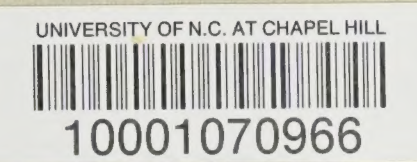

UNIVERSITY OF N.C. AT CHAPEL HILL
10001070966



À Monsieur Henri Delacroix qui, par ses livres, par sa sympathie, m'a constamment soutenu et aidé, à qui je dois de n'avoir jamais perdu courage, et qui a bien voulu, le 21 Novembre me dire des paroles que je n'oublierai jamais —. En très profond et très reconnaissant hommage.

Jean Baruzi

25 Nov. 1924.

SAINT JEAN DE LA CROIX

ET

LE PROBLÈME
DE L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE

DU MÊME AUTEUR

A LA LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

Leibniz et l'organisation religieuse de la terre, d'après des documents inédits. Un volume in-8° de 525 pages. (*Collection historique des grands philosophes.*)

Ouvrage couronné par l'Académie française.

A LA LIBRAIRIE BLOUD

Leibniz. Un volume in-12 de 386 pages. (*La Pensée chrétienne, textes et études.*)

AUX LIBRAIRIES FERET ET E. DE BOCCARD

Aphorismes de saint Jean de la Croix, texte établi et traduit d'après le manuscrit autographe d'Andújar. (Fascicule IX de la *Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes Hispaniques.*)

Le présent ouvrage a été imprimé avec le concours de l'Université de Paris
(Fonds René Max Weill)
et avec celui de l'École des Hautes Études Hispaniques.

SAINT JEAN DE LA CROIX

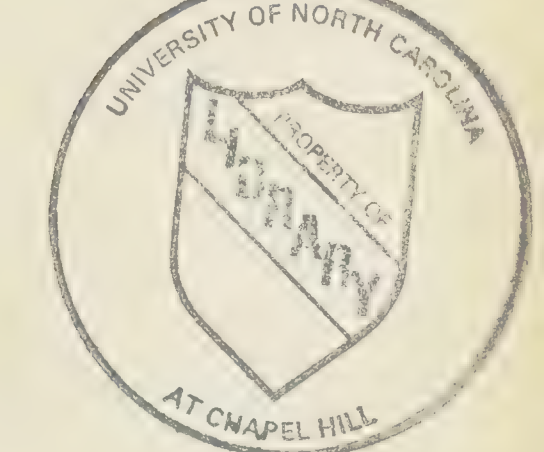
ET

LE PROBLÈME
DE L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE

PAR

JEAN BARUZI

Docteur ès lettres.



PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN (VIe)

1924

A MONSIEUR ALFRED RÉBELLIAU

A MONSIEUR HENRI DELACROIX

TABLE DES MATIÈRES

APPENDICE

ÉVREUX, IMPRIMERIE CH. HÉRISSEY. 642

PRÉFACE

Les diverses formes de l'expérience et de la tradition mystiques, à l'intérieur des sociétés religieuses ou hors de tout groupe confessionnel, sont encore trop mal connues pour que la méthode comparative leur puisse être rigoureusement appliquée. Rien ne prouve d'ailleurs que la détermination des concordances nous amène jamais à établir ici un donné [1]. Mais, puisque ce donné ne pourrait être de toute manière constitué que par une analyse fondée sur la traduction verbale de l'expérience, c'est de l'étude du langage mystique que nous devons attendre l'aide la plus sûre. Or, les matériaux nous manquent à cet égard. Les lexiques minutieux, vocabulaires de chaque écrivain [2] plutôt qu'illusoires schémas d'une école, n'ont pas encore été dressés. Et nous ne pouvons dès lors comparer, en toutes leurs nuances d'expression, les mystiques qui appartiennent à la même confession ; moins encore surprendrions-nous des analogies précises entre des mystiques qui sont liés à des Églises différentes. Par surcroît, les problèmes d'ordre proprement historique ne sont souvent ni résolus, ni posés. Et, même si des

1. Voir les remarques de Meillet (*Introduction à l'étude comparative des Langues indo-européennes*, 4e édition, Paris, 1915, p. 1 et 2) sur le caractère privilégié de la linguistique en ce qui concerne l'analyse technique des ressemblances.

2. Cf. Louis Massignon : *Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922, p. 4 ; «... La troisième méthode consiste à dresser soi-même, lentement et patiemment, par dépouillement direct et exhaustif, des lexiques homogènes, un par auteur ».

glossaires très stricts nous faisaient atteindre, à travers toutes les littératures mystiques, les textes essentiels, nous n'aurions encore que des documents morts. Car nous ne saurions rien des filiations, nous échouerions à distinguer ce qui est tradition incontestable, ce qui est directe expression d'une expérience originale, ce qui traduit seulement un monotone recommencement.

Il serait, par suite, imprudent d'étudier dès maintenant, selon une méthode tout ensemble sociologique, historique, psychologique, et loin d'un milieu circonscrit, ce qui nous semblerait un fait mystique. Nous risquerions en effet d'abord de choisir arbitrairement un phénomène dont l'importance serait plus extérieure que réelle ; et rien, d'autre part, ne nous pourrait dire si ce phénomène se retrouve dans les diverses formes de la vie mystique, s'il est au contraire restreint à quelques groupes spirituels, s'il apparaît enfin comme nettement issu d'une expérience irréductible.

C'est d'une expérience individuelle qu'il faut partir ; et il se pourrait que même une étude exhaustive des vocabulaires, des traditions, enfin des faits mystiques eux-mêmes ne fût jamais aussi féconde que la directe analyse d'un devenir mystique déterminé. La mystique, en tant que vie, aboutit à des individus, et à eux seuls. Toute classification des états serait vaine, si elle ne nous conduisait à la brûlante expérience d'un être. Mais, inversement, l'examen d'une pensée serait illusoire, si nous ne dépassions sans cesse, par tous les moyens que nous donnent l'histoire et la critique, les limites d'un cas isolé. Il importe d'autre part que l'exemple choisi soit complexe, et de subtile qualité. Rien ne nous autorise, il est vrai, à négliger les formes les plus humbles ou les plus troubles de l'expérience mystique ; et toute monographie est précieuse, qu'elle s'applique à des sujets où seuls les symptômes morbides transparaissent ou qu'elle s'attache à des maîtres dont les misères nerveuses ne nous sauraient livrer le secret intérieur. Mais les deux sortes

d'enquêtes ne sont pas équivalentes[1]. Et nous ne discernerions jamais quelle est la relation de la pensée en général et de la mystique proprement dite, si nous ne considérions que des expériences sporadiques, amorphes, inachevées.

Cette relation peut, semble-t-il, être précisée grâce à la lecture de textes où l'on discernerait à la fois une expérience originale et une systématisation intellectuelle. Il est probable qu'un Ibn ʿArabî — en dépit de son ésotérisme — ou un Ghazâlî dans la mystique arabe seraient, à cet égard, particulièrement significatifs. Le mysticisme chrétien nous fournit un exemple très net en saint Jean de la Croix. Nous pressentons ici un devenir hardi, et de croissant épanouissement, où rien ne trahit l'artifice d'un travail d'école. Une doctrine rigoureuse, d'autre part, et en quelque sorte objective, est sans cesse nourrie par l'apport d'une vie individuelle. L'exemple serait, à vrai dire, de qualité unique, si une redoutable difficulté n'en diminuait l'enseignement. Jean de la Croix a intégré son expérience en sa doctrine, mais ne nous a jamais dit — si nous en jugeons du moins par les écrits qui nous sont conservés — comment s'étaient formées cette expérience et cette doctrine, ce qui émanait strictement d'une introspection et ce qui prolongeait seulement un regard sur autrui, quels avaient été, en fait et chronologiquement, les états éprouvés. Une sorte de grandeur plastique, une noblesse pathé-

1. Cf. Henri Delacroix. *Etudes d'Histoire et de Psychologie du Myticisme. Les Grands Mystiques chrétiens*, Paris, 1908, p. II et III : « Pour comprendre le mysticisme chrétien, il faut aller d'emblée aux grands mystiques ; sinon on risque de ne voir que ses caractères inférieurs, les traits par lesquels il ressemble à l'excitation grossière des cultes orgiastiques, à l'exaltation et à l'obnubilation de tous les mysticismes, ou aux délires religieux, les accidents nerveux qui le compliquent, l'hystérie ou la folie religieuses. Or s'il est exact que les grands mystiques n'ont pas échappé aux tares névropathiques, qui stigmatisent presque toutes les organisations exceptionnelles, il y a en eux une puissance créatrice de vie, une logique constructive, une expansion réalisatrice, un génie, en un mot, qui est à vrai dire, l'essentiel. Les bas mystiques, dégénérés sans génie, névropathes sans puissance intellectuelle et volontaire, aliénés méconnus par un pieux entourage, pullulent et sont légion ; les mystiques d'imitation et de second ordre sont nombreux aussi. Les grands mystiques créateurs et inventeurs, qui ont trouvé une nouvelle forme de vie et qui l'ont justifiée sont plus rares : ceux-là, malgré leurs faiblesses, rejoignent sur les hauts sommets de l'humanité les grands « simplificateurs du monde ». C'est à eux qu'il faut demander la signification du mysticisme. »

tique s'incarnent en une œuvre de ce type, fondamentalement pénétrée d'un drame vécu et où toute confidence se soumet à la discipline d'une constante transposition. Mais comment atteindre le drame lui-même ?

On devrait désespérer de surprendre, par delà la construction doctrinale, le rythme de l'expérience vécue, si la technique adoptée par Jean de la Croix ne nous le rendait parfois transparent. L'expérience se traduit ici immédiatement en un chant. Des poèmes d'une souveraine qualité servent de thèmes aux écrits. Et l'œuvre entier, selon des nuances que nous aurons à retrouver, est, en même temps que l'expression d'une expérience lointaine et secrète, l'explication d'un devenir lyrique. Un symbolisme, qui s'est d'abord inséré dans les poèmes, s'épanouit ensuite à travers la pensée discursive, sans troubler, du moins lors des meilleures minutes, le mouvement dialectique.

Nous obtenons de cette manière les données qui nous permettent, non pas d'atteindre en ses multiples détours une histoire intérieure que Jean de la Croix se refuse à nous livrer, mais de pressentir le lien concret entre l'expérience et la doctrine. Lien qui ne se révélera pas à nous si nous ne le cherchons péniblement, allant tantôt des poèmes à la doctrine, tantôt de la doctrine aux poèmes, entrevoyant enfin, par delà le rythme dialectique, un devenir réel que rien pourtant ne nous peut restituer tel qu'il fut.

Ces diverses enquêtes ne nous amèneraient pas à rejoindre l'être qui, en fait, a vécu, si nous ne pouvions, dans l'étude des problèmes biographiques, nous aider de documents psychologiques. Or, les indications fournies par Jean de la Croix lui-même se réduisent à quelques allusions, d'ailleurs fécondes, que contient une correspondance mutilée. D'autre part, les biographies que nous a léguées la tradition carmélitaine ne diffèrent pas de la fadeur de l'hagiographie courante et même sont particulièrement pâles. Par bonheur, des sources inédites abon-

dantes nous apportent des témoignages qui ont été rédigés par des compagnons ou des disciples de Jean de la Croix et qui, tout en étant destinés à préparer le procès de béatification, sont avant tout composés par des Carmes ou des Carmélites désireux de fixer en ses traits un être qu'ils ont sincèrement admiré. La Bibliothèque Nationale de Madrid enferme, à cet égard, des pièces inestimables qui, lorsqu'elles sont soumises à une critique sévère, nous aident à discerner une physionomie concrète et qui, parfois même, narrant des faits dont le témoin ne comprend pas la signification théorique, nous amènent à pressentir les vivantes origines de certaines modalités de la doctrine. Une biographie psychologique de saint Jean de la Croix peut être écrite — dans les limites qui viennent d'être notées ; — et ce sont les manuscrits de Madrid qui nous permettent d'en tenter l'aventure. Car, s'ils ne venaient à notre secours, mieux vaudrait renoncer à toute étude biographique ; seul pourrait être tracé un schéma chronologique, étranger à l'analyse doctrinale.

Tous les obstacles pourtant ne sont pas encore ainsi surmontés et le plus grave d'eux tous demeure peut-être : nous n'avons pas devant nous un texte rigoureusement établi. Les manuscrits autographes, en très petit nombre, ne nous instruisent que faiblement ; les transcriptions que nous ont laissées les copistes ne sont pas toujours très sûres ; les éditions sont le plus souvent mensongères. Bien plus : une tradition manuscrite, que de nombreux signes nous feront supposer apocryphe, recouvre, pour deux des grands traités de Jean de la Croix, une version authentique qu'il n'est pas constamment aisé d'apercevoir. Des questions d'attribution s'ajoutent à toutes les autres difficultés. Il sera, dès lors, indispensable d'aborder les problèmes techniques. Les manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Madrid, joints aux manuscrits conservés dans les Carmels et à d'autres sources, rendent possible une telle enquête. Avant d'étudier quoi que ce soit de la vie et de l'œuvre de Jean de la Croix, il faudra discerner dans quelles limites nous est offerte la traduction verbale de la pensée. Toute la première partie de cet

ouvrage sera consacrée au problème des textes. Et l'on devra considérer que ce travail initial instaure un effort qui tendrait à nous conduire du donné à l'inexprimé.

Telle est en effet la méthode qu'il nous faudra toujours maintenir. Puisque Jean de la Croix ne s'est pas raconté lui-même, nous devons parvenir à pénétrer peu à peu l'expérience, en allant de ce qui nous est livré à ce que rien ne nous transmet. L'étude des textes d'abord, puis l'examen des sources inédites concernant la vie, l'analyse ensuite des thèmes lyriques et des images, la recherche enfin du mouvement de l'expérience à travers le mouvement de la doctrine, toutes ces démarches successives nous feront aboutir à un regard sur la pensée systématique, qui, s'il ne peut prétendre à découvrir ce qu'un être très maître de soi a voulu taire, ne sera plus du moins un regard abstrait.

Saint Jean de la Croix vaut que lui soit donnée la ferveur d'un intime effort. Sa mystique s'offre à nous comme un devenir complexe qui nous conduit au delà des régions où nous sommes le plus souvent guidés. Certes, les plus grands mystiques doivent être étudiés en tout leur progrès intérieur, et non pas seulement dans des états imparfaits qu'ils transcendent. Mais Jean de la Croix est, par essence, un être qui va droit à une vie dépouillée et parfaite. Par une inflexibilité peut-être unique, il n'oublie jamais l'épanouissement final. De la sorte, il rejette toutes les puérilités, toutes les fadeurs, et jusqu'à cette molle suavité dont les plus profonds mystiques ne sont pas exempts.

Son œuvre, haute et abrupte, exige une attention d'ordre métaphysique. Nous nous devons habituer dès maintenant à considérer que ses grands traités, la *Montée du Mont Carmel* et la *Nuit obscure*, le « Cantique spirituel », la « Vive flamme d'amour » sont, en des proportions inégales, des écrits théoriques, qu'il faut réfléchir loin des simplifications et des déformations qui en ont altéré l'image. Et, dès lors, non seulement

nous atteindrons un exemple en sa pureté, mais le problème de l'expérience mystique ne pourra plus se poser pour nous selon les conditions coutumières. Car Jean de la Croix — en dépit de limites et de pauvretés d'ordre philosophique que nous aurons à préciser — a triomphé, au delà des règles communes, des tares nerveuses inhérentes au développement mystique et a imprégné d'une valeur noétique la vie théopathique où il se libère enfin de tout ce qui n'était pas encore pour lui l'esprit. L'expérience mystique, ici, est essentiellement une pensée totale qui se cherche. En discernant de quelle manière Jean de la Croix a su combiner une vision du monde de plus en plus ample et une vie spirituelle de plus en plus pacifiée, nous serons amenés à nous demander quelle serait la signification métaphysique d'une expérience mystique d'où toute donnée partielle serait exclue.

La documentation du présent travail exigeait de longues recherches en Espagne. Le séjour que j'ai pu faire, — grâce à M. Pierre Paris, à M. Alfred Rébelliau, et à la mission qui m'a été confiée par M. Coville et la Direction de l'Enseignement supérieur, par M. Thamin et le Conseil de l'Université de Bordeaux, — à l'École des Hautes Études hispaniques de Madrid, m'y a puissamment aidé. M. Pierre Paris et l'École des Hautes Études hispaniques ont bien voulu, par le concours qu'ils ont apporté à l'impression de cet ouvrage, prolonger une hospitalité dont le souvenir m'est précieux.

J'ai été constamment soutenu en mon effort, et depuis bien des années, par l'appui chaleureux que j'ai trouvé auprès de mes amis espagnols et français. Que tous ceux, maîtres et amis, qui se sont intéressés à ce livre reçoivent ici l'expression de ma très profonde reconnaissance.

LIVRE PREMIER

LES TEXTES

LES TEXTES

I

Une pièce inédite, datée du 28 janvier 1776 [1], nous apprend comment échoua le premier effort qui eût été tenté pour retrouver, par delà des éditions mensongères, l'authentique pensée de Jean de la Croix. Un Carme Déchaussé, le P. Andrés de la Encarnación, y expose à ses Supérieurs le danger qu'il y aurait à prolonger la publication d'un texte déformé. Il rappelle qu'il a été officiellement chargé, en 1754, de préparer une édition d'après les manuscrits, mais que son travail a été brisé parce que l'on a craint que tous ne fussent témoins des fautes antérieurement commises [2]. Il déclare qu'il s'est soumis, mais qu'il a groupé ses notes afin qu'elles pussent être utiles dans l'avenir [3]. Il ne croit pas que les destructions ou les additions qui ont corrompu les éditions, et qu'un examen des sources suffit à vérifier, demeurent longtemps ignorées. Que l'on songe, observe-t-il, aux Bibliothécaires du Roi et, en particulier, aux Bénédictins de Saint Maur, lesquels se vouent à l'étude des Pères modernes [4]. Et il écrit ces lignes énergiques : « Dans le cas où ces doctes Pères ou les Bibliothécaires du Roi d'Espagne... ou d'autres auxquels nous ne pensons pas feraient la confrontation en question, il est dès maintenant évident que

1. *Biblioteca Nacional de Madrid*, Ms. 3653, *Previo* n° 1, f°s 1-7 v°.
Nous désignerons dorénavant dans nos références la Biblioteca Nacional de Madrid *par l'abréviation* B. N. M.

2. *B. N. M.*, Ms. 3653, *loc. cit.*, f° 2 v°.

3. Id., *id.*, f° 1 r°. Ces notes, qui ont été partiellement conservées, constituent une source de première importance. Cf. *B. N. M.*, Mss. 3653, 13482, 3180. Les mss. 13483 et 13484, qui contiennent également des notes du P. Andrés de la Encarnación, concernent surtout sainte Térèse.

4. *B. N. M.*, Ms. 3653, *loc. cit.*, f°s 3, 4 v°, 5 v°, 6 r° et v°.

lorsqu'ils trouveront ces livres, mutilés et déformés en de nombreux points, ils seront obligés de proclamer que les œuvres que le Carmel a publiées ne sont pas, à parler rigoureusement, les œuvres que le Saint a composées »[1].

Ce dur jugement ne traduit pas seulement une amertume. On y reconnaît l'accent de la critique moderne. Andrés de la Encarnación signale ces éditions nouvelles qui s'élaborent, où l'on maintient les moindres signes[2], où l'on considère toute erreur comme un « délit »[3]. Il sait à quel point la pensée de Jean de la Croix est altérée par la plus légère transformation et que, si l'on se refuse à la rectification du texte, les œuvres dont il s'agit n'auront qu'une « infime autorité »[4]. Que d'ailleurs l'on ne confonde pas l'époque où apparurent les premières éditions, et où saint Jean de la Croix était encore « in minoribus »[5], avec un temps où il a atteint à une telle stature[6]. L'Eglise et les Universités, lorsqu'elles se reportent aux œuvres de Jean de la Croix, « ne cherchent pas en elles les doctrines et opinions des correcteurs... mais celles du Saint »[7]. Déclarer « que le saint a dit et enseigné ce qu'un autre a introduit à sa façon... est manquer à la vérité »[8]. Andrés de la Encarnación ajoute l'argument décisif, et où s'exprime, à l'intérieur de l'Eglise, l'opposition d'une caste fermée et de l'esprit universel : « ces œuvres appartiennent plus à l'Eglise qu'à l'Ordre ». Ainsi doit-on entendre, estime-t-il, la pensée d'un docteur universel[9]. « Et quand même », déclare-t-il, « l'Ordre aurait

1. *B. N. M.*, Ms. 3653, *loc. cit.*, f° 4 r° et v°; « En el caso pues que estos doctos P. P. o los Bibliotecarios del Rey de España... ú otros que no pensamos, hicieren el expresado cotejo ; ya se deja entender que hallando estos libros mutilados y invertidos en muchas cosas, han de clamar, que las obras que la Religion ha publicado, no son en rigor las obras que el sto escribio... »

2. *B. N. M.*, Ms. 3653, *loc. cit.*, f° 5 v°.

3. Id., *ibid.* : «... reputando como delito, no ya el variarlos » [les écrits] « en clausulas ni palabras, sino el dejarlos sin correcion quando se apartan de los exemplares de credito... »

4. Id., *id.*, f° 4 v° : «... Porque sin duda se seguirá que queden estas obras en una infima authoridad... »

5. Id., *ibid.*; « Porque quando se publicaron sus Libros, estaba el sto *in minoribus...* »

6. Id., *ibid*, : «... Pero habiendo ya llegado a la altura que está... »

7. *B. N. M.*, Ms. 3553, *loc. cit.*, f° 5 r° ; « porque la Iglesia y las universidades... no buscan en ellos » [les livres de Jean de la Croix] « las doctrinas y dictamenes... de los correctores... sino las del sto... »

8. Id., *ibid.* ; « Fuera de que, el decir que el sto dijo y enseño lo que otro puso en el de suyo... es faltar a la verdad. »

9. Id., *ibid.* : « Porque estas obras... mas son de la yglesia que suyas, por habersele dado el S. por doctor universal. »

pu, au début, corriger, ajouter ou supprimer en ces écrits; maintenant, il ne le peut plus. J'expose ces réflexions avec le plus grand respect et la plus grande soumission au jugement de vos Révérences »[1].

Ces remontrances semblent être restées sans effet[2]. Les notes critiques du P. Andrés de la Encarnación, celles de son ami, le P. Manuel de Santa María, lequel est, lui aussi, un exact observateur des faits[3], furent maintenues inédites, si bien que Jean de la Croix, en sa vérité, demeura inaccessible à ceux mêmes qui subissaient le plus fortement son action. Bref, durant trois siècles, et jusqu'à l'effort imparfait mais considérable que tenta récemment l'Ordre des Carmes et qui s'exprime par l'Edition de Tolède de 1912-1914[4], il n'y a pas eu, en ce qui concerne Jean de la Croix, d'*état de la question*.

Le problème ici s'élargit et vient rejoindre l'histoire des idées. Un Jean de la Croix, dont la construction mystique a dominé les plus hardis contemplatifs, ne leur fut pourtant transmis qu'en un amoindrissement de soi-même. Certes, l'impeccable ligne de la pensée était, malgré les interpolations, perçue par tous ceux qui adhéraient à la substance des traités. Les psychologues reconnaissaient en Jean de la Croix un écrivain qui a prolongé, jusqu'en des régions inexplorées, une sorte de technique[5]. En même

1. *B. N. M.*, Ms. 3653, *loc. cit.*, f° 5 r° : « Y assi aun quando al principio pudiesse la Religion corregir, añadir, ó suprimir en ellas, ya no puede. Expongo estas reflexiones con el mayor rendimiento y sumision al dictamen de V. Rs. »

2. Le P. Gerardo de San Juan de la Cruz suppose [*Obras del mistico Doctor San Juan de la Cruz, Edición crítica*... t. I, p. LXXI, Toledo, 1912] que les Supérieurs ont prié le P. Andrés de la Encarnación d'achever son œuvre. Mais il n'est pas fait mention d'un document officiel.

3. Cf. Notamment *B. N. M.*, Ms. 13245, et la dissertation qui se trouve au seuil du ms. des œuvres de saint Jean de la Croix conservé au monastère des Carmes Déchaussés d'Alba de Tormes.

4. Cf. *Obras del mistico Doctor San Juan de la Cruz. Edición critica y la más correcta y completa de las publicadas hasta hoy con introducciones y notas del Padre Gerardo de San Juan de la Cruz. Carmelita Descalzo*.... t. I, Toledo, 1912, t. II, *ibid.*, 1912, t. III, *ibid.*, 1914.

Cette édition sera désormais désignée dans les notes par l'abréviation *E. C.*

5. Cf. Henri Delacroix : *Etudes d'Histoire et de Psychologie du mysticisme*..., *op. cit.*, p. 255-256 : « Il » (Saint Jean de la Croix) « décrit longuement une épreuve d'aridité et de sécheresse — la nuit du sens — qui de l'état de méditation conduit à la contemplation : cet état est décrit particulièrement et d'en-

temps, et en dépit des atténuations factices, la directe aperception de sa langue sobre et calme faisait pressentir, à ceux qui étaien nourris de culture hispanique, un problème intellectuel. Aucune emphase ne venait troubler la joie de la recherche attentive. Les lourdeurs émanaient du rythme même de la pensée. Et cette pensée apparaissait, à ceux qui l'étudiaient en fonction de la littérature castillane, comme ayant contribué à fournir à l'Espagne une sorte de métaphysique concrète [1]. D'autre part, la lecture des strophes de la « Noche oscura », du « Cántico » et de la « Llama » faisait discerner en Jean de la Croix un poète dont les thèmes lyriques doivent être goûtés en eux-mêmes : peut-être est-ce surtout grâce à ses vers que Jean de la Croix a été pressenti par quelques-uns en sa grandeur. Par exemple, dans l'Espagne contemporaine, tels lecteurs fervents, qui s'enchantent des vers de Jean de la Croix, les évoquant parmi les émotions d'ordre universel : ils ne s'orientent guère vers les traités et volontiers s'enferment-ils en un monde d'images qu'ils associent aux paysages qu'ils contemplent. Certains vers retentissent en eux comme des mélodies familières. Et cette manière, tout esthétique, d'envisager Jean de la Croix — encore qu'elle soit à demi consciente et ne concerne que quelques esprits — révèle l'un des traits les plus précieux de l'Espagne intellectuelle d'aujourd'hui [2].

Il convenait de nous mettre dès maintenant en face de Jean de la Croix poète et écrivain. Car c'est d'un poète et d'un écrivain qu'il nous faut retrouver le visage.

semble par lui seul : on n'en trouverait que des traits épars chez les autres mystiques que nous signalons ; ils mettent bien au seuil de la vie mystique une période d'inquiétude et de trouble, mais leur description est moins serrée. »

1. Cf. Miguel de Unamuno : *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid, 1912, p. 301 ; « Pues abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística sobre todo, y no en sistemas filosóficos. Es concreta... Las coplas de Jorge Manrique, el Romancero, el *Quijote*, La *Vida es sueño*, La *Subida al Monte Carmelo* implican une intuición del mundo y un concepto de la vida, *Weltanschauung und Lebensansicht*. »

2. Certains éléments de l'étude d'Azorín [cf. les pages intitulées : *Un sensitivo*, qu'Azorín a publiées dans son livre *Los Valores literarios*, Madrid, 1913, p. 55-59, et reproduites dans ses *Páginas escogidas*, Madrid, 1917, p. 195-200] sont sans doute à l'origine de cette attitude esthétique, attitude qu'il faut noter mais non grossir, afin de ne pas transformer, une nuance non niable mais légère, en une chose stable qui ne correspondrait plus aux faits. Cf. aussi l'épigraphe : « La Soledad sonora... S. Juan de la Cruz », au seuil du recueil de Juan Ramón Jiménez : *La Soledad sonora*, Madrid, 1911.

II

Le problème des manuscrits autographes peut être posé de façon critique. Huit lettres authentiques signées, dispersées chez les Carmélites Déchaussées de Barcelone [1], Avila [2], Cordoue [3], Valladolid [4], Salamanque [5], Santa Ana de Madrid [6], et chez les Carmes Déchaussés de Concesa, en Italie [7], nous livrent un type d'écriture auquel nous pouvons comparer les autres documents qui nous sont offerts. C'est ainsi que la lettre conservée chez les Carmélites Déchaussées de Valladolid révèle, au regard attentif, quelques mots qui ont été tracés d'une autre main sur de minuscules bandes de papier [8], bandes dont on a recouvert maintenant la page primitive [9].

Les fac-similés de ces diverses lettres ont été publiés par le P. Gerardo de San Juan de la Cruz [10]. Mais le format a été réduit, et les caractères diminués, si bien que l'édition phototypique est ici d'un médiocre secours et ne saurait dispenser l'historien d'une étude directe des lettres dans les Carmels précités. Nous avons dès lors cru devoir donner un exact fac-similé d'une lettre autographe, fac-similé que nous avons publié dans un autre travail [11]. Si on le confronte avec les vingt-deux pages d'un fragment sans titre qui se trouvent aujourd'hui en l'église de Santa María la

1. Lettre écrite de Grenade, et datée du 8 février 1588.

2. Lettre écrite de Ségovie, et datée du 9 novembre 1588.

3. Lettre écrite de Ségovie, et datée du 28 juillet 1589 ; lettre écrite de Madrid, et datée du 20 juin 1590.

4. Lettre écrite de Ségovie, et datée du 12 octobre 1589.

5. Lettre écrite de la Peñuela, datée du 21 septembre 1591, et dont le début a été mutilé.

6. Lettre non datée, et où il n'est pas fait mention d'un lieu d'origine.

7. Lettre écrite de Ségovie, et datée du 28 janvier 1589.

8. Cf. Lignes 12 et 19 du recto ; lignes 15 et 22 du verso.

9. Le P. Manuel de Santa María a minutieusement étudié cette question : Cf. *B. N. M.*, Ms. 13245, ms. non paginé.

10. Cf. *Los Autógrafos que se conservan del místico Doctor San Juan de la Cruz, Edición foto-tipográfica por el* Padre Gerardo de San Juan de la Cruz... Toledo, 1913.

11. Cf. *Aphorismes de Saint Jean de la Croix. Texte établi et traduit d'après le manuscrit autographe d'Andújar...* Paris, 1924.

Mayor d'Andújar et dont l'édition phototypique a respecté les dimensions [1], on est amené à conclure que le manuscrit d'Andújar et la lettre dont il s'agit [2] sont bien de la même main [3]. Une confrontation des huit lettres que nous venons d'alléguer et des pages d'Andújar conduirait au même résultat ; elle confirmerait le caractère autographe, et des lettres, et du fragment. Des notes marginales ou interlinéaires, insérées dans une copie du « Cantique spirituel » que conservent les Carmélites Déchaussées de Sanlúcar de Barrameda, révèlent encore la même écriture. Si l'on ajoute à ces données une lettre qui se trouve chez les Carmélites Déchaussées de Sanlúcar la Mayor et qui est si grossièrement lacérée qu'il n'a pas été possible d'en reconstituer, jusqu'ici, le texte intégral [4], puis, quelques documents officiels dont l'inventaire n'est pas fait, on aura établi la liste à laquelle se réduisent, dans l'état actuel de nos connaissances, les manuscrits autographes de Jean de la Croix. Si bien que, des nombreux témoins qui nous transmettent l'œuvre de Jean de la Croix seuls émergent, avec la qualité d'autographes, les feuillets de quelques lettres, ceux d'un court fragment, quelques notes insérées dans la transcription d'un copiste.

Nous éliminons en effet les manuscrits qu'une tradition peu sévère nous avait légués comme autographes : le manuscrit d'Alba de Tormes [5], qui comprend les grands traités, et où déjà le P. Andrés de la Encarnación, de même que le P. Manuel de Santa María avaient, dans leurs notes inédites, discerné une simple copie [6]; puis, le manuscrit de Jaén, qui comprend le « Cantique spirituel » en sa rédaction la plus étendue et qui, bien qu'il eût été contesté au XVIIIe siècle [7], était encore généralement

1. Cf. *Autógrafos*, éd. citée, p. 2 sq. — Nous donnons dans nos *Aphorismes...*, *op. cit.*, un fac-similé du f° 5 r° et du f° 8 v°.

2. Notre fac-similé (cf. *Aphorismes...*, *op. cit.*), reproduit le fragment de lettre conservé chez les Carmélites Déchaussées de Salamanque. La lettre est écrite de la Peñuela et datée du 21 septembre 1591. Sur le problème que soulève l'état du ms., cf. *Aphorismes...*, *op. cit.*

3. Nous avons publié ce fragment (cf. *Aphorismes...*, *op. cit.*), en nous fondant sur le ms. lui-même, que nous avons pu étudier lors de notre séjour à Andújar.

4. Cf. *E. C.*, t. III, p, 96-97.

5. Ms. conservé chez les Carmes Déchaussés d'Alba de Tormes.

6. Cf. *B. N. M.*, ms. 3180, *Adiciones C*, f[os] 16 et 17, où l'on trouvera d'intéressantes remarques du P. Andrés de la Encarnación. Voir, d'autre part, la Dissertation que le P. Manuel de Santa María a insérée dans le ms. d'Alba de Tormes lui-même.

7. Cf. *E. C.*, t. II, p. 155, note 1.

considéré, avant l'apparition de l'édition de Tolède, comme ayant été transcrit par Jean de la Croix lui-même[1]. Question élucidée aujourd'hui. Le manuscrit d'Alba de Tormes — outre que l'on n'y discerne point le graphisme de Jean de la Croix — contient une remarque qui montre le travail d'un copiste : à la fin du texte de la *Nuit obscure*, et sans qu'il y ait un changement d'écriture, un avis nous apprenant que « le saint Frère Juan de la Cruz » n'a pas été au delà, en sa description de la voie purgative[2]. Le manuscrit de Jaén, d'autre part, ne nous livre pas l'écriture que nous retrouvons dans les manuscrits authentiques, et de grossières fautes de lecture suffiraient à prouver qu'il ne peut s'agir d'un manuscrit autographe[3].

Et nous obtenons ainsi des données fermes. En premier lieu, nous savons maintenant que les manuscrits autographes ne nous aideront pas, d'une manière générale, à établir le texte des traités. Et, comme ce texte lui-même nous est transmis par plusieurs copies dont aucune (sauf peut-être celle que conserve le Carmel de Sanlúcar de Barrameda) n'est rigoureusement attestée, nous constatons que l'édition des œuvres se devra faire d'après une comparaison des versions, non en fonction d'un modèle unique. Tel est l'enseignement que nous apporte la critique du manuscrit d'Alba de Tormes. D'autre part, si une œuvre de Jean de la Croix, telle que le « Cantique spirituel », se présente à nous selon des états différents, et si l'état A, tel que nous le transmet le manuscrit de Sanlúcar de Barrameda, est garanti par des annotations autographes, il nous faudra, pour établir l'authenticité d'un état B, d'autres témoins qu'un manuscrit faussement regardé comme autographe. Et voilà maintenant l'enseignement du manuscrit de Jaén. Nous ne sommes pas seulement ainsi conduits à des conclusions plus correctes ; peut-être nous orientons-nous vers une nouvelle analyse de l'œuvre entier. Il importe d'examiner dès lors comment une étude des manuscrits nous introduit, pour tous les traités de Jean de la Croix, jusqu'aux questions essentielles.

1. Cf. *E. C.*, t. I, p. XLIII, et t. II, p. 149-156.

2. Cf. *B. N. M.*, ms. 3180, *C.* f° 16 r°, note du P. Andrés de la Encarnación : «... A continuacion desta ultima clausula » [la fin de la copie de la *Noche*] « aunque en distinta plana, y oja, ai una nota (a mi pobre entender) de la misma letra, que todo el tomo, y dice asi : Hasta aqui escribio el sto fr. Juan de la Cruz de la via purgativa... »

3. Cf. *E. C.*, t. II, p. 151-154.

III

Les ouvrages de Jean de la Croix ne se présentent pas à nous selon des conditions identiques. La *Montée du Mont Carmel* et la *Nuit obscure* nous offrent, dans les divers manuscrits, en dépit de variantes de détail, un seul état du texte ; le « Cantique spirituel » et la « Vive flamme d'amour », au contraire, deux états différents [1]. D'autre part, la *Montée du Mont Carmel*, si nous nous référons à nos deux meilleures sources, ne nous apparaît pas en un manuscrit indépendant. Le manuscrit d'Alba de Tormes, de même que le manuscrit 6624 de la Biblioteca Nacional de Madrid, qui sont aujourd'hui les deux principaux manuscrits de la *Subida* [2], nous livrent en même temps le texte des autres traités [3]. La *Noche oscura*, au contraire, si nous la considérons dans les meilleurs manuscrits, — les manuscrits 3446 et 12658 de la Biblioteca Nacional de Madrid, — nous est donnée sans qu'une autre œuvre s'ajoute à elle. On peut présumer que la *Montée* qui, dans les manuscrits qui font autorité, nous est transmise par des copies où se trouvent en même temps les principaux écrits, ne nous est pas conservée dans son état premier [4]. On n'aurait, par contre, aucun motif de supposer que la *Nuit obscure*, parce

1. Cf. *E. C.*, t. II, p. 135-678.

2. Le ms. 6624 de la *Biblioteca Nacional de Madrid* n'est en réalité qu'une copie, faite au XVIIIe siècle, d'un ms. perdu, le ms. des Bénédictins de San Juan de Burgos. Mais il s'agit d'une copie prescrite par le P. Andrés de la Encarnación et qui a, dès lors, de sérieuses garanties d'authenticité. Le ms. 6624 et le ms. d'Alba de Tormes présentent les plus grandes analogies [cf. *E. C.*, t. I, p. 19-20]. Le P. Gerardo de San Juan de la Cruz considère (*Id.*, t. I, p. 20) que le ms. d'où le ms. 6624 dérive — c'est à savoir le ms. de San Juan de Burgos — et le ms. d'Alba de Tormes, d'autre part, émanent tous deux d'un même ms. perdu, lequel n'aurait pas été non plus le ms. autographe.

3. Les mss. 13498 et 2201 de la *Biblioteca Nacional de Madrid*, lesquels contiennent, le premier, la *Subida* et la *Noche*, le second, la *Subida* seulement, sont incomplets et d'une époque peu sûre. Cf. *E. C.*, t. I, p. 20-21.

4. Le P. Andrés de la Encarnación se réfère, en ce qui concerne la *Montée du Mont Carmel*, à un ms. qu'il considère comme un document sûr, et qui a été transcrit par l'un des plus intimes compagnons de Jean de la Croix, le P. Juan Evangelista. Ce ms., qui contenait la *Subida* en une liasse indépendante, a disparu : cf, *B. N. M.*, ms. 3653, *Previo* n° 1, f° 7 r°, *Previo* n° 3, f° 1 v°, *Previo* n° 4, f° 2 v°. — Chose singulière, un ms. du P. Andrés de la Encarnación, ms. dont on ignore l'histoire et qui était consacré à des remarques faites, d'après diverses sources, sur le texte de la *Subida* et de la *Noche*, a également disparu. Cf. *E. C.*, t. I, p. 420.

qu'elle s'offre à nous en des manuscrits isolés, a des chances de nous révéler le texte primitif[1]. Elle peut avoir été, elle aussi, déformée ; et la présence de copies parentes prouverait seulement qu'un même manuscrit a servi de point de départ à toute une famille de transcriptions. Mais ce manuscrit lui-même était-il le manuscrit autographe ou en tout cas une copie revue par l'auteur ? C'est ce que rien ne nous permet d'affirmer. Si enfin les deux états du texte que nous rencontrons en ce qui concerne le « Cántico » et la « Llama » allaient nous révéler un travail, étranger peut-être à la volonté de Jean de la Croix, une hypothèse devrait au moins être envisagée, d'après laquelle toutes les œuvres de Jean de la Croix auraient traversé plusieurs « états », c'est-à-dire auraient subi, après la mort de leur auteur, de si importantes retouches, que nous n'aurions finalement en face de nous qu'une atténuation du texte original. Dans le premier cas — que figurent la *Montée* et la *Nuit obscure* — nous n'aurions devant nous que le texte remanié ; dans le second cas, que nous offrent le « Cantique spirituel » et la « Vive flamme », le travail de déformation serait encore visible.

Le problème est donc plus complexe que ne le ferait croire une timide comparaison des éditions et des manuscrits. S'il s'agissait seulement de rectifier, grâce à des manuscrits dont les meilleurs sont antérieurs aux éditions[2], un texte altéré par ces éditions mêmes, le travail serait relativement aisé. Mais nous avons auparavant une tout autre tâche à accomplir. Elle consisterait, non seulement à classer les manuscrits, les dater et, s'il se peut, en établir la généalogie, mais à retrouver les transcriptions qui nous révéleraient un état antérieur à ces mutilations que nous supposons dans la tradition manuscrite elle-même. Or, ces transcriptions lointaines — sauf en un seul cas, que nous fournit le manuscrit de Sanlúcar de Barrameda — ont vraisemblablement disparu. Et l'édition technique de l'avenir ne pourra sans doute

1. Le P. Andrés de la Encarnación observe (*B. N. M.*, ms. 3653, *Previo* nº 4, fº 3 rº), que les mss. partiels sont, dans l'œuvre de Jean de la Croix, généralement plus purs que les mss. qui contiennent une collection d'écrits. Y debo advertir », écrit-il, « por lo que he experimentado : que los egemplares que se hallan en las colecciones de todos sus libros estan por lo regular con menos pureza, aunque no en lo sustancial, en su leccion, que acaso quisieron corregirla, por creer algo antiquado el estilo. Pero los mss. de sus libros particulares estan mas puros por lo comun ; y assi estos deben ser atendidos. »

2. Cf. *B. N. M.*, ms. 3653, *Previo* nº 1, fº 3 vº : fºˢ 6 vº et 7 rº.

apporter ici la lumière définitive. Nous n'avons donc à notre disposition que des manuscrits qui ne sont pas toujours rigoureusement sûrs ; et ce sont les insuffisances que nous y découvrons qui nous imposent l'hypothèse d'une vaste mutilation.

Considérons d'abord la *Montée du Mont Carmel* et la *Nuit obscure*. Nous constatons qu'elles sont toutes deux inachevées et qu'elles s'offrent à nous selon une organisation qui manque de clarté. Le manuscrit d'Alba de Tormes et le manuscrit 6624 de la Biblioteca Nacional de Madrid divisent la *Montée* en quatre livres et font de la *Nuit obscure* le cinquième livre de l'ouvrage. Plan qui, en sa littéralité, ne s'accorde pas avec l'intime constitution de la *Subida*, non plus qu'avec la division en livres et en chapitres [1]. Mais n'est-ce pas là le retour maladroit vers une œuvre plus ample que nous ne retrouvons qu'imparfaitement ? En fait, un passage du chapitre Ier du Livre Ier de la *Subida* dresse un plan synthétique qui nous montre la *Noche oscura* comme un immédiat prolongement de la *Montée*. Le texte nous parle de quatre parties successives, les deux premières étant consacrées à la purgation sensible et spirituelle, les deux dernières, à cette même purgation, mais étudiée selon les voies passives [2]. Un texte de la « Llama », que nous trouvons dans les deux versions, mais que ne nous fournissent pas tous les manuscrits, confirme le passage de la *Montée*. Il y est dit que l'étude technique de la purification des puissances et de la purification substantielle ne sera pas tentée dans la « Vive flamme », puisque le travail a déjà été fait « dans la *Nuit osbcure* de la *Montée du Mont Carmel* » [3]. Si cette

1. Cf. *E. C.*, t. I, p. 15-16.

2. *E. C.*, t. I, p. 36, *Subida, L.* I, cap. 1 : « La primera Noche ó purgación es de la parte sensitiva del alma, de la cual se trata en la presente canción y *se tratará* en la primera parte de este libro. La segunda es de la parte espiritual, de la cual habla la segunda canción que se sigue ; y de ésta también trataremos en la segunda parte cuanto á lo activo ; porque cuanto á lo pasivo, será la tercera y cuarta parte. »
Les mots en italiques sont rétablis par l'*Edición crítica. Sauf indication contraire, toute partie en italiques, dans les citations que nous emprunterons à l'Edition de Tolède, devra être interprétée ainsi.*

3. *E. C.*, t. II, p. 629 et 401, « Llama », commentaire du v. 4 de la str. I, textes A et B : «... porque lo tratamos en la *Noche oscura* de la *Subida del Monte Carmelo.* » Cf. *B. N. M.*, ms. 17950, fo 19 vo, ms. 8795, fo 169, mss. du texte B de la « Llama », lesquels nous donnent le texte en question. Le ms. 6624, ms. du texte A, donne également cette phrase. Le ms. 18160, ms. du texte A, ms. non paginé, écrit : «... de la ql purgaon trate en la explica. cion de la noche escura... » Cp. *B. N. M.*, ms. 3180, B, fo 5 ro et vo, notes du P. Andrés de la Encarnación : «... Pues esto es decir », écrit-il, « que todos estos libros eran un tratado solo. »

allusion est authentique, elle rend très vraisemblable l'hypothèse de l'achèvement de la *Montée* et de la *Nuit obscure* ; elle atteste d'autre part que les deux traités, en dépit des divisions extérieures, ne constituent en réalité qu'une même œuvre [1]. Le passage de la *Montée* eût suffi d'ailleurs à nous convaincre de cette unité fondamentale. Compénétration qui n'empêche pas qu'il ne s'agisse, en un sens métaphysique que nous aurons à découvrir, de deux points de vue. Mais l'union, en tout cas, en est assez forte pour que l'on ne comprenne pas que Jean de la Croix ait pu aborder la *Nuit obscure* sans avoir achevé la *Subida*. Comprendra-t-on davantage l'inachèvement de la *Nuit obscure ?* Et n'est-on pas tenté de supposer que, ici et là, les dernières pages ont été supprimées parce qu'elles conduisaient à des conclusions trop hardies ?

Les notes inédites du P. Andrés de la Encarnación sont, à cet égard, particulièrement précieuses. Comment expliquer, s'y demande-t-on, que nous ayons, en un parfait état d'achèvement, le « Cántico » et la « Llama », et que Jean de la Croix n'ait pas amené jusqu'à leur terme les écrits « les plus substantiels », ceux qu'il entreprenait, ainsi qu'il le dit dans le *Prologue* de la *Montée*, pour obéir à des raisons « de plus universelle nécessité » ? Comment admettre, ajoute Andrés de la Encarnación, que Jean de la Croix ait quitté l'œuvre essentielle pour s'attacher à celle qui n'émanait pas d'une aussi évidente « nécessité » ? [2]

On peut certes répondre que l'argument n'est pas décisif et que les règles de l'inspiration d'un mystique, fût-ce un mystique aussi

1. Le ms. dont fait état le P. Andrés de la Encarnación (cf. *supra*, p. 10, note 4) est nettement désigné par lui *comme un ms. de la Subida*. [Cf. *B.N.M.*, ms. 3653, *Previo* n° 4, f° 2 v°]. Un témoin, le P. Diego de la Encarnación, fait allusion à deux œuvres distinctes : la *Subida* et la *Noche* [cf, *B. N. M.*, ms. 12738, f° 889 r°]. Par contre, le P. Alonso de la Madre de Dios [*B. N. M.*, ms. 12738, f° 931 r°], semble songer, en ce qui concerne les écrits de Jean de la Croix, à deux groupes : la « Noche oscura » et les œuvres lyrico-mystiques. «... Los escriptos q̃ dexo », dit-il, « q̃ llamamos de la noche obscura y otras cançiones espirituales con sus commentos que el dicho nrõ P° fr. Ju° de la Cruz nos dexo escriptos... » Il y aurait donc eu peut-être division, au sens didactique, unité profonde, au sens lyrico-mystique.

2. Cf. *B. N. M.*, ms. 3180, B, f° 7 v° : [on ne voit pas pourquoi Jean de la Croix a abandonné] «... los mas sustanciales, lo de maior importancia, los que emprendio motivado, como el dice en su prologo primero, de causas de mas universal necesidad, que tocaban en extremo en tal materia. Siendo tanto mas importante, y necesaria su doctrina, levantaria la pluma de ellos para emprender otros de necesidad no tanta?... » Cp. *E. C.*, t. I, p. 30, *Subida*, *Prólogo* : « Para escribir ésto me ha movido, no la posibilidad que veo en mí para cosa tan alta y ardua, sino la confianza que en el Señor tengo que ayudará á decir algo, por la mucha necesidad que tienen muchas almas ».

rigoureux que Jean de la Croix, n'ont pas la fixité qui est ici supposée. Mais le même critique nous donne d'autres preuves. Il observe que les dernières lignes de la *Nuit obscure*[1] concernent une strophe complexe[2] et qu'à la prudente lenteur des commentaires antérieurs succède tout à coup une hâte surprenante. Et il n'hésite pas à déclarer que nous avons ici un texte apocryphe[3]. Comment expliquer, se demande-t-il, que l'œuvre s'arrête au moment où les problèmes les plus graves vont être abordés? Comment Jean de la Croix, alors qu'il examine une strophe qui commence de décrire l'union divine, a-t-il pu laisser « en un oubli complet » cinq autres strophes qui s'y rapportent également? « Terminer là le texte, sans insinuer pourquoi il n'explique pas les cinq autres strophes, je ne puis me persuader que le saint le fit de propos délibéré »[4]. Comment ne nous avertit-il pas qu'il se décide à clore, alors qu'il le fait dans la « Llama » et avoue que ce qu'il aurait à exprimer est indicible ?[5] « Penser qu'il se lassa », écrit le P. Andrés de la Encarnación, « ou qu'il ne voulut pas accomplir ce qui fut promis est faire injure à une telle plume »[6]. Il y a plus : et Andrés de la Encarnación note avec profondeur que Jean de la Croix n'a nulle part abordé le problème essentiel, celui qui domine, nous le sentons, toute sa pensée. Il n'a jamais scruté l'union, telle qu'elle se réalise par « la notion universelle et confuse, c'est-à-dire par la foi »[7]. La *Montée du Mont Carmel* étudie le chemin qui mène à l'union, non l'union[8]. Ni dans le « Cántico », ni dans la « Llama », Jean de la Croix n'examinera l'union ainsi entendue. Et c'est, selon Andrés de la Encarnación,

1. Cf. *E. C.*, t. II, p. 133-134.

2. La strophe III.

3. *B. N. M.*, ms. 3180, B, f° 7 r° : «... y con ser que en las dos precedentes » [canciones] « que tratan de la purg^{n}, se dilato profusam^{to}, en esta va tan de prisa, que es mas que claro indicio no ser suyo el texto. »

4. *B. N. M.*, ms. 3180, B, f° 7 r° «... dexar las demas en sumo olvido, terminar alli el texto, sin insinuar siquiera porque no explica las otras cinco, no me puedo persuadir lo hiciese el sto de proposito... »

5. Cf. Id., *ibid*, et *E. C.*, t. II, p. 678, « Llama », texte A, *sub fin.*

6. *B. N. M.*, ms. 3180, B, f° 7 r° « Pensar que se canso, ó que no quiso cumplir lo prometido, es injuria de tal pluma... »

7. Id., *id.*, f° 6, v° : [Que Jean de la Croix, au chapitre XXIV du Livre II de la *Subida*] « nos asegura avia de decirnos *ex profeso* como se hace la divina union mediante la noticia universal, y confusa, que es la Fe ; esto no lo vemos alli ; pues aunque a punto se hacia la union, no dixo como, ni por que medio, ni en que consistia... »

8. Id., *ibid.*

un clair indice que Jean de la Croix l'a déjà fait ailleurs[1]. Problème toujours annoncé, jamais traité. Et, conclut avec force Andrés de la Encarnación, « ce secret reste toujours un secret qui ne nous est pas livré; et sans doute est-il grand; puisqu'il est l'ultime fin de tous les plus secrets écrits du Saint »[2].

On devine à quelle interprétation des faits nous veut conduire le P. Andrés de la Encarnación. Et ce n'est pas par hasard qu'il suppose ailleurs que Jean de la Croix a lui-même interdit aux copistes d'aller au delà de la strophe II de la *Noche* ou d'achever la transcription du Livre III de la *Subida*[3]. Hypothèse que seul un document sûr pourrait confirmer. Mais, que ce soit Jean de la Croix lui-même qui ait mutilé sa pensée ou que d'autres, après sa mort, se soient chargés de la sinistre besogne, nous sommes de plus en plus acculés à une stricte alternative : ou bien Jean de la Croix a troublé d'une défaillance son ardeur créatrice et, par deux fois, exactement à l'heure où ses plus chères notions allaient être approfondies en elles-mêmes, a soudain renoncé à sa tâche, ou bien la hardiesse de ses vues nous prive de son œuvre véritable. Le double inachèvement de la *Montée du Mont Carmel* et de la *Nuit obscure* est suspect. Par surcroît, sommes-nous sûrs de retrouver, même dans les parties qui nous sont transmises, toutes les articulations de la *Montée*?[4] Les deux chapitres par lesquels se termine — dans quelques manuscrits du moins[5] — le texte de la *Montée,* et que l'édition de Tolède nous restitue[6], nous rendent en quelque sorte sensibles les altérations dont a dû souffrir la *Montée du Mont Carmel.* Ils reproduisent, avec de nombreuses variantes de détail, une lettre datée du 14 avril 1589[7]; les dernières lignes du deuxième chapitre ne font pas partie de la lettre. — Dans ces lignes finales, de même que dans le texte entier des deux chapitres, on discerne nettement la manière de Jean de la Croix. A quelle hypothèse nous rallier dès lors? Jean de la Croix a-t-il lui-même tiré de son traité le texte d'une lettre

1. Id., *ibid.*

2. *B. N. M.*, ms. 3180, B, f° 7 r° : «... Luego nos resta aun este secreto grande por saber; y sin duda es grande; pues es el fin ultimo de todos los secretissimos escritos del sto..; »

3. *B. N. M.*, mss. 13482, C., n° 13.

4. *B. N. M.*, ms. 3180, B, f°s 5 et 6.

5. Cf. *E. C.*, t. I, p. 402, note 1.

6. Cf. Id., t. I, p. 402-407, et p. 402, note 1.

7. Cf. Id., t. III, p. 91-95.

de direction ?[1] A-t-on, au contraire, extrait de la lettre la matière de deux chapitres? La lettre, enfin, est-elle apocryphe? En l'absence de tout manuscrit autographe, il est impossible de conclure. Mais nous assistons, en tout cas, à un travail de déformation. En effet, les chapitres dont il est question ne sont pas, dans l'état actuel du texte, la suite logique de ceux qui les précèdent immédiatement[2]. Si donc nous avons ainsi en face de nous un fragment authentiquement contenu dans la *Montée du Mont Carmel*, nous sommes amenés à constater une lacune antérieure — et une lacune ultérieure nous apparaît comme probable. S'il s'agit d'un fragment, artificiellement extrait d'une lettre sûre, nous pouvons surprendre une entreprise mensongère. De toute façon, l'hypothèse de la mutilation s'impose à nous. Habituons-nous à cette vision d'un paysage dévasté. L'œuvre de Jean de la Croix prend ainsi dès maintenant une allure dramatique, que nous ne devrons jamais éloigner de notre regard.

Ces conclusions seront-elles ébranlées par les données concernant le texte du « Cántico » et le texte de la « Llama »? Nous aurons, cette fois, devant nous, des œuvres achevées, mais selon deux versions différentes. S'agira-t-il de deux moments de la pensée de Jean de la Croix? Nous ne pourrons répondre affirmativement à une telle question que si la confrontation des deux rédactions manifeste, pour le « Cántico » comme pour la « Llama », et d'un état A à un état B, un travail intérieur. Problème délicat, que nous nous poserons d'abord à l'égard du « Cántico », parce que des documents d'ordre historique nous permettront de nous orienter avec sûreté et que de tels documents nous feront au contraire entièrement défaut lorsque nous examinerons le texte de la « Llama ».

Le « Cantique spirituel » nous est connu par deux rédactions manuscrites d'inégale étendue et de constitution différente. La rédaction la plus brève, dont l'authenticité est assurée par les corrections autographes du manuscrit de Sanlúcar de Barrameda, nous apporte trente-neuf strophes, ordonnées suivant un plan et commentées selon une méthode, que nous ne retrouverons plus dans le texte le plus développé. Le frontispice du manuscrit atteste que l'œuvre est écrite sur la demande de la Mère Anne de

1. Cf. *E. C*,, t. III, p. 91, note 1 et t. II, p. X
2. Cf. Id., t. I, p. 408-409.

Jésus[1], celle-là même qui introduira le Carmel réformé en France[2]. Longtemps inédit, le « Cántico » paraît à Bruxelles en 1627[3], alors que la Mère Anne de Jésus est morte déjà depuis six ans[4], mais dans le milieu même où elle a vécu et, on peut le supposer, d'après les manuscrits qu'elle a eus elle-même en sa possession : l'édition reproduit le plan du manuscrit de Sanlúcar de Barrameda. D'autre part, une traduction française, *parue dès 1622*, c'est-à-dire à une époque où le « Cantique spirituel » était encore inédit, est publiée par René Gaultier[5], compagnon de Jean de Quintanadoine de Brétigny, puis de Bérulle, et l'un de ceux qui avaient été désignés pour aller chercher en Espagne les Religieuses fondatrices du Carmel français. Cette traduction se conforme également au plan du manuscrit de Sanlúcar de Barrameda et il n'est pas douteux que ce ne soit sur les données fournies par le groupe constitué autour d'Anne de Jésus qu'elle est elle-même établie. Tel est l'enseignement que nous lègue le milieu térésien. Anne de Jésus et les Carmélites qui l'accompagnent ne répandent qu'un seul texte du « Cántico ». Ce texte est celui-là même dont l'authenticité est confirmée par les annotations du manuscrit de Sanlúcar. Il n'est nulle part fait allusion à un deuxième état du texte.

Mais une tout autre tradition s'élabore, dont il nous est donné de surprendre les origines. En 1627, c'est-à-dire l'année même où paraissait l'édition de Bruxelles, l'on publie, à Rome, une tra-

1. On lit sur le frontispice du ms. : «... a peticion de la madre Anna de Jesus, priora de las descalças en sant Joseph de Granada... » Cf. *E. C.*, t. II, p. 491.

2. Pour toutes les questions concernant l'établissement des Carmélites espagnoles en France et dans les Pays-Bas, il faut renvoyer au *Mémoire sur la Fondation, le gouvernement et l'observance des Carmélites Déchaussées, publié par les soins des Carmélites du Premier monastère à Paris*, 2 vol. in-8°, Reims, 1894. Cet ouvrage n'est pas dans le commerce. Je remercie profondément les Carmélites du Premier monastère de Paris de m'avoir permis de le consulter. Cf. aussi M. Rousseau ; *Le premier monastère des Carmélites en France* ap. *Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris*, t. XLIV, 1917. — On trouvera, au t. II de l'*Histoire littéraire du Sentiment Religieux en France* de M. Henri Bremond, Paris, 1916, des pages brillantes sur le Carmel français en ses premières phases.

3. Cf. *Declaracion de las canciones... Por el Venerable Padre Fray Iuan de la Cruz...* En Bruselas... 1627.

4. Anne de Jésus meurt le 4 mars 1621.

5. Cf. *Cantique d'amour divin entre Jésus-Christ et l'Ame Dévote, composé en espagnol par le B. Père Jean de la Croix... traduit par M. René Gaultier...* Paris, 1622.

duction italienne des œuvres de saint Jean de la Croix [1]. Le volume contient une traduction du « Cantique spirituel », à une époque où le texte espagnol n'en a pas encore été imprimé. En effet, l'approbation de la traduction italienne est du 9 décembre 1626, alors que l'approbation de l'édition de Bruxelles est du 8 février 1627. Et, puisque l'auteur de la traduction italienne nous apporte, pour le poème du « Cántico », de même que pour les poèmes de la « Noche » et de la « Llama », le texte espagnol, en même temps que la version qu'il nous en propose, on peut dire que c'est à Rome, en 1627, que se publient, pour la première fois, les strophes du « Cántico ». Ces strophes nous sont présentées dans l'ordre que nous transmettent le manuscrit de Sanlúcar de Barrameda et les manuscrits du même type [2]. Mais, chose singulière, une strophe nouvelle s'y trouve mêlée [3], strophe que nous retrouverons dans le poème qui servira de thème à la rédaction la plus étendue. Cette même modification apparaîtra dans la troisième édition des œuvres, publiée à Madrid en 1630 [4]. Et il est curieux d'observer que l'auteur de l'édition de 1630 signale, parmi les innovations apportées, la publication, en fonction du manuscrit autographe, du « Cantique spirituel » [5].

Comment expliquer qu'une édition, qui se déclare fondée sur les manuscrits originaux, reproduise le poème, tel qu'il est disposé dans le manusurit de Sanlúcar de Barrameda et les manuscrits de même catégorie, c'est-à-dire dans le texte que, pour plus de clarté, nous appellerons le texte A, et introduise une strophe, que nous ne rencontrerons que dans les manuscrits du texte le

1. Cf. *Opere spiritvali che condvcono l'Anima alla Perfetta Vnione con Dio, composte dal Ven. P. F. Giovanni della Croce.., tradotte dalla spagnuola in questa nostra Lingua Italiana dal P. Fr. Alessandro di S. Franscesco...* In Roma... MDCXXVII.

2. Cf., outre le ms. de Sanlúcar de Barrameda : le ms. des Carmélites Déchaussées de Loeches, le ms. du Sacro-Monte de Grenade, le ms. des Carmélites Déchaussées de Bujalance, le ms. des Carmélites Déchaussées de Valladolid, les mss. 8654 et 7895 de la Biblioteca Nacional de Madrid.

3. Le P. Gerardo de San Juan de la Cruz écrit à tort, *E. C.*, t. II, p. 145, que cette strophe est introduite, pour la première fois, dans les éditions de Jean de la Croix, lors de l'éd. de 1630.

4. Cf. *Obras del Venerable i mistico Dotor F. Joan de la Cruz...* Madrid, 1630.

5. Edition précitée, Introduction du P. Gerónimo de San José : «... En la cual » [l'édition nouvelle] « particularmente se han hecho dos cosas : la una, añadir un nuevo libro a los demas ya impresos en España, que es el de las canciones, que comiençan : *Adonde te escondiste.* La otra, ajustar asi este, como los antes impresos, a sus propios originales, escritos de letra del mismo venerable autor... »

plus étendu, ou manuscrits du texte B ?[1] Dira-t-on que cette édition de 1630 imite de façon passive la traduction italienne de 1627 et, plus précisément, la recension espagnole inconnue qui a préparé la traduction ? Mais où les rédacteurs de cette recension ont-ils trouvé les manuscrits qui les autorisaient à introduire une strophe nouvelle ? On ne résout pas la question en disant que le texte fut emprunté à des manuscrits du type B par des éditeurs qui voulaient cependant être fidèles à l'état A. Car comment justifier un tel mélange ? Et il est permis de faire appel à une hypothèse d'une autre nature, que bien des faits nous amènent à regarder comme valable.

La strophe nouvelle — onzième strophe du texte B — qu'insinue l'édition de Rome (1627)[2], nous est donnée selon une leçon que nous ne trouverons pas exactement dans le texte B lui-même. Nous lisons en effet dans les diverses éditions qui précèdent l'établissement du texte B :

Descubre tu presencia,
Y máteme tu vista y hermosura ;
Mira que la dolencia
De amor no bien se cura
Sino con la presencia y la figura[3].

Le texte B lira ainsi le quatrième vers :

De amor que no se cura[4].

Considérons maintenant la strophe elle-même. Elle ne ressemble pas intimement aux autres strophes du « Cántico ». Les mots abstraits y abondent : présence, figure, vue, beauté. D'autre part, il est étrange que certains éléments du commentaire de la

1. Les mss. du texte B sont, outre le ms. de Jaén, le ms. des Carmes Déchaussés de Burgos, les mss. 12411, 9492, 18160, de la Biblioteca Nacional de Madrid, le ms. d'Alba de Tormes, le ms. 6624 de la Biblioteca Nacional de Madrid. L'étude technique des mss. du texte B n'est pas faite. Il importerait de classer ces divers mss, et, s'il est possible, de les dater. Le P. Gerardo de San Juan de la Cruz écrit (*E. C.*, t. II, p. 144) qu'ils sont « presque tous du XVIe siècle » («... casi todos del siglo XVI. ») Mais il ne nous indique pas sur quelles données il se fonde.

2. Cf. Trad. italienne citée, p. 388.

3. Découvre ta présence — Et que me tuent ta vie et ta beauté ; — Songe que la souffrance — D'amour bien ne se guérit — Que par la présence et la figure ».

4. Cf. Ed. de Séville, 1703, p. 274, et *E. C.*, t. II, p. 164.

strophe VI aient servi à constituer la strophe XI. Nous lisons en effet dans le commentaire de la strophe VI : « y como ve no hay cosa que la pueda curar su dolencia sino la vista y la presencia de su Amado » — « et comme » [l'Ame] « voit qu'il n'y a chose qui la puisse guérir de sa souffrance, sinon la vue et la présence de son Aimé »[1] — mots qui se retrouvent presque identiques dans le tissu même de la strophe XI :

Mira que la dolencia
De amor no bien se cura
Sino con la presencia y la figura[2].

L'élan de la strophe VI :

¡Ay quién podrá sanarme!
Acaba de entregarte ya de vero,
No quieras enviarme
De hoy más ya mensajero
Que no saben decirme lo que quiero[3],

élan que prolongeaient les strophes VII, VIII, IX et X, s'affaiblit, tout en s'exaltant par artifice, en une strophe qui devrait déjà traduire, au contraire, un paroxysme. Il est permis de se demander, dès lors, si la strophe nouvelle et le commentaire qui s'y ajoute n'ont pas été, pour les éditeurs de 1627 et 1630, un premier essai de modification du texte primitif. Une confrontation des éditions de Rome (1627) et de Madrid (1630) avec l'édition de Bruxelles (1627), d'une part, et avec la future édition du texte B, laquelle n'apparaîtra qu'en 1703, d'autre part[4], confirmerait singulièrement cette hypothèse[5]. Elle montrerait, en effet, s'insinuant dans le plan A lui-même, et des modifications qui constituent un état *b*, distinct et de A et de B, et des variantes de détail qui se retrouveront plus tard dans le texte B[6]. N'est-ce pas parce que le

1. *E. C.*, t. II, p. 515, texte A. Cp. Id., t. II, p. 198, texte B : « Y como ve que no hay cosa que pueda curar su dolencia sino la presencia y vista de su amado... »

2. Texte des éd. de 1627 (Roma) et 1630.

3. « Cántico », str. VI, « Ah! qui me pourra guérir! — Achève de te livrer vraiment — Veuille ne plus m'envoyer — Désormais de messagers — Qui ne savent me dire ce que je veux. »

4. Voir à l'*Appendice*, la Bibliographie des éditions.

5. A cette confrontation devrait se joindre une étude comparative des mss. du texte B.

6. On trouvera une minutieuse analyse de cette question dans le remar-

texte B — qu'il fût, à cette époque, en voie d'élaboration ou déjà élaboré — n'était, en tout cas, nullement considéré comme ayant été composé par Jean de la Croix? Car, s'il en eût été autrement, comment expliquerait-on que les éditeurs eussent emprunté telle ou telle donnée fragmentaire à un texte qu'ils supposaient définitif, mais eussent laissé dans l'ombre ce texte même? Bref, le problème de l'authenticité du texte B ne peut point ne pas se poser pour nous.

Il importe d'examiner d'abord une inscription signée, que nous trouvons au seuil du manuscrit de Sanlúcar de Barrameda[1], et dont l'interprétation n'est pas claire. « Este libro », y lisons-nous, « es el borrador de q̄ y a se saco en limpio — Fr. Juº de la † — Ce livre est le brouillon d'après lequel a été établie la mise au net — Fr. Juan de la Cruz[2]. » De cette inscription on faisait sans doute autrefois quelque mystère, puisque le P. Andrés de la Encarnación, avant d'avoir vu le manuscrit lui-même, et alors qu'il ne le connaissait que par des indications qui lui avaient été transmises, établissait une distinction entre les annotations et l'inscription. Les annotations lui avaient été signalées comme authentiques, mais l'inscription, semble-t-il, n'avait pas été jugée de la même manière. Et Andrés de la Encarnación conclut à la nécessité de vérifier la chose, de déterminer également comment les Religieuses de Sanlúcar de Barrameda ont eu possession du manuscrit[3]. Les questions que posait Andrés de la Encarnación furent-elles résolues pleinement pour lui plus tard? Nul doute, en tout cas, qu'il n'ait considéré, après l'avoir étudié lui-même, le manuscrit de Sanlúcar comme authentique, tant pour les notes marginales ou interlinéaires que pour l'inscription du frontispice.

quable travail de Dom Ph. Chevallier : *Le Cantique spirituel de Saint Jean de la Croix a-t-il été interpolé* ? [*Bulletin Hispanique*, octobre-décembre 1922, p. 307-342].

1. On en verra un exact fac-similé ap. *E. C.*, t. II, p. 491 et ap. *Autógrafos*, éd. citée, p. 90.

2. Cf. Archives du monastère des Carmélites Déchaussées de Sanlúcar de Barrameda.

3. Cf. *B. N. M.*, ms. 13482, C, N. 46 : « En nras Religiosas de Barrameda ay un tomito en 8º dorado por la superficie del canto ; es la esplicacion de las canciones de n. s. P. ; tiene al principio despues del titulo esta avdertencia — este libro es el borrador... dicen tiene añadido entre renglones, al principio de algunos parrafos, y a la margen muchas cosas cuya letra conviene con la de una firma del sto. *No advierten esto de la primera nota, y es necesario aberiguarlo, como tambien de donde, o como ubieron las religiosas aquel libro*... » Non souligné dans le ms.

Les feuillets qu'il rédigea sur ce point, et qui sont insérés dans le manuscrit de Sanlúcar lui-même, attestent une adhésion à laquelle ne se mêle nulle réticence[1]. Des remarques inédites, que conserve la Bibliothèque Nationale de Madrid, montrent chez lui la même conviction[2]. Et il supposera judicieusement que Jean de la Croix rédigea l'inscription après avoir achevé le texte B, pour conférer néanmoins une valeur au texte A[3]. Le lien du texte A au texte B n'est-il, dès lors, assuré par le manuscrit de Sanlúcar lui-même ?

Bien des objections pourtant nous assaillent. Il est étrange qu'un écrivain, dont le détachement est sans limite, et qui ne nous dit jamais rien de lui-même, éprouve soudain le besoin de nous renseigner sur la nature d'un manuscrit. On peut répondre, il est vrai, que des notes du même genre nous ont peut-être été ravies. Comment expliquer, d'autre part, que Jean de la Croix se serve du terme ambigu de « borrador » ? Désigne-t-il, par là, les pages corrigées que le copiste va de nouveau transcrire ? Mais pourquoi appeler « borrador » une copie soignée, et pourquoi cette copie elle-même, une fois rectifiée, n'est-elle pas définitive ? Jean de la Croix veut-il parler, au contraire, en se référant aux annotations marginales, de l'esquisse d'un texte renouvelé ? Pourquoi dire, alors, que « l'on a tiré au net » un texte qui, en fait, n'est pas entièrement compris dans le « borrador » en question mais est, en définitive, élaboré ailleurs ? Il est, en vérité, difficile d'admettre, avec le P. Andrés de la Encarnación, que Jean de la Croix emploie le mot « borrador » « avec grande propriété »[4].

Une dernière objection, que seuls des arguments d'ordre technique pourraient rendre décisive, mais que nous ne pouvons

1. Cf. Archives du Monastère des Carmélites Déchaussées de Sanlúcar de Barramedà ; pièce datée du 3 juin 1757.

2. Cf. *B. N. M.*, ms. 13482, C., N. 69.

3. Cf. *B. N. M.*, ms. 13482, C,, N. 69 ; «... se advierte que la nota que se puso al principio por el Sto se escrivio con precision terminado ya el segundo trabajo de la ultima explicacion : esta expreso en aquellas palabras : *ya se saco en limpio.* De lo que se saca que qdo et Sto no quemo este borrador, le estimo aun en presencia del 2o trabàjo, y que aunque se vean opuestas, o por lo menos diversas Inteligencias del verso unas y otras le son adaptables ; ni parece que en su estimacion quiso dexase de correr la escritura primera, por haverse ya hecho la segunda ; por lo que no sería contra su intencion que corriesen las dos... »

4. Cf. *B. N. M.*, ms. 13482, C, N. 69 ; «... Llamo el Sto borrador a este escrito ya actuado de sus nuevas adiciones, y con grande propiedad, pues fue este el que tubo presente, el que le recordo los nuevos pensamientos, y finalmte el que traslado acreciendole mas quando segunda vez trabajo esta celebre explicacion... »

pas ne point formuler dès maintenant, nous amènerait à nous demander si l'inscription liminaire est indiscutablement authentique [1]. Dira-t-on que la forme des lettres est bien celle que nous observons dans les manuscrits autographes ? S'agit-il pourtant de signes qui nous interdisent d'y supposer le travail d'un faussaire ? La signature, trop appliquée, trop lente, ne ressemble pas pleinement aux signatures que nous possédons [2]. Celles-ci sont, il est vrai, de types divers et il est, dès lors, malaisé de conclure. Pourtant, on remarquera que la boucle supérieure du J de « Ju° » ne se retrouve dans aucune des signatures de Jean de la Croix. Tous les « J » y ont le trait supérieur horizontal ou infléchi [3] ; quelques-uns sont dépourvus de tout trait supérieur [4] ; nul d'entre eux ne nous offre une boucle comparable à celle que nous voyons dans le manuscrit de Sanlúcar de Barrameda. Certes, si tout nous amenait à justifier l'authenticité du texte B, nous devrions reculer devant l'hypothèse d'un faux ; mais si, au contraire, l'analyse comparative des deux états du texte allait nous conduire vers une solution moins limpide, le doute que nous inspire l'examen d'une signature nous aiderait peut-être à mieux comprendre un vaste plan de déformation.

Répondrons-nous, il est vrai, que nous ne voyons pas pourquoi on n'aurait pas, dans l'hypothèse d'un texte B apocryphe, détruit le manuscrit de Sanlúcar de Barrameda et, par suite, les annotations autographes qui assuraient la valeur du texte A ? Mais c'est qu'il fallait, au contraire, justifier les enrichissements qui avaient été apportés à la rédaction primitive et que, d'autre part, l'édition de Bruxelles de 1627, ainsi que la traduction française de 1622, montraient trop nettement que le milieu térésien n'avait connu que le texte A [5].

1. Cf. le ms. lui-même, au monastère des Carmélites Déchaussées de Sanlúcar de Barrameda, et les fac-similés cités.

2. La signature qui nous paraît le plus proche de la signature du ms. de Sanlúcar nous est fournie par une pièce documentaire, conservée chez les Carmélites Déchaussées de Valencia, et reproduite ap. *Autógrafos*, éd. citée, p, 86.

3. Cf. *Autógrafos*, éd. citée, p. 48, 56, 60, 64, 70, 72, 76, 80, 82.

4. Cf. Id, p. 52, 86.

5. Le P. Andrés de la Encarnación admet [*B. N. M.*, ms. 13482, C. N., 69], que la Mère Anne de Jésus n'a pas eu connaissance du texte B. S'il en eût été autrement, c'est le texte B, que le P. Andrés de la Encarnación juge nettement supérieur, qui eût été publié dans l'éd de Bruxelles, «... Reflexiono que la V. Ana de Jesus imprimio en Bruselas el Libro segun se escrivio la primera vez... de lo que se infiere que no vio la 2ª escritura ; pues a haverla visto siendo tanto mas excelente, esta huviera publicado. Pues si el S^to la escrivio

Demandons-nous maintenant ce que peut nous apprendre une confrontation des deux états du texte. Il semblerait d'abord que rien ne fût plus favorable au texte B. En effet, les annotations marginales autographes du manuscrit de Sanlúcar de Barrameda constituent des thèmes de pensées dont plusieurs se trouvent développés dans le texte B. N'est-ce pas Jean de la Croix lui-même qui pose des problèmes qu'ensuite il prolongera en une œuvre plus vaste ? Soumettons-nous un instant à cette hypothèse. Essayons de nous représenter l'obscure recherche : voici la première rédaction terminée et la transcription soigneusement faite. Jean de la Croix revoit attentivement son ouvrage et corrige les fautes du scribe. Va-t-il se contenter de joindre çà et là quelques lignes aux pages qui ne lui paraîtraient pas assez claires ? Il prend un autre parti, plus réfléchi, plus complexe aussi, et que nous ne pouvons pénétrer qu'à demi. Figurons-nous cette sérieuse et silencieuse méditation : voici que des pensées nouvelles émanent de la lecture même. Il écoute, par exemple, le chant monotone que lui a inspiré le vers final de la strophe XXXIV.

También en soledad de amor herido[1] :

« Porque en haberse el alma quedado á solas de todas las cosas por amor de él, grandemente se enamora él de ella en esa soledad, también como ella se enamoró de él en la soledad, quedándose en ella herida de amor de él, y así él no quiere dejarla sola, sino que él también herido de amor de ella, en la soledad que por él tiene, solo la guía á solas, entregándosele á sí mesmo, cumpliéndole sus deseos, lo cual él no hiciera en ella sino la hubiera hallado en soledad[2] ».

mientras trato con ella, no huviera dexado de mostrarsela ; por esto me persuado, que ò la escrivio en Segovia q^do era alli Prelado y consiliario, o en la Peñuela en los dos meses que precedieron a su muerte, donde se sabe que tambien escrivio... »

Il est invraisemblable qu'Anne de Jésus, dans l'hypothèse d'un texte B authentique, n'ait pas connu (en dépit des persécutions dont elle était accablée) soit durant la vie, soit après la mort de Jean de la Croix, la nouvelle rédaction du « Cántico ». Elle a sûrement été initiée de façon intime à la pensée de son maître spirituel. Et c'est parce qu'elle a défendu l'esprit térésien, et l'être qui le voulait maintenir, qu'elle a elle-même été persécutée (cf. *infra*, Livre II, chapitre III, *Le Carmel Réformé*). Mais cette persécution prend fin en 1594, c'est-à-dire trois ans après la mort de Jean de la Croix. Anne de Jésus quitte l'Espagne en 1604. Peut-on concevoir qu'elle n'ait pas, *durant dix ans*, appris l'existence d'un enrichissement apporté à un texte qui lui était en quelque sorte dédié ?

1. « Et aussi en solitude, d'amour blessé. »

2. *E. C.*, t. II, p. 594, texte A : « Car l'âme étant restée isolée de toutes les

Mélodie tout entière fondée sur le double emploi du mot « soledad » et de l'hispanisme « a solas ». Elle a le rythme lent et la gravité de la solitude. Et Jean de la Croix commente les lignes monochromes en ces mots très simples : « Como aunq̃ el alma goça en compañia apetece soledad [1]. » « Bien que l'âme se réjouisse au milieu d'autres êtres, elle convoite la solitude. » Est-ce là seulement l'écho affaibli d'une musique très douce ? Est-ce la promesse de recherches nouvelles ? Le manuscrit remanié nous offre le déploiement du thème proposé et nous dit l'étrange charme que les amants trouvent à vivre loin de toute créature : « Es extraña esta propiedad que tienen los amados en gustar mucho más de gozarse á solas de toda criatura, que con alguna compañía. Porque, aunque estén juntos, si tienen alguna extraña compañía que haga allí presencia, aunque no hayan de tratar ni de hablar más á excusas de ella que delante de ella, y la misma compañía extraña no hable ni trate nada, basta estar allí para que no se gocen á su sabor. La razón es, porque el amor, como es unidad de dos solos, á solas se quieren communicar ellos [2] »

La deuxième rédaction contient donc l'indiscutable développement du thème proposé. Et, dans dix-sept autres cas [3], nous voyons un nouveau texte s'adapter à des indications marginales

choses par amour de lui, grandement il s'éprend d'elle en cette solitude, tout de même qu'elle s'éprit de lui dans la solitude et de son amour garda la blessure ; et ainsi il ne veut pas l'abandonner seule, mais blessé, lui aussi, d'amour pour elle, dans la solitude qu'elle maintient pour lui, seul il la guide loin de tout, se livrant à elle-même, accomplissant ses désirs, ce qu'il ne ferait en elle, s'il ne l'eût trouvée en solitude. »

1. Ms. de Sanlúcar de Barrameda, ms. non paginé, annotation maginale. Cf. *E. C.*, t. II, p. 594. L'annotation ne se trouve pas, dans le ms., exactement à l'endroit indiqué par le P. Gerardo de la San Juan de la Cruz. Elle n'est pas placée en face du vers :

También en soledad de amor herido

mais à la deuxième ligne du commentaire.

2. *E. C.*, t. II, p. 343, introd. à la str. XXXVI, texte B : « Elle est étrange cette propriété qu'ont les aimés de goûter plus la joie solitaire, loin de toute créature, que toutes celles qu'ils pourraient trouver en une compagnie quelconque. Et, en effet, bien qu'ils soient ensemble, s'ils sentent la présence d'autres êtres, lors même qu'ils n'ont rien à discuter ni à dire plutôt en secret que devant autrui et quand les autres êtres eux-mêmes ne diraient ni ne discuteraient rien, il suffit de cette présence étrangère pour qu'ils ne se réjouissent pas à leur goût. Et c'est parce que l'amour est l'unité de deux êtres seuls que ces deux êtres désirent un entretien solitaire. »

3. Cf. Ms. de Sanlúcar de Barrameda, ms. non paginé, *passim*, et *E. C.*, t. II. p. 546, 553, 560, 566, 570, 571, 577, 578, 579, 586, 594, 596, 597, 600, 601, 605, 606.

qui constituent de la sorte de véritables thèmes de pensée. Mais ces thèmes eux-mêmes se prolongent-ils de manière organique ? Attestent-ils, en leur transformation, l'intervention d'un génie créateur ? L'exemple que nous avons choisi montrait un développement extérieur, non un accroissement par intussusception. Il en serait ainsi de tous ceux que nous y pourrions joindre. Si ingénieuse qu'elle soit, l'utilisation des notes marginales ne nous interdit jamais de supposer qu'un écrivain distinct de Jean de la Croix lui-même ait interprété les thèmes qui s'offraient à lui. Il se peut que Jean de la Croix ait prolongé dans un nouveau texte les annotations marginales de Sanlúcar de Barrameda. Mais l'examen de l'état B ne suffit pas à nous en convaincre.

Revenons maintenant aux annotations elles-mêmes. Regardons-les en leur substance, et non plus en fonction du texte hypothétique qu'elles auraient fait naître. Elles ne sont pas toutes du même type. Ou bien, elles condensent un problème théorique : « Porq̄ el fin de todo es el amor » [1] — « Aunque es uerdad que la gloria consiste en el entendimiēto, el fin del alma es amar » [2]. Ou bien, elles se bornent à un simple mot qui résume toute une discussion possible : « La predestinacion » [3] — « en la fruicio » [4]. Ou bien, elles reproduisent, soit littéralement, soit par voie d'allusion, un thème ou un texte de l'Écriture : « A dos S^s^ » [5]. « Vadam ad montē mirre et ad collem thuris » [6] — « Calculū » [7]. Ou bien, enfin, elles caractérisent, par une formule, un moment du développement lyrico-mystique : « y asi no ay para el alma ya puerta cerrada » [8].

1. Ms. de Sanlúcar de Barrameda, ms. non paginé. Le mot *fin* est rogné par la reliure et il n'y a, en réalité, que « f ». Mais la lecture n'est pas douteuse. Cf. *E. C.*, t. II, p. 601. L'annotation est placée à l'endroit indiqué ap. *E. C.*

2. Id., et *E. C.*, t. II, p. 601. L'annotation se trouve à la deuxième ligne du commentaire des vers :

Alli me monstrarias
Aquello que mi alma pretendia.

3. Id., et *E. C*,, t. II, p. 606. L'annotation « la predestinacion » est nettement placée, dans le ms., en face du vers :

Aquello que me diste el otro dia.

4. Id., et *E. C.*, t. II, p. 606.

5. Ms. de Sanlúcar de Barrameda, ms. non paginé, et *E. C.*, t. II, p. 560 ; c'est-à-dire : « A dos Señores. »

6. Id., et *E. C.*, t. II, p. 596.

7. Id., et *E. C.*, t. II, p. 601.

8. Id., et *E. C.*, t. II, p. 586. Cette annotation, et les quatre précédentes, se trouvent placées, dans le ms., à l'endroit indiqué ap. *E. C.*

Supposons que nous ne sachions rien d'un texte B. Les annotations marginales apparaîtraient seulement comme le prolongement d'une lecture attentive ; nous y verrions la marque d'un travail complexe ; nous y reconnaîtrions un écrivain dédaigneux des solutions rapides et qui se pose, grâce à des notes sévères et sobres, de plus subtils problèmes. Bref, les annotations marginales gardent leur sens, même si nous n'ajoutons rien à ce qu'elles nous livrent.

Il faut examiner d'autres données. Le texte B ne nous apporte pas seulement un prolongement de quelques notes. Un mouvement nouveau l'anime. A partir de la XVe strophe, le plan lyrique est modifié de l'un à l'autre texte [1]. Les dix strophes qui, dans la première rédaction, suivent la XIVe strophe, se retrouvent, dans la rédaction définitive, de la XXIVe à la XXXIIIe. A celui qui lirait le poème du « Cántico » en y voyant seulement une succession de thèmes arbitraires ces transformations, qui n'atteignent jamais l'intime structure des vers, apparaîtraient comme les délicates recherches d'une nouvelle progression d'images et comme les diverses solutions d'un problème musical. Mais Jean de la Croix résume en chacun de ses vocables une nuance affective et un moment d'une expérience. Que l'ordre de toutes ces choses vivantes soit troublé, il n'en peut résulter uniquement une nouvelle qualité esthétique. C'est le développement même des états mystiques qui se conforme, dans l'un et l'autre cas, à des rythmes distincts. Il semble que le plan lyrique du texte B fasse précéder de plus minutieuses purifications l'entrée dans les plus hautes grâces mystiques et discipline plus strictement notre hâte d'obtenir la joyeuse possession. Inversement, le premier texte, secoué d'une ardeur dionysiaque, nous montre l'âme intrépide qui, d'un mouvement indivisible, se dépasse soi-même, dépasse toutes les choses et commence d'atteindre à l'union d'amour [2]. En apparence, pourtant, l'accès à l'union définitive apparaît, dans le texte B, plus tôt que dans le texte A [3].

1. On trouvera ap. *E. C.*, la reproduction du poème du « Cántico », selon les versions A et B.

2. Cf. *E. C.*, t. II, p. 577, commentaire du v. 1 de la str. XXVII, texte A : « ... Y allende de esto, después cuenta haber recibido grandes comunicaciones y muchas visitas de su Amado, en que se ha ido perficionando y enterando en el amor de él, tanto, *que pasando de todas las cosas y de sí mesma*, se entregó á él por unión de amor en desposorio espiritual..... » Non souligné dans le texte.

3. Cf. strophe XXVII, texte A; strophe XXII, texte B.

C'est que la rédaction A combine une irruption hardie dans les premiers états de l'union et les retours aux actions purifiantes. Dans le texte B l'on devine un progrès moins heurté, une union qui, préparée par une purification systématique[1], se poursuit sans qu'il y ait, aussi manifestes que dans la rédaction primitive, des élans, et même des soubresauts, que viennent aussitôt assurer les conjurations des forces hostiles. Par exemple, et par suite de victoires héroïques, le texte A s'attarde à décrire l'apaisement des puissances inférieures et supérieures, lorsque le calme définitif est pourtant déjà conquis. Des lignes telles que celles-ci sont très significatives à cet égard : « Cette strophe a été placée là », nous dit le commentaire de la XXXI[e] strophe du texte A, « pour faire comprendre la paix tranquille et sûre de l'âme en cet état élevé, et non pour que l'on pense que le désir éprouvé par l'âme de voir s'apaiser ces Nymphes pourrait émaner d'un trouble ressenti en un tel état. Les Nymphes, en effet, sont déjà apaisées... et le désir d'un tel apaisement appartient plus à ceux qui vont en progressant ou sont déjà dans le progrès qu'il n'est la marque des parfaits eux-mêmes, chez lesquels les passions et les mouvements ne règnent plus que peu, ou même ne règnent plus en rien »[2]. Ces lignes ont été supprimées dans la deuxième rédaction. Là, en effet, elles n'auraient plus eu de sens, puisque la modification du plan lyrique les eût reportées de la strophe XXXI à la strophe XVIII, c'est-à-dire jusqu'à une phase mystique plus humble, et non encore maîtresse des troubles subtils.

On peut donc dire que les changements introduits dans l'ordre des strophes nous révèlent, non seulement deux architectures différentes, mais aussi deux progrès mystiques qui ne sont pas équivalents. Et il n'est pas impossible de surprendre les moments où, dans la rédaction B, la transformation du plan lyrique a été insuffisamment élaborée.

L'exemple le plus frappant est celui que nous offrent les premières lignes qui sont consacrées au commentaire des vers :

1. Cf. texte B, strophe XVI-XXII.

2. Cf. *E. C.*, t. II, p. 588 : « Esta canción se ha puesto aquí para dar á entender la quieta paz y segura que tiene el alma que llega a este alto estado, no para que se piense, que este deseo que muestra aquí el alma de que se sosieguen estas ninfas, sea porque en este estado molesten, porque ya están sosegadas,... que este deseo más es de los que van aprovechando y de los aprovechados, que de los ya perfectos : en los cuales, poco ú nada reinan las pasiones y movimientos. »

Nuestro lecho florido
De cuevas de leones enlazado[1].
. . . . .

Le texte primitif notait que « dans les deux strophes précédentes » l'Epouse avait « chanté les grâces et les grandeurs de son Aimé »[2]. Cette remarque était normale, puisqu'elle caractérisait exactement en effet les strophes immédiatement antérieures[3]. Mais le texte B, en reproduisant ici servilement le texte A, insère une réflexion dénuée de sens. Car, dans la nouvelle rédaction, les strophes antérieures ne sont plus celles qu'alléguait le texte primitif[4]. Ailleurs, au cours de la XVII[e] strophe, le texte B fait allusion à « la parure, déjà expliquée, des vertus »[5] et c'est à la trentième strophe, seulement, qu'il en sera question ![6] Dans la première version, cette même phrase avait toute sa signification puisqu'elle se référait à un thème développé en un passage antérieur[7]. Il y a, en ces deux cas, des signes d'interpolation. Et, même si nous n'avions d'autres preuves, celles-ci seraient assez fortes pour nous faire hésiter à accepter l'authenticité du texte B.

Et pourtant, nous ne pouvons encore nous orienter vers une solution précise. Il nous faut interroger le commentaire en lui-même et voir comment il se transforme de l'un à l'autre texte.

Les arguments d'ordre strictement littéraire ne semblent pas d'abord devoir être décisifs. Le texte B contient des additions heureuses, et quelques-unes d'entre elles sont d'une vraie beauté; par exemple, le passage qui repousse avec tant de vigueur les grossières objections de ceux qui « pensent ceindre le monde avec

1. Texte A, strophe xv ; texte B, strophe xxiv. I[er] et II[e] vers de la strophe.

2. *E. C.*, t. II, p. 543, texte A, introduction au commentaire de la strophe xv ; « En las dos canciones pasadas ha cantado la Esposa las gracias y grandezas de su Amado. »

3. Il s'agissait des strophes :

Mi Amado las montañas

et :

La Noche sosegada.

4. Cf. str. xxii et xxiii du texte B.

5. Cf. *E. C.*, t. II, p. 258, commentaire du v. 5 de la str. xvii, texte B ; « ... mediante el arreo ya dicho de las virtudes. »

6. Cf. Id., t. II, p. 318, texte B, str. xxx ;

De flores y esmeraldas
. . . . .

7. Cf. Id., t. II, p. 576, texte A, commentaire du vers 5 de la str. xxvi. L'allusion, ici, nous reporte à la strophe xxi.

leurs prédications et œuvres extérieures »[1]. Certaines images sont d'une très fine qualité. On reconnaît un écrivain, lorsque le texte B nous montre l'omnipotence de l'amour abyssal absorbant l'âme en soi avec plus d'efficace et de force que ne fait un torrent de feu pour une goutte de rosée qui vole en s'évanouissant dans l'atmosphère[2]. Inversement, les lourdeurs, les fadeurs ne sont pas absentes du texte A. Mais, un regard plus sévère nous fera percevoir une inégalité esthétique qui ne peut guère être expliquée par les deux attitudes successives d'un même écrivain.

En toute œuvre de premier ordre, on discerne, dès les premiers mots, une sorte de prise de possession. Nulle hésitation, nulle digression mais, au contraire, une adhésion.

La comparaison des deux états du texte est, à cet égard, très instructive. Le début du texte A est strict. Nous venons d'entendre la première strophe. Puis, immédiatement après, ces simples mots : « En esta primera Canción, el alma enamorada del Verbo Hijo de Dios su Esposo, deseando unirse con él por clara y esencial visión, propone sus ansias de amor, querellándose a él de la ausencia. — En cette première strophe, l'âme, éprise du Verbe, Fils de Dieu, son Epoux, désirant s'unir avec lui par claire et essentielle vision, expose ses angoisses d'amour, se plaignant auprès de lui de l'absence[3] ». Le texte B reproduira ces lignes, mais l'auteur — que ce soit ou non Jean de la Croix — jugera qu'elles ne sauraient constituer le commencement d'un ouvrage. Et, avant l'énoncé du premier thème lyrique, un développement, plus oratoire que spirituel, nous accueillera : « Cayendo el alma en la cuenta de lo que está obligada á hacer, viendo que la vida es breve[4], la senda de la vida eterna estrecha[5], que el justo apenas se salva[6], que las cosas del mundo son vanas y engañosas, que

1. Cf. *E. C.*, t. II, p. 313, « Cántico », Introduction au commentaire de la str. XXIX, texte B : « ... Adviertan, pues, aquí los que son muy activos, que piensan ceñir al mundo con sus predicaciones y obras exteriores.., »

2. Cf. *E. C.*, t. II, p. 324-325, « Cántico », Introduction au commentaire de la str. XXXI. texte B : « ... mayormente siendo Dios aquí el principal amante, que con la omnipotencia de su abisal amor absorbe al alma en sí con más eficacia y fuerza que un torrente de fuego á una gota del rocío de la mañana que suele volar resuelta en el aire... »

3. *E. C.*, t, II, p, 501.

4. Job, XIV, 5.

5. Matth., VII, 14.

6. Ire Epître de Pierre, IV, 18.

todo se acaba y falta como el agua que corre[1], el tiempo incierto, la cuenta estrecha, la perdición muy fácil, la salvación muy dificultuosa... — L'âme, comprenant ce qu'elle est obligée de faire, voyant que la vie est brève, le sentier de la vie éternelle, étroit, qu'à peine le juste se sauve-t-il, que les choses du monde sont vaines et trompeuses, que tout s'achève et fait défaut à la façon de l'eau qui court, que le temps est incertain, le compte à rendre rigoureux, la perdition très facile, le salut très difficile... »[2]. Et la phrase continue ainsi, surchargée, approximative, banale. Si c'est Jean de la Croix qui a ainsi modifié ses premières lignes, il a substitué soudain, à l'initiale attaque d'un maître, les fades centons d'un sermonnaire.

Nous retrouvons, au cours du texte B, ce même souci de corriger tout ce qui ressemblerait à une manière trop brusque. A partir de la strophe VII, le texte B nous fait le plus souvent passer d'une strophe à l'autre en nous annonçant ce qui va s'offrir à nous ou en nous résumant ce que nous venons d'entendre. Si maintenant nous nous reportons au texte A, voici de nouveau la brièveté abrupte qui nous avait frappés dès l'origine. Un artifice d'exposition altère, dans le texte B, ce qui doit être un progrès lyrique.

Et l'œuvre prend de la sorte un caractère élémentaire que le texte A ne lui conférait pas. Un « Argumento », que ne nous donnait pas le texte A, nous avertit, au seuil du « Cántico », que le poème nous conduira à travers la voie purgative, la voie illuminative et la voie unitive[3]. Et ce ton didactique, cette banale terminologie ne conviennent guère à un ouvrage dont la contexture est lyrique. Si l'on compare, dans les deux états du texte, le précieux passage où Jean de la Croix, au début de l'exposé du mariage spirituel, résume les questions déjà traitées, on sera frappé — en ce qui concerne le texte B — par l'abondance des termes didactiques ; bien plus, on remarquera que le texte B s'égare dans les termes didactiques eux-mêmes et ne les emploie pas correctement, que le texte A, en revanche, fait surtout appel aux termes concrets. « Es de notar », lisons-nous dans le texte A, « que primero se ejercitó » [l'âme] « en los trabajos y amarguras de la mortificación... y después pasó por las penas y estrechos de amor... Y allende de esto, después cuenta haber recibido grandes comu-

1. L'*E. C.* renvoie ici à II Rois, XIV, 14.
2. *E. C.*, t. II, p. 171, texte B.
3. *E. C.*, t. II, p. 169, texte B.

nicaciones y muchas visitas de su Amado...[1]» — « Il est à noter que » [l'âme] « s'exerça d'abord dans les épreuves et amertumes de la mortification... Et ensuite, elle passa par les peines et les étroits défilés d'amour... Puis, elle raconte avoir reçu de grandes communications et de nombreuses visites de son Aimé... » Le rédacteur du texte B — est-ce Jean de la Croix ? — ne se contente pas d'alléguer les souffrances mystiques; il déclare que l'âme « entre », après la Ve strophe, « dans la vie contemplative »[2]. Mais, négligence singulière, il oublie, ainsi que l'a fait observer Dom Chevallier[3], que, dès la IIIe strophe, l'âme est dite exercer la vie contemplative[4]. D'autre part, il croit nécessaire de désigner par le nom de « voie unitive » la phase où, après le texte A, il nous montre l'âme découvrant les dons de l'Epoux. Voyant enfin, en marge du manuscrit de Sanlúcar de Barrameda, l'annotation « y en la meditación », annotation qui commente le texte, il l'introduit dans la page nouvelle, mais remplace les mots : *y en la meditación* par ceux-ci, qui en diminuent l'extension : *y en la meditación de las cosas espirituales*[5]. Certes, les deux textes s'accommodent de ces métaphores dont nous aurons à marquer l'insuffisance — fiançailles spirituelles, mariage spirituel — mais il n'est pas douteux que le texte B, ici comme en d'autres cas, ne soit plus voisin de l'habituel langage des écoles que ne l'est le texte A. Si Jean de la Croix est l'auteur du texte B, il a — sans parler des incohérences qui se mêlent à la nouvelle rédaction — étrangement figé çà et là sa propre pensée.

Par surcroît, l'audace théorique se trouve diminuée, du texte A au texte B. Par exemple, un changement de mot rendra un passage théologiquement plus correct, mais l'arrachera à une tradition platonicienne qui le constitue peut-être : « comment peux-tu persévérer en cette vie de corps ?... » lisons-nous dans le texte A

1. *E. C.*, t. II. p. 577, texte A, commentaire du vers 1 et de la strophe XXVII.

2. *E. C.*, t. II, p. 278, texte B, commentaire du vers 1 de la strophe XXII : « y después » [après la strophe V] « entra en la vida contemplativa... »

3. Cf. Dom. Ph. Chevallier : *Le Cantique spirituel de saint Jean de la Croix a-t-il été interpolé?* art. cité, p. 337.

4. *E. C.*, t. II, p. 509, texte A, p. 188 et 189, texte B, introd. au commentaire de la strophe III, et commentaire du vers 2.

5. Cf. *E. C.*, t. II, p. 278, commentaire du vers 1 de la strophe XXII, texe B : « ... es de notar que antes que el alma aquí llegue, se ejercita en los trabajos y amarguras de la mortificatión, y en la meditación de las cosas espirituales ... y después entra en la vida contemplatíva, en que pasa por las vías y estrechos de amor ... y demás de esto va por la vía unitiva... »

— ¿ cómo puedes perseverar en esta vida de cuerpo ?[1] — alors que nous trouvons dans le texte B : « en esta vida de *carne* »[2]. Des adjectifs inutiles, qui affadissent et affaiblissent l'idée, sont ajoutés au texte A. « ¿ Cómo todavía puedes perseverar en el cuerpo *tan frágil* ? »[3], lisons-nous dans le texte B, alors que Jean de la Croix n'a pas cru devoir ajouter, dans le texte A, une qualification insignifiante[4]. Quelques lignes plus loin, cette même atténuation se retrouve. Le texte A contenait ces mots : «... quéjase » [l'âme] « porque persevera todavía en vida corporal, porque la impide de vivir de veras donde de veras tiene su vida por esencia y por amor... »[5] — [l'âme] « se plaint parce qu'elle demeure malgré tout en une vie corporelle et ne peut ainsi vivre vraiment où vraiment elle a sa vie par essence et par amour... » A ces termes simples et nets le texte B substitue des lignes surchargées : « ... quéjase y lastímase que pueda tanto une vida tan frágil en cuerpo mortal, que la impida gozar una vida tan fuerte, verdadera y sabrosa como vive en Dios por naturaleza y amor »[6] — [l'âme] « se plaint et se lamente qu'une vie si fragile ait encore tant de puissance en un corps mortel et l'empêche de jouir d'une vie si forte, vraie et savoureuse, telle que celle qu'elle vit en Dieu par nature et par amour ». De même encore, Jean de la Croix avait formulé rigoureusement dans le texte A l'irréductibilité de l'esprit aux sens : « porque la substancia », disait-il, « no se puede comunicar en los sentidos, y así lo que puede caer en sentido no es Dios esencialmente »[7] — « parce que la substance ne se peut communiquer aux sens, et ainsi ce qui peut être saisi par le sens n'est pas Dieu essentiellement ». Et le texte B reprend timidement : « porque la sustancia del espíritu no se puede comunicar al sentido, y todo lo que se comunica al sentido, mayormente en esta vida, no puede ser puro espíritu, por no ser él capaz

1. *E. C.*, t. II, p. 520, Introduction au Commentaire de la strophe VIII, texte A.

2. *E. C.*, t. II, p. 205, texte B : « ¿ cómo puedes perseverar en esta vida de carne... ? » Non souligné dans le texte. Introd. au commentaire de la str. VIII.

3. Id., *ibid.* Non souligné dans le texte.

4. Id., t. II, p. 520, id., *ibid* : « ¿ Cómo todavía puedes perseverar en el cuerpo... ? »

5. *Id.*, t. II, p. 521, texte A, commentaire des deux premiers vers de la strophe VIII.

6. *E.* C., t. II, p. 205, texte B, commentaire des deux premiers vers de la strophe VIII.

7. *E. C.*, t. II, p. 590, texte A, commentaire du vers 3 de la strophe XXXII.

de ello »[1] — « parce que la substance de l'esprit ne se peut communiquer au sens, et tout ce qui se communique au sens, principalement en cette vie, ne peut être pur esprit, car le sens est incapable de comprendre l'esprit ». On voit le texte B recouvrir de termes grossiers un passage où s'exprimait la contemplation en sa pureté : « l'âme qui aime Dieu ne doit réclamer ni espérer de lui autre chose que la perfection de l'amour »[2]. Tel était le langage du texte A. Voici maintenant le lourd prolongement que nous apporte le texte B : « ... l'âme qui aime Dieu ne doit réclamer ni espérer d'autre récompense de ses services quela perfection d'aimer Dieu »[3].

Certaines modifications altèrent les notions elles-mêmes. Et il est difficile d'admettre que Jean de la Croix ait eu pareil dessein. Le texte A, par exemple, nous montre le plus souvent, que les plus hauts états d'union peuvent être obtenus dès cette vie. L'auteur du texte B n'en disconvient pas, mais nous rappelle, avec trop d'insistance, que c'est là seulement une ébauche de la vie de la gloire[4]. De même, un passage qui a une couleur panthéistique est remplacé par une phrase banale. Jean de la Croix disait dans le texte A : « Par *bois* l'âme entend ici Dieu avec toutes les créatures qui résident en lui — Por *soto* entiende aquí á Dios con todas las criaturas que en él están »[5]. Et nous lisons dans le texte B : « Par le bois, dans la mesure où il produit en soi de nombreuses plantes et des animaux, l'âme entend ici Dieu, en tant qu'il crée toutes les créatures et leur donne l'être... Por el soto, por cuanto cría en sí muchas plantas y animales, entiende aquí á Dios en cuanto cría y da ser á todas las criaturas...[6] »

Les arguments d'ordre historique, d'ordre esthétique et d'ordre philosophico-théologique nous conduisent à la même conclusion. Seule la prudence nous peut interdire une affirmation sans

1. Id., t. II, p. 265, texte B, commentaire du vers 3 de la strophe XIX.

2. *E. C.*, t. II, p. 523, texte A, commentaire du vers 5 de la strophe IX : « En lo dicho queda dado á entender cómo el alma que ama á Dios no ha de pretender ni esperar otra cosa de él sino la perfección del amor. »

3. Id., t. II, p. 210, texte B, *loc. cit.* : « ... cómo el alma que ama á Dios no ha de pretender ni esperar otro galardón de sus servicios sino la perfección de amar á Dios. »

4. Cf. Id., t. II, p. 596 et 345, et surtout : p. 602-606 et 354-355.

5. *E. C.*, t. II, p. 609, commentaire du vers 3 de la strophe XXXVIII, texte A.

6. *Id.*, t. II, p. 363, commentaire du vers 3 de la strophe XXXIX, texte B.

nuances. Mais nous ne pouvons guère hésiter qu'entre deux solutions : ou bien Jean de la Croix, brisé par les persécutions[1], affaibli en son audace, a lui-même substitué un texte appauvri à son œuvre véritable ou bien — ce que toutes les données historiques et critiques nous engagent à admettre[2] — la deuxième rédaction du « Cantique spirituel » est un ouvrage apocryphe[3].

Il importe de vérifier, à l'occasion des deux états de la « Llama », les conclusions auxquelles nous venons d'être amenés. Mais nous n'aurons, cette fois, pour nous aider, ni les arguments d'ordre historique, ni la moindre indication d'ordre documentaire. Des transcriptions de copistes nous sont offertes, transcriptions dont l'étude technique n'est pas faite et qui nous présentent deux rédactions différentes[4]. Seule donc la critique interne nous pourrait faire discerner si le texte le plus étendu est le texte définitif ou si, au contraire, le texte le plus condensé nous livre l'œuvre en son achèvement. Mais si nous trouvons, dans l'un des deux textes, en même temps qu'un développement plus ample, des atténuations de pensée ou d'expression, nous aurons le droit de nous

1. Cf. *infra*, livre II, chap. III : *Le Carmel Réformé*.

2. Dom Ph. Chevallier signale à la fin de son étude, article cité, p. 341-342, des mss. que l'on devra confronter avec le texte B. D'après Dom Chevallier, de nombreux passages de l'état B « reproduisent les idées et souvent les formules d'un commentaire des trois principaux poèmes de saint Jean de la Croix, composé par Don Antolinez, de l'ordre des Ermites de Saint-Augustin, mort archevêque de Saint-Jacques de Compostelle le 19 juin 1626. L'impression de ce commentaire, conservé dans les manuscrits 2037, 6895, 7072 et 13505 de la Biblioteca Nacional de Madrid, permettrait à tous d'étudier ce très curieux travail, aux plus heureux de le dater, de justifier son influence et de conclure une fois de plus que la rédaction B est de date plus récente que l'an 1626 » *Id.*, p. 341.
Dom Chevallier ajoute ces lignes curieuses : « Le P. Gerardo a timidement cité en note (t. II, p. 145 et 146) les manuscrits 2037 et 6895 ; les plus complets, les plus intéressants surtout, sont pourtant les deux autres. La préface du manuscrit 13505 notamment laisse voir qu'en 1636, l'ouvrage d'Antolinez sur les poésies de saint Jean de la Croix jouissait d'une meilleure renommée que les écrits du saint eux-mêmes, et qu'un simple copiste prenait le droit de modifier le texte de trois strophes du Cantique, de la cinquième strophe de la Nuit obscure et de la première strophe de la Vive Flamme d'Amour... » [*Id.*, p. 341-342].

3. *Nous nous référerons, á travers tout cet ourage, au texte A.*

4. Mss. des Carmélites Déchaussées de Tolède, du Sacro-Monte de Grenade, des Carmes Déchaussés d'Alba de Tormes, mss. 6624 et 18160 de la Biblioteca Nacional de Madrid : ces divers mss. nous apportent le texte le plus bref. Les mss. des Carmes Déchaussés de Burgos, les mss. 17950 et 8795 de la Biblioteca Nacional de Madrid contiennent le texte le plus développé. Cf. *E. C.*, t. II, p. 618 et 382. Un ms. du texte A, et un ms. du texte B, chez les Carmélites Déchaussées de Cordoue. Cf. *E. C.*, t. II, p. X.

poser à nouveau un problème d'authenticité. Appelons dès maintenant, pour plus de clarté, A, le texte le plus court, et B, le texte le plus étendu.

Certains affadissements d'ordre littéraire sont assez troublants. Alors que la « Llama » du type A dit avec énergie : « persuadiendo al amor que la desate del nudo de esta vida... » — « persuadant l'amour qu'il la détache du nœud de cette vie »[1], le texte B choisit ces termes plats : «... que la desate de la carne mortal » — « qu'il la détache de la chair mortelle »[2]. Une page d'un très bel accent lyrique, faite tout entière d'invocations — et c'est là le ton même du poème de la « Llama »[3] — se trouve brisée, dans le texte B, par les explications qui en retardent l'élan[4].

Des faits plus graves nous arrêtent. Déjà, à travers le texte B du « Cántico », nous avions aperçu le souci de diminuer en quelque sorte l'ardeur mystique et de rappeler le plus souvent possible que les états humains, même les plus hauts, ne sont qu'une très imparfaite image de la vie de gloire. Pensées élémentaires, que nous trouvons également dans les états A des deux textes, mais qui n'y reviennent pourtant pas avec cette fréquence excessive où s'exprime une timidité banale. Prenons par exemple, le beau commentaire du vers 3 de la strophe I :

De mi alma en el más profundo centro.

Et confrontons les données que nous livrent les deux textes. La comparaison sera particulièrement instructive :

Texte *A*	Texte *B*
« El centro del alma Dios es, al cual habiendo ella llegado según *toda* la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación, habrá llegado al último y profundo centro del alma, que será cuando con todas	« El centro del alma es Dios, á el cual cuando ella hubiere llegado según la capacidad de su ser, y según la fuerza de su operación é inclinación, habrá llegado á su último y más profundo centro suyo en Dios; y cuando no

1. *E. C.*, t. II, p. 622, texte A, commentaire du vers 1 de la strophe I.

2. *Id.*, t. II, p. 389, texte B, *id.*

3. Voir ap. *E. C.*, t. II, p. 621, le texte complet du poème de la « Llama ».

4. Cp. *E. C.*, t. II, p. 638-639 et 416-419, commentaire du vers 3 de la strophe II.

sus fuerzas ame y entienda, y goce á Dios; y cuando no llegue á tanto como esto aunque esté en Dios, que es su centro por gracia y por la communicación suya si todavía tiene movimiento para más, y fuerza para más, y no está satisfecha. Aunque está en el centro no en el más profundo, pues puede ir á más. »

ha llegado á tanto como esto, *cual acaece en esta vida mortal, en que no puede llegar el alma á Dios según todas sus fuerzas*, aunque esté en este su centro, que es Dios, por gracia y por la communicación suya, que con ella tiene, por cuanto todavía tiene movimiento y fuerza para más, y no está satisfecha; aunque esté en el centro, no empero en el más profundo, pues puede ir á más profundo de Dios[1]. »

Le premier texte nous dit que l'âme est allée à Dieu « selon *toute* la capacité de son être ». Le second texte, si nous en croyons l'*Edición crítica*, ne contient plus cet adjectif dangereux. Nous y lisons : « selon la capacité de son être. » Le second texte déclare qu'en cette vie l'âme ne peut aller à Dieu « selon toutes ses forces » ; mais le premier texte ne fait ici nulle allusion à une telle limitation. La première rédaction semble nous guider vers le centre *de l'âme* et décrire rigoureusement un mouvement d'introversion. Le second texte ne retient rien de cette subtile nuance. Certes, en apparence, la pensée demeure la même dans les deux versions. Mais, en réalité, le second texte met l'accent sur la vie de gloire, et toute la physionomie de la page s'en trouve changée. De même encore lorsqu'il s'agit de nous faire entrevoir le mouvement qui nous entraîne de plus en plus profondément vers le

1. *E. C.*, t. II, p. 625 et 393; non souligné dans le texte. — *Texte A* : « Le centre de l'âme est Dieu; et, une fois qu'elle est parvenue jusque-là, selon toute la capacité de son être ainsi que selon la force de son opération, l'âme a atteint à l'ultime et profond centre de l'âme, c'est à savoir quand, avec toutes ses forces, elle aime, entend Dieu et jouit de lui ; et, lorsqu'elle ne parvient pas jusque-là, même si elle se trouve en Dieu, qui est son centre par grâce et communication, il suffit qu'elle sente en elle un mouvement et une force qui la poussent encore plus loin, pour n'être pas satisfaite, alors même qu'elle est au centre, et simplement parce qu'il ne s'agit pas du centre le plus profond et qu'elle peut aller plus avant. » 2° *Texte B* : « Le centre de l'âme est Dieu; et, une fois qu'elle est parvenue jusque-là selon la capacité de son être ainsi que selon la force de son opération et de son inclination, l'âme a atteint à son ultime et profond centre en Dieu ; et lorsqu'elle n'est pas parvenue jusque-là, ainsi qu'il arrive en cette vie mortelle où l'âme ne peut arriver à Dieu avec toutes ses forces, même si elle se trouve en son centre qui est Dieu par grâce et par la communication que cette grâce lui confère, dans la mesure où elle sent en elle mouvement et force pour aller plus loin, elle n'est pas satisfaite. Bien qu'elle soit au centre, elle n'est pas au centre le plus profond, puisqu'elle peut aller à de plus grandes profondeurs de Dieu. »

centre intérieur[1], la deuxième rédaction nous dit que l'âme peut aller encore plus profondément en Dieu; mais le premier texte avait dit que l'âme pouvait aller *plus avant* — « á más » —, sans que rien nous désignât le paysage où se déroulerait une telle conquête.

Un second exemple confirmera ces observations. Il importe d'en confronter, cette fois encore les données :

Texte *A*

—

Y así en decir el alma que la llama hiere en el más profundo centro, es decir, que cuanto alcanza la substancia y virtud y fuerza del alma, la hiere; lo cual dice para dar á entender la copiosidad y abundancia de su gloria y deleite, que es tanto mayor y más tierno, cuanto más fuerte y substancialmente está transformada y reconcentrada en Dios. Lo cual es mucho más que en la común unión de amor pasa... porque esta alma, estando ya tan en gloria suave, y la alma que goza de la sola y común unión de amor, son en cierta manera comparadas al fuego de Dios, que dice Isaías, que está en Sión, que significa la Iglesia militante; y al horno de Dios que estaba en Jerusalem... que significa visión de paz..... »

Texte *B*

—

Y así en decir el alma aquí que la llama *de amor* hiere en su más profundo centro, es decir, que cuanto alcanza la sustancia, virtud y fuerza del alma, la hiere y embiste *el Espíritu santo, lo cual dice, no porque quiera dar á entender aquí que sea ésta tan sustancial y enteramente como en la beatifica vista de Dios en la otra vida*..... Y así estas dos maneras, de unión solamente, y de amor y unión con inflamación de amor, son en cierta manera comparadas al fuego de Dios, que dice Isaías, que está en Sión, y al horno de Dios que está en Jerusalém..... que lo uno significa a la Iglesia militante, en que está el fuego de la caridad no en extremo encendido; y la otra significa visión de paz, *que es la triunfante*..... *que aunque esta alma no ha llegado á tanta perfección como está en el cielo*, todavía..... »[2].

1. On verra plus loin : livre IV, chap. IV : *L'Etat théopathique,* ce que Jean de la Croix entend ici par *centre*. Cf. *infra*, p. 686-687.

2. *E. C.*, t. II, p. 626 et 394-396, commentaire du vers 3 de la strophe I. Non souligné dans le texte. — 1° *Texte A* : « Et ainsi, en disant que la flamme blesse au centre le plus profond, l'âme signifie que la flamme la blesse dans la mesure où celle-ci atteint sa propre substance et sa vertu et sa force, et elle dit cela pour donner à entendre la plénitude et l'abondance de sa gloire et de sa jouissance, toutes choses qui sont d'autant plus grandes et tendres que l'âme est elle-même plus fortement et substantiellement transformée et concentrée en Dieu. Tout cela est beaucoup plus fort que ce qui se

Les passages ajoutés par le texte B traduisent une indiscutable insistance à nous rappeler que seule la vie d'outre-tombe nous peut amener à l'union parfaite. Mais n'est-il pas étrange que les additions du nouveau texte rejoignent ici celles que nous offrait la deuxième rédaction du « Cántico » et que le résultat en soit, aussi bien pour le « Cantique spirituel » que pour la « Vive flamme d'Amour » une atténuation de la pensée ?

Il suffira maintenant de relever des modifications de détail qui, jointes à ces divergences fondamentales, prennent une valeur probante. Le symbole de la flamme et du feu, que déjà pourtant le texte A avait si souvent ramené à une comparaison vulgaire[1], a sans doute paru encore trop peu clair au rédacteur du texte B. Nous lisons dans le texte A : « porque conviene saber que esta llama »[2] — « car il convient de savoir que cette flamme... » — Le texte B corrige en disant : « porque conviene saber que esta llama de Dios[3] » — car il convient de savoir que cette flamme de Dieu... » Plus loin, le texte B nous rappelle que cette flamme « est l'Esprit Saint »[4] alors que ce sont choses déjà dites[5] et que le texte A, cette fois, a écrit seulement : « esta llama »[6].

passe en la commune union d'amour... ; car l'âme qui se trouve, à un tel degré, en une gloire suave et l'âme qui jouit de la simple et commune union d'amour, sont en une certaine mesure comparées au feu de Dieu dont parle Isaïe et qui réside à Sion, feu qui signifie l'Eglise militante ; elles sont aussi comparées à la fournaise de Dieu qui se trouvait à Jérusalem et qui signifie vision de paix. » 2° *Texte B* : « Et ainsi, en disant ici que la flamme d'amour la blesse en son centre le plus profond, l'âme signifie que l'Esprit Saint la blesse dans la mesure où il atteint sa propre substance et sa vertu et sa force : et elle dit cela non pour donner à entendre ici que cette flamme atteigne aussi substantiellement et entièrement qu'elle le fera dans la vision béatifique de Dieu, en l'autre vie... Et ainsi, ces deux manières — union seule, amour et union avec embrasement d'amour sont, en une certaine mesure, comparées au feu de Dieu dont parle Isaïe, et qui réside à Sion, et à la fournaise de Dieu qui réside à Jérusalem ; le feu signifie l'Eglise militante dans laquelle le feu de la charité n'est pas enflammé à l'extrême ; et l'autre signifie vision de paix, c'est à savoir l'Eglise triomphante... : et, bien que cette âme n'ait pas atteint à une aussi grande perfection que celle qu'elle trouvera dans le ciel, cependant... »

1. Cf. *infra*, livre III, chap. II : *L'expression lyrique et ses prolongements*.

2. *E. C.*, t. II, p. 627, commentaire du vers 4 de la strophe I.

3. *Id.*, t. II, p. 397, *id.*

4. *E. C.*, t. II, p. 397, commentaire du vers 4 de la strophe I « ..... esta llama, que es el Espíritu Santo... »

5. Cf. Id., t. II, p. 622, texte A, et 389, texte B, commentaire du vers 1 de la strophe I : « Esta llama de amor es el espíritu de su Esposo, que es el Espíritu Santo. »

6. Id., t. II, p. 627.

Dans la page que nous avons reproduite plus haut [1], l'Esprit Saint, de même, se substitue soudain à la flamme [2], à un moment où un tel oubli du thème symbolique n'est nullement exigé par le commentaire. A la fin de l'ouvrage, une addition d'ordre théologique est visiblement destinée à prévenir un contresens possible et à satisfaire la piété moyenne ; mais, en même temps, elle supprime la hautaine originalité de l'œuvre. N'y a-t-il pas un lien, pour Jean de la Croix, entre la notion du salut et la vie mystique ? Nous aurons à nous le demander [3]. Le texte A avait dit : « En otras almas que no han llegado á esta unión, aunque no está desagradado, por cuanto aún no están bien dispuestas para ella, mora secreto en *su alma* » [4] — « En d'autres âmes, qui n'ont pas atteint à cette union, il réside sans déplaisance ; mais, comme ces âmes ne sont pas encore bien préparées à l'union, il demeure en elles secrètement. » Le texte B ajoute avec platitude : « porque en fin están en gracia » [5] — « parce qu'en définitive de telles âmes sont en état de grâce. » Que l'on compare enfin les dernières lignes de l'œuvre dans les deux versions. Le texte A déclare avec force que ce qui désormais devrait être dit est au-dessus de toute langue et de tout sentiment. Et, « dès lors », ajoute Jean de la Croix, « j'abandonne cela ici — y por eso aquí lo dejo » [6]. Tels sont les derniers mots du texte A. Que l'on se reporte maintenant au texte B ; on voit le même aveu d'ineffabilité. Mais pourquoi la sobre et austère conclusion est-elle supprimée ? Pourquoi ne sommes-nous plus avertis d'une brusque fin ? [7]

La confrontation des deux textes de la « Llama » confirme donc les résultats auxquels nous avait conduits l'étude des deux textes du « Cántico ». Il ne s'agit plus cette fois, il est vrai, d'une refonte de l'ouvrage ; seules, des modifications de détail nous arrêtent. Mais nous n'y pourrions reconnaître Jean de la Croix qu'en supposant chez lui un désir d'atténuation dans les concepts, une tendance à l'amplification verbale et, çà et là, un souci de briser même l'élan lyrique.

1. Cf. *supra*, p. 38, colonnes 1 et 2.
2. Id., *ibid.*
3. Cf. *infra*, livre IV, chap. IV ; *L'Etat théopathique*, p. 673-675.
4. *E. C.*, t. II, p. 677, texte A, commentaire du vers 3 de la strophe IV.
5. Cf. Id., t. II, p. 482, *loc. cit.* : « En otras almas que no ham llegado á esta unión, aunque no está desagradado, porque en fin están en gracia... »
6. *E. C.*, t. II, p. 678.
7. *Id.*, t. II, p. 483.

Nous devons dégager de cette enquête toutes les conséquences qu'elle comporte. Non seulement un second état de deux textes doit être présumé apocryphe, mais toute une élaboration doctrinale, étrangère à la volonté de Jean de la Croix, doit être devinée pour l'œuvre total qui nous est transmis. Bref, l'hypothèse qu'il nous était interdit d'approfondir, avant d'avoir examiné les deux états du « Cántico » et de la « Llama », nous apparaît maintenant comme légitime, bien qu'elle ne puisse être prouvée. Nous avons le droit d'estimer que la *Montée du Mont Carmel* et la *Nuit obscure* ne sont vraisemblablement qu'un « état B » dont « l'état A » nous aurait été soigneusement soustrait.

Nous avons ainsi peu à peu discerné le solide appui que nous trouvons dans un manuscrit annoté par Jean de la Croix. Car c'est, en définitive, grâce à ce manuscrit, considéré comme un manuscrit-type, que nous avons pu établir le caractère suspect d'un deuxième état du « Cántico » et, par voie d'analogie, retrouver, en un cas comparable, un même mode de déformation, selon de moindres proportions.

L'interprétation du second fait est, il est vrai, moins aisée que celle du premier. La déformation du « Cántico », si notre hypothèse est fondée, a abouti historiquement à un résultat précis. Le texte A, en effet, à partir du moment où le texte B est publié, c'est-à-dire depuis l'édition de Séville (1703), est pleinement laissé dans l'abandon et l'on assiste à l'élimination d'un ouvrage. Mais comment expliquer, pour ce qui regarde la « Llama », que plusieurs manuscrits soient artificiellement constitués [1] et qu'un tel effort ne conduise pas cependant à la publication du texte remanié ?

L'objection n'est peut-être qu'apparente. Jusqu'à l'édition de Tolède (1912-1914), le texte de la « Llama » n'a été publié que selon l'état A, mais les mutilations introduites ont été si importantes que toutes les timidités des censeurs se trouvaient satisfaites. Il n'en était pas de même du « Cantique spirituel », que l'édition de Bruxelles (1627), grâce à la fidélité du groupe térésien, avait préservé de toute déformation trop grave. Il était dès lors indispensable que toute tentative de mutilation fût fondée

1. Il faut noter que le P. Andrés de la Encarnación considérait [*B. N. M.*, ms. 3653, *Previo n°* 1, F° 3] que le ms. des Carmélites Déchaussées de Séville, *ms. du texte B*, maintenant ms. 17950 de la Biblioteca Nacional de Madrid, était d'une autorité particulière, et avait même vraisemblablement appartenu à Jean de la Croix lui-même. L'étude technique de ce ms. serait donc d'une fondamentale importance.

sur une nouvelle tradition manuscrite. De là, sans doute, le manuscrit de Jaén et les manuscrits du même type, sur lesquels s'appuie l'édition de Séville de 1703. Si bien que nous aboutissons, dans une telle hypothèse, à cette paradoxale conclusion : la seule œuvre de Jean de la Croix que les anciennes éditions officielles aient soumise à l'enseignement des manuscrits est le « Cantique spirituel » du texte B. Mais il n'y a pas à s'étonner de cette docilité aux sources, puisque les mutilations avaient été déjà accomplies, en ce cas, dans les manuscrits eux-mêmes. Le texte A de la « Llama » au contraire, avait été si profondément altéré par les éditions que le besoin de publier un texte B apocryphe ne se faisait pas sentir.

Il importe de marquer cependant que, pour ce qui regarde la « Llama », le problème d'un état B apocryphe ne se pose pas en termes clairs. L'hypothèse d'une déformation, en ce qui concerne le « Cantique spirituel » du type B, nous est garantie par des arguments d'ordre historique et par la constatation que nous pouvons faire d'une croissante infidélité aux données premières. Il n'en est pas ainsi de la « Llama ». Plus encore : les changements que nous notons dans le texte B de la « Llama » atteignent moins fortement la pensée originale que ne le feront, dans les éditions elles-mêmes, les remaniements du texte A. Ne s'agirait-il, dès lors, d'un texte refondu par un Jean de la Croix devenu moins hardi et qu'eût séduit une langue moins sobre ? Nous avons déjà considéré qu'une telle hypothèse, même en ce qui concerne le « Cántico », ne devait pas être entièrement repoussée. Mais il faut tenir compte, dans la difficulté qui nous arrête, des divers courants doctrinaux. Et rien n'empêche qu'il y ait eu, d'une part, des mutilations grossières dans les éditions et, de l'autre, de plus habiles transformations dans les manuscrits.

De toute manière, il est de la plus élémentaire prudence de chercher, pour la « Llama » comme pour le « Cántico », nos références dans les états A[1]. — Demandons-nous maintenant si, pour la *Montée du Mont Carmel*, la *Nuit obscure*, le texte A du « Cántico » et le texte A de la « Llama », les corrections que nous obtenons grâce à la confrontation des manuscrits et des éditions prennent une signification théorique.

1. Le P. Gerardo de San Juan de la Cruz, qui ne doute point que les états B du « Cántico » et de la « Llama » ne soient authentiques, les a placés au premier rang, au t. II, de son *Edición critica* (p. 159-483), publiant en petits caractères les états A (*Id.*, t. II, p, 493-678). Sur ce point, son travail est à refaire entièrement.

IV

En ce qui concerne « le Cántico » du type A, nous revenons ainsi simplement aux données de l'édition de Bruxelles (1627), données que nous pouvons vérifier grâce au manuscrit de Sanlúcar de Barrameda [1]. Nous n'avons pas les mêmes garanties pour les autres œuvres et ne sommes aidés, à leur endroit, ni par un manuscrit-type, ni par une édition ancienne qui ait chance d'avoir conservé les éléments sûrs. Pourtant, nous devons, maintenant que nous avons discerné les déviations de la tradition manuscrite, nous accommoder de ce qui nous est laissé. Il s'agit d'un terrain solide. Nous avons, d'un côté, les éditions antérieures à l'*Edición crítica*, éditions où se devine le souci de diminuer l'audace d'une doctrine et, d'autre part, des manuscrits qui, en dépit des variantes de détail, s'accordent dans les passages mêmes que ces éditions ont faussés. Si nous regardons la « Llama » du type A, la *Noche oscura*, la *Subida*, les divergences des éditions ordinaires et des manuscrits sont telles que c'est à une véritable restitution que nous conduit l'examen des faits. Restitution qui est déjà partiellement accomplie par l'Edition du P. Gerardo de San Juan de la Cruz [2] et qui, si imparfaite qu'elle soit encore, doit être considérée comme nous ayant fait entrevoir un Jean de la Croix dont nous ignorions la grandeur [3].

1. Il y faut ajouter les remarques inédites du P. Andrés de la Encarnación, *B. N. M.*, Ms. 13482, C. N. 70. Le P. Gerardo de San Juan de la Cruz déclare avoir suivi, dans l'établissement du texte A, le ms. de Sanlúcar de Barrameda. Cf. *E. C.*, t. II, p. 490. Une confrontation de l'édition de Bruxelles et du manuscrit de Sanlúcar serait très utile.

2. Cf. *E. C.*, t. I, p. 3-407 (texte de la *Subida*) ; t. II, p. 1-134 (texte de la *Noche oscura*), p. 619-678 (texte A de la « Llama »).

3. Seule, l'édition critique de l'avenir nous pourra apporter une réalisation. L'édition de P. Gerardo de San Juan de la Cruz nous rend, en ses grandes lignes, la pensée de Jean de la Croix. Mais, outre qu'elle accueille sans réserves, pour le « Cántico » et la « Llama », une deuxième rédaction qui nous a paru apocryphe, elle ne nous donne pas toujours les leçons que les manuscrits nous permettraient d'édifier. Elle ne nous indique pas, en des cas où de telles références s'imposeraient, les variantes entre lesquelles nous sommes amenés à hésiter. En définitive, le texte n'est pas établi dans le détail, s'il est, d'une façon générale, — et en laissant de côté le problème des écrits apocryphes, — restitué dans l'ensemble.
Prenons l'exemple de la *Noche oscura*. Le P. Gerardo de San Jean de la Cruz écrit que le ms. 3446 de la Biblioteca Nacional de Madrid est « le plus correct » de tous ceux qu'il a consultés (« ... el más correcto de todos los traslados que conozco », *E. C.*, t. II, p. xx). Nous lisons dans ce ms. 3446,

Les éditeurs de la « Llama » ont, jusqu'à l'*Edición crítica*, complètement négligé le texte B, Mais, si graves ont été les altérations qu'ils ont fait subir au texte A, qu'Andrés de la Encarnación voyait, dans le traité ainsi publié, une œuvre que saint Jean

ms. non paginé : « ... para allegar a esta alta y *dichosa union* con Díos... » Le P. Gerardo de San Juan de la Cruz écrit, *E. C.*, t. II, p. 3 ; « ... y *divina* unión... » [Non souligné dans le texte]. Cp. encore, ms. cité ; « ... para venir a vivir vida de amor dulce y sabrossa *con* dios, y dize que este salir de si y de todas las cosas fue *una* noche oscura... » L'éd. de Tolède, cf. t. II, p. 5, écrit : « ... *en* Dios... — *En* una noche oscura. » Cp., de même, ms. 3446 ; « te unire conmigo *en* Fe » ; mss. 12658, f° 91. *B. N. M.*, même leçon, *E. C.*, t. II, p. 55 ; « te uniré conmigo *por* Fe. » Pourquoi l'*Edición critica* lit-elle (t. II, p. 68, 79, 87), « el *Santo* Job », alors que le ms. 3446 (et aussi le ms. 12658, cf. f°s 96, 112, 120, verso). écrivent el *Profeta* Job, — el *Sagrado* Evangelio [*E. C.*, t. II, p. 97], alors que le ms. 3446 (et le ms. 12658, f° 130. verso) écrivent « el Evangelio »? L'*Edición critica* lit : « ... para que se verifique *místicamente* lo de San Pablo... — Porque tal bienaventuranza se *debia* á tal pobreza de espíritu [*E. C.*, t. II, p. 75). Les mss. 3446 [et 12658, f° 107 verso], lisent : « para que se verifique en el lo de San Pablo... Porque tal bienaventuranza se *debe* á tal pobreza de espíritu. »

En aucun de ces divers cas, le P. Gerardo de San Juan de la Cruz ne nous indique, par une note, la raison de sa lecture. D'autres exemples pourraient être donnes, et montreraient à quel point l'édition technique de l'avenir rendra plus concrète et précise notre connaissance de Jean de la Croix. Elle nous devra de nous restituer aussi la physionomie des écrits, telle que nous la pouvons deviner à travers les meilleurs mss. Les pages consacrées à la « Nuit de l'Esprit ». par exemple, sont dénuées, dans le ms. 3446, de toute division qui ne serait pas une articulation lyrique. Nulle trace de chapitre ; seul, l'énoncé du vers nous oriente à travers les moments de la pensée. Les paragraphes que maintient l'édition de Tolède (cf. *E. C.*, t. II, p. XVIII-XIX), brisent au contraire le mouvement intérieur. Nous avons, d'autre part, essayé de montrer dans un travail antérieur — à propos de l'exemple des citations scripturaires, et en nous aidant des notes inédites du P. Andrés de la Encarnación — en quel sens l'édition de Tolède ne nous aide pas à à retrouver les meilleures données des mss. Cf. *Le problème des citations scripturaires en langue latine dans l'œuvre de saint Jean de la Croix*, ap. *Bulletin Hispanique*, janvier-mars 1922, p. 18-40. Il importe d'ajouter à ce propos que la remarque du P. Andrés de la Encarnación sur laquelle nous nous appuyons dans l'article cité [cf. p. 28] : « Esto da á entender que solo las pondria una vez, y esa en romanze », remarque qui concerne la phrase du *Prólogo* du « Cántico » [cf. *E. C.*, t. II, p. 494] : « ... en las quales » [i. e. les autorités de l'Ecriture] « llevaré este estilo que primero las pondré la sentencia de su latín, y luego las declararé al propósito de lo que se trageren... », intérprète exactement le texte auquel elle se réfère. Jean de la Croix. par le passage dont il s'agit, *promet de donner la signification, puis. le commentaire, des textes latins ; bref. il promet, ainsi que l'a bien vu le P. Andrés de la Encarnación, de citer en langue vulgaire.* En fait, le ms. de Sanlúcar de Barrameda et l'édition de Bruxelles nous offrent des citations en langue latine. Prudence qui succède à une primitive intention d'épanouissement libre. Et nous avons pu établir, par l'examen des mss. que, pour l'ensemble de ses œuvres, Jean de la Croix a, d'une manière générale, cité la Bible en langue vulgaire [cf. article cité]. Dom Ph. Chevallier [*Le Cantique spirituel de saint Jean de la Croix a-t-il été interpolé ?*, art. cité, p. 321 et 333], interprète le passage du *Prólogo* du « Cántico » comme s'il s'agissait d'une promesse de citer la Bible en latin. Mais le savant critique s'est mépris sur ce point.

de la Croix peut-être n'eût pas reconnue comme sienne[1]. Nous y notons, en particulier, une systématique élimination de tout ce qui marque trop nettement un état de divinisation. Se trouvent supprimées, ou atténuées, des phrases où il est dit, par exemple, que l'esprit et les sens, régénérés en Dieu même, en arrivent à « goûter Dieu vivant, c'est-à-dire la vie de Dieu et la vie éternelle »[2], ou que les opérations des puissances, « lesquelles sont par elles-mêmes opérations de mort et privation de vie spirituelle, se changent en opérations divines »[3], ou encore, que l'entendement de l'âme est devenu « entendement de Dieu, sa volonté, volonté de Dieu, sa mémoire, mémoire de Dieu, sa jouissance, jouissance de Dieu »[4]. Bref, c'est une hardiesse inattendue que le texte rectifié nous apporte.

Notre surprise est plus grande encore, lorsque nous examinons, en fonction des éditions, les manuscrits de la *Subida* et de la *Noche;* et l'analyse de quelques corrections suffira à nous montrer que les manuscrits nous révèlent ici une construction doctrinale qui nous était inconnue.

Voici, par exemple, le vide qu'il faut poursuivre à travers tous nos sens jusqu'à ce que l'âme demeure, en ce qui concerne chaque « puissance », « dans l'obscurité et sans rien » — « á oscuras y sin nada ». Jean de la Croix considère successivement l'ouïe, la vue, l'odorat, le goût, le tact. Avec une monotonie qui semble

1. *B. N. M.*, ms. 3653, *Previo nº 1*, fº 3 rº : « Si se dignaren V. Rs », écrivait Andrés de la Encarnación aux Supérieurs de l'ordre, *loc. cit.*, « hagan por sí mismos un leve cotejo, maxime deste ultimo Libro de la Llama, que si le examinan todo él, hallaran que en ms partes se le ha inmutado de manera que parece obra diversa, y que acaso á verla et Sto no la reconociera ya por suya... »

2. *E. C.*, t. II, p. 624, « Llama », texte A, commentaire du vers 1 de la strophe I : « No porque sea manester decir que sea *vivo*, pues siempre lo está, sino para dar á entender que el espíritu y sentido vivamente gustaban á Dios, *hechos en Dios, lo cual es gustar á Dios vivo, esto es, vida de Dios, y vida eterna.* » Cp. éd. antérieures : « No porque sea menester decir *vivo*, que siempre lo está Dios, sino para dar á entender que el espíritu y sentido vivamente gustaban á Dios, y eso es alegrarse en Dios vivo. »

3. *E. C.*, t. II, p. 643, « Llama », texte A, commentaire du vers 6 de la strophe II : « ... *los apetitos del alma y sus potencias, y las operacíones de ellas, que eran de suyo operaciones de muerte y privación de la vida espiritual, se truecan en divinas.* » Cp. Editions antérieures : « .., todos los afectos del alma, sus potencias y operaciones, de suyo imperfectas y bajas, se vuelven como divinas. »

4. Id., t. II, p. 644, *ibid. :* « *De manera, que ya el entendimiento del alma es entendimiento de Dios ; y la voluntad, es voluntad de Dios ; y la memoria, memoria de Dios y el deleite, es deleite de Dios.* » Il n'y a nulle trace de cette phrase dans les éditions antérieures à l'*Edición critica.*

marquer le douloureux abandon de toutes nos attaches, il redit, à propos de chaque sens, et durant cinq phrases qui se suivent, le même immense dénuement, que rythment musicalement, à cinq reprises, les mots *á oscuras y sin nada*. Les éditeurs avaient accepté que deux phrases fussent, l'une après l'autre, construites en des termes presque identiques. Mais ils n'avaient pas maintenu une insistance où ils voyaient sans doute seulement une lourdeur. Aux lignes que Jean de la Croix consacre à l'ouïe et à la vue ils avaient ajouté la remarque banale : « Et la même chose peut être dite des autres sens »[1]. Pourtant, la quintuple expression d'un délaissement nous fait comprendre l'oubli universel. Le texte tronqué des éditions semblait impliquer une démarche que l'on peut, ou non, pousser à sa limite. Ici, c'est le *rien* que nous devons atteindre : et que nulle de nos joies n'échappe à la mort ![2]

Il faut que nous sentions les déformations qui peu à peu vont achever la ruine d'une œuvre. Que Jean de la Croix ne peigne pas d'une couleur trop franche ces frémissements qui troublent les spirituels encore imparfaits et qui donnent au corps une joie totale, au point que tout notre être se baigne en des délices ![3] Qu'il ne parle pas de ces sensations dont on rougit et qui viennent troubler une oraison déjà haute ![4] Les éditeurs redouteront ici les

1. « Y lo mismo se puede decir de los demás sentidos. » *Subida*, L. I, cap. III.

2. Id., *ibid*, Voici d'abord le texte des éditions : « Pongamos ejemplo en todas las potencias. Privando el alma su apetito en el gusto de todo lo que al sentido del oído puede deleitar, según esta potencia se queda el alma á oscuras y sin nada. Y privándose del gusto de todo lo que al sentido de la vista puede agradar, también según esta potencia se queda el alma á oscuras y sin nada. Y lo mismo se puede decir de los demás sentidos. De manera que el alma que hubiere negado... » Le texte rectifié, après avoir donné les deux phrases relatives à l'ouïe et à la vue, contient les lignes suivantes [*E. C.*, t. I, p. 41-42] : « *Y privándose de todo el gusto de la suavidad de olores que por el sentido del olfato puede gustar, ni más ni menos según esta potencia se queda á oscuras y sin nada. Y negándose también el gusto de todos los manjares que pueden satisfacer al paladar, también se queda el alma sin esta potencia y á oscuras y sin nada. Y finalmente, mortificándose el alma en todos los deleites y contentamientos que el sentido del tacto puede recibir, de la misma manera se queda el alma según esta potencia á oscuras y sin nada.* De manera que el alma que hubiere negado... »

3. *E. C.*, t. I, p. 138, *Subida*, L. II, cap. x : « También en el gusto acaece sentir muy suave sabor y en el tacto *grande deleite* y á veces tanto, que parece que todas las médulas y huesos gozan y florecen y se bañan én *deleite*. » Cp. éd. antérieures, *Subida*, L. II, ch. xi : « También en el gusto acaece sentir muy suave sabor ; y en el tacto su manera de gozo y suavidad, á veces tal que parece que todas las médulas y huesos gozan y florecen, y se bañan en ella. »

4. *Id.*, t. II, p. 13, *Noche del sentido*, commentaire du vers 1 de la strophe I : « ... porque muchas veces acaece que en los mismos ejercicios espirituales,

mots « deleite », « actos torpes », et préféreront que soient refaites les pâles descriptions où l'âme paresseuse se satisfait d'images atténuées. De même encore, sainte Térèse avait su dire ce qui menace notre âme, « cette perle orientale », quand elle tombe en péché mortel : « il n'y a ténèbres si ténébreuses, ni chose obscure et noire »[1] qu'elle ne dépasse encore de beaucoup. Jean de la Croix a vu, lui aussi, la misère de l'âme pécheresse et ce n'est pas cette misère, on le peut croire, que les éditeurs eussent hésité à décrire. Mais que les sens ne soient pas troublés

sin ser en mano de ellos se levantan y *acaecen* en la sensualidad movimientos y *actos torpes* y á veces aun cuando el espíritu está en mucha oración... » Cp. les éditions antérieures : « ... Se levantan y sienten en la sensualidad movimientos no limpios... »

1. Cf. Santa Teresa ; *Las Moradas*, éd. Navarro Tomás, ap. *Clásicos Castellanos*, Madrid, 1910, *Moradas Primeras*, cap. II, p. 14 : « Antes que pase adelante, os quiero decir que considereis, qué será ver este castillo tan resplandeciente y hermoso, esta perla oriental..... ; no hay tinieblas más tenebrosas, ni cosa tan oscura y negra, que no lo esté mucho más. »

Toutes nos citations de sainte Térèse seront, pour l'autobiographie et les *Fondations*, empruntées aux éditions phototypiques du manuscrit autographe. Nous suivons, pour le *Château intérieur*, l'édition de M. Navarro Tomás, laquelle reproduit, en en simplifiant les données orthographiques, le texte de l'édition phototypique. Les citations des *Relations* seront faites d'après l'édition du R. P. Silverio de Santa Teresa : *Obras de santa Teresa de Jesús*, Burgos, 6 volumes parus, 1915-1919. Les plus grandes précautions doivent être prises en ce qui concerne les citations de la correspondance de sainte Térèse, et M. Morel-Fatio rappelle que seul le manuscrit autographe nous peut donner ici une certitude. « De l'immense trésor épistolaire de la Sainte », écrit M. Morel-Fatio (*Nouvelles Etudes sur sainte Thérèse*. Extrait de la *Correspondance historique et archéologique*, 1911, p. 11-12, du tirage à part, Paris, 1911), « il ne subsiste plus que quatre cents lettres environ : dans le nombre, des lettres manifestement fausses ; d'autres dont le texte porte des traces de fortes altérations ; d'autres encore où se lisent des passages douteux, ce qui tient au fait que les transcripteurs ne connaissaient ni ne comprenaient bien les habitudes d'écrire de Thérèse. Règle générale, toute lettre de Thérèse dont on ne possède plus l'original, doit être mise en quarantaine. Malheureusement la plupart des originaux ont péri ou ont disparu... Dans ce domaine des lettres, le travail d'épuration de La Fuente s'exerça d'une façon moins satisfaisante encore que pour les œuvres, et sa tentative de reproduire les autographes échappés à la destruction par la photolithographie échoua faute de ressources... Nos Carmélites » [M. Morel-Fatio veut parler des Carmélites du premier monastère de Paris, traductrices des *Œuvres complètes de Sainte Terèse de Jésus*], auront fort à faire pour dégager le résidu authentique de cette matière épistolaire et pour en éliminer définitivement les parties fausses ou suspectes... »

La traduction des Carmélites du premier monastère de Paris, dont M. Morel-Fatio signalait l'importance dans l'article précité, n'a malheureusement pas abordé la Correspondance. En l'absence de toute édition critique des lettres et de tout inventaire des sources à cet égard, il conviendrait, ou de renoncer à toute citation empruntée aux lettres de Térèse — ce qui aurait de fâcheuses conséquences — ou de se résigner à quelque risque. Nous nous référerons, pour la correspondance de Sainte Térèse, à l'édition de V. de La Fuente, *Biblioteca de Autores Españoles, Escritos de Santa Teresa*, Madrid, 1861, t. I et II, édition qui est loin d'être sûre, mais dont, aujourd'hui du moins, l'historien est obligé de se contenter.

par de trop rudes images ! Il est permis à Jean de la Croix de comparer les appétits de l'âme désordonnée à « des toiles d'araignée » ou à des « reptiles », car ce sont là des images dont nul ne s'inquiète ; mais, quand le texte des manuscrits ajoute qu'il n'y a « laideur de corps mort ni autre chose immonde et sale »[1] à laquelle on puisse comparer l'âme mauvaise, comment laisserait-on subsister ces précisions intolérables ?

Il y eut des mutilations plus graves encore, et qui atteignent, en son fond, la dialectique mystique. Rien de plus âpre, par exemple, dans la doctrine de Jean de la Croix, que l'absorption de notre moi purifié en un univers dépouillé : accès à la substance, en nous et hors de nous. — L'étude comparative des éditions et des manuscrits est ici particulièrement significative. Voici d'abord le langage des éditions : « Ce souci d'oublier et rejeter connaissances et figures ne s'entend jamais du Christ et de son Humanité. Il se peut que quelquefois, dans la hauteur de la contemplation, et la vue simple de la Divinité, l'âme ne se souvienne plus de cette très sainte humanité... Mais faire effort pour l'oublier ne convient en aucune manière ; puisque la vue et l'amoureuse méditation de cette humanité aideront à tout le bien et que de cette manière l'âme montera plus facilement aux plus élevés sommets de l'union »[2]. Ces mots provoquent en nous quelque malaise. Il n'est pas possible que ce tiède éclectisme ou cette maladroite insistance ait tout d'un coup altéré une ligne inflexible. Et, en effet, le texte rétabli en sa pureté n'alourdit d'aucun obstacle le total anéantissement de l'être : « Il est nécessaire », lisons-nous dans l'*Edición critica*, « que le spirituel ait ordinairement cette précau-

1. *E. C.*, t. I, p. 71, *Subida*, L. I, cap. IX : « Que todo este mal y más hacen en la hermosura del alma los desordenados apetitos *en las cosas de este siglo*. Tanto, que si hubiésemos de hablar de propósito de la fea y sucia figura que al alma los apetitos pueden poner, no hallaríamos cosa, por llena de telarañas y sabandijas que esté, ni fealdad *de cuerpo muerto ni otra cualquier cosa inmunda y sucia*..... á que la pudiésemos comparar. »

2. *Subida*, L. III, cap. I : « ... Este estudio de olvidar y dejar noticias y figuras nunca se entiende de Cristo y su Humanidad. Que aunque alguna vez en lo subido de la contemplación y vista sencilla de la divinidad no se acuerde el alma dé esta santísima Humanidad... pero hacer estudio de olvidarla en ninguna manera conviene ; pues su vista y meditación amorosa ayudará á todo lo bueno, y por ella subirá más fácilmente á lo muy levantado de la unión. » Cf. *E. C.*, t. I, p. 277, note 2. *Le passage est entièrement ajouté par les éditeurs*. Cp. *E. C.*, t. II, p. 35, *Noche del Sentido*, commentaire du vers 2 de la strophe I, où la même atténuation se retrouve. Le retour aux sources a prouvé qu'il s'agissait, cette fois encore, d'un passage interpolé.

Cp. Sainte Térèse : « Vie », cap. XXII, *Moradas*, *Moradas sextas*, cap. VII.

tion. Qu'il ne fasse de toutes les choses qu'il verra, entendra, sentira, goûtera ou touchera particulier archive ni prise en la mémoire[1], mais qu'il les laisse bientôt dans l'oubli selon une efficace comparable, s'il est besoin, à celle qu'il obtient dans le souvenir d'autres choses ; afin qu'il ne reste en la mémoire aucune connaissance, aucune figure de ces choses, comme si elles n'étaient dans le monde, laissant la mémoire libre et débarrassée, ne l'attachant à aucune considération ni d'en haut ni d'en bas, comme s'il n'avait pas cette puissance de mémoire, la laissant librement se perdre dans l'oubli, à la façon d'une chose qui gêne si elle ne se perd, puisque tout ce qui est naturel, si l'on cherche à en user dans le surnaturel, apporte plutôt une gêne qu'une aide »[2].

Un critère tout esthétique suffirait à faire reconnaître l'intuition créatrice en ces lignes qui s'enchevêtrent, d'un balancement métaphysique en quelque sorte, nous entraînant, nous perdant avec elles en des profondeurs de plus en plus étranges, loin du monde, loin de la mémoire, loin de tout ce qui est sensible, laissant en tout notre corps le goût du rien.

Il n'est donc pas impossible de retrouver, du moins partiellement, la pensée de Jean de la Croix. Mais ne nous faisons-nous illusion ? Et ne donnons-nous trop de valeur aux transcriptions manuscrites, après nous en être trop défiés ? Il n'y a, en réalité, nulle contradiction entre les deux attitudes. L'œuvre de Jean de la Croix, que nous avons considérée jusqu'ici en ses principales expressions — *Montée du Mont Carmel, Nuit obscure,* « Cantique spirituel », « Vive Flamme d'Amour » — a subi une altération à deux degrés : plus ou moins corrompue d'abord en sa tradition manuscrite, elle a été ensuite déformée par les éditions. Mais, si nous nous attachons aux manuscrits pour y démêler les traces de traditions mensongères ou d'interpolations de détail, et si nous

1. « .... No haga particular archivo ní presa de ellas en la memoria,.... » Il nous a semblé que le vieux mot *archive,* substantif masculin, traduisait exactement ici le texte espagnol.

2. *E. C.*, t. I, p. 277, *Subida,* L. III, cap. I : « Y es que ordinariamente el espiritual tenga esta cautela ; en todas las cosas que viere, oyere, olicre, gustare, ó tocare, no haga particular archivo ni presa de ellas en la memoria, *sino que las deje luego olvidar, y lo procure con la eficacia, si es menester, que otras acordarse; de manera que no le quede en la memoria alguna noticia ni figura de ellas, como si en el mundo no fuesen, dejando la memoria libre y desembarazada, no atándola á ninguna consideración ni de arriba, ni de abajo, como si tal potencia de memoria no tuviese, dejándola libremente perder en olvido, como cosa que estorba si no se pierde, pues todo lo natural, si se quiere usar de ello en lo sobrenatural, antes estorba que ayuda.* »

retenons finalement ceux d'entre eux qui nous paraissent avoir résisté victorieusement à une telle épreuve, nous pouvons, sans danger, nous reporter aux éditions et les mettre en face de manuscrits contrôlés. Lorsque ces manuscrits nous offrent, en des leçons généralement concordantes, des pensées hardies que les éditions ont supprimées ou appauvries, nous avons scientifiquement le droit de conclure que le texte des manuscrits est supérieur à celui des éditions et a les plus grandes chances de nous transmettre la pensée native. Telle est exactement la ligne de recherche que nous avons suivie.

Mais une difficulté nouvelle nous arrête. Ces textes que nous avons surtout soumis jusqu'ici à une critique interne, sur quelles données nous appuyons-nous pour les attribuer à Jean de la Croix ? Ne disons pas qu'une telle recherche est superflue. Rien n'est superflu en ces régions que tant de mensonges obscurcissent. De plus, nous n'avons encore regardé que les œuvres principales. D'autres écrits qu'une tradition, encombrée de plagiats et de légendes, attribue également à Jean de la Croix, méritent-ils d'être considérés comme siens ? Comment, en définitive, dresser une liste des ouvrages authentiques ?

V

Rappelons-nous que nous sommes en face d'une ruine, que les manuscrits autographes font presque toujours défaut, que la *Montée du Mont Carmel* et la *Nuit obscure* sont inachevées. D'autre part, la correspondance est réduite à quelques lettres[1], des œuvres, que nous signalent des témoignages importants, sont perdues[2], aucun signe enfin ne nous est transmis des écrits de la première jeunesse.

Ces divers faits suggèrent la même explication. Il y a eu vraisemblablement destruction des manuscrits, et parfois cette destruction a été due à Jean de la Croix lui-même. C'est ainsi qu'un manuscrit nous montre Jean de la Croix ordonnant à un compagnon de route de brûler un paquet de lettres[3]. Il s'agissait de

1. Cf. *E. C*, t III, p. 79-109.

2. Cf. *Id.*, t. I, p. xxv-xxix.

3. Cf. *B. N. M.*, ms. 13482, B. N. 59, témoignage transmis par le P. Andrés de la Encarnación : « Estando recien profeso con N. S. pe en Veas (habian

lettres de Térèse de Jésus. Charge précieuse et dont Jean de la Croix se délivre, insinue un témoin, pour obéir au souci de supprimer tout ce qui serait encore un attrait [1]. Mais il convient d'observer que l'événement a dû se produire vers 1578 ou 1579, c'est-à-dire à un moment où le groupe térésien subissait de violentes persécutions [2]; et il est singulier qu'aucune lettre de saint Jean de la Croix à sainte Térèse ne nous ait non plus été conservée. Ce sont les persécutions encore qui entraînent une Carmélite de Beas à détruire des lettres et des fragments de Jean de la Croix : « On me fit gardienne et dépositaire », écrit-elle, « de nombreuses lettres que les Religieuses regardaient comme des Epîtres de saint Paul, et de cahiers spirituels très élevés — un sac plein; et, comme les procès étaient si grands alors, on m'ordonna de tout brûler afin que cela ne tombât pas au pouvoir du visiteur » [3].

Lettres nombreuses, cahiers spirituels très élevés, voilà tout un ensemble d'écrits dont la destruction est certaine. Il est dès lors légitime de supposer que les autres lacunes sont issues de causes comparables. Un ouvrage, dont on nous dit qu'il était consacré à l'étude des miracles « vrais » et des miracles « faux », n'a pas dû non plus disparaître par hasard [4]. Enfin, les fragments composés peut-être dans la première jeunesse de Jean de la Croix, et dont l'un est attesté par une allusion de sainte Térèse [5], ayant été rédigés avant l'emprisonnement que nous aurons à étudier [6],

ido a un negocio), trahia consigo una talegita de cartas de la Santa, y era al tiempo que hacia el monte. Dixome : ¿ para que ando yo cargado de esto? ¿ No será bueno quemarlas? Yo que no sabia lo que era, le dije : como pareciere a V. Rª ..... »

1. Cf. *B. N. M.*, ms. 12738, fº 641 rº. Déposition du P. Gabriel de Cristo : « ... otra fue que tenja vna taleguita de cartas de ñra sancta Mᵈ .... y comenzole a hazer peso pareçiendole algun genero de asimᵗᵒ y dijome para *q* ser de embarazar vn Religioso con cosas no necessarias y que puede escusar ; traiga aquellas cartas y desocupemonos para dios. Y rompioles todas huiendo no se le asiese el corazon a cosa criada. » Le témoin vient de faire le récit d'un voyage de Baeza au Calvario. Cf. *B. N. M.*, ms. 13482, B. N. 59.

2. Cf. *infra*, Livre II, chapitre III : *Le Carmel réformé*.

3. « Hiciéronme á mí guardiana y depositaria de muchas cartas que tenían las monjas como epístolas de San Pablo, y *cuadernos espirituales altisimos*, una talega llena ; y como eran los procesos tantos, me mandaron lo quemara todo, porque no fueran á manos de este visitador... » (Cité ap. *E. C.*, t. I, p. XXIX). Cp. *B. N. M.*, ms. 8568, fº 445.

4. Cf. *E. C.*, t. I, p. XXV-XXVI.

5. Cf. *infra*, p. 161-162.

6. Cf. *infra*, livre II, chap. III : *Le Carmel réformé*.

ont été vraisemblablement volés lors de cet emprisonnement même, et plus tard détruits.

Dans ces conditions, l'absence, presque complète, des manuscrits autographes, de même que le petit nombre des écrits conservés, ne constituent pas des faits inexplicables. Un texte inédit nous amènerait à supposer que Jean de la Croix faisait copier ses œuvres au moment même où il les rédigeait. Un témoin, le P. Tomás de la Cruz, écrit en effet dans une déposition datée de 1597 : « y compuso algunas cosas de s̄pu, las cuales como el yua componiendo le yua yo escribiendo — et il composa quelques écrits de spiritualité ; et, à mesure qu'il les composait, j'en faisais la transcription »[1]. Des manuscrits de ce genre, que Jean de la Croix relisait et corrigeait sans doute, ont disparu, eux aussi, du moins pour la plupart. Manuscrits autographes, copies directement vérifiées par Jean de la Croix, nous n'avons presque plus rien de ces données qui nous eussent guidés de façon décisive dans les problèmes d'attribution. Et nous ne devons jamais oublier qu'il ne s'agit pas de lacunes normales, mais de destructions ou de mutilations qu'a inspirées la crainte des persécutions ou des condamnations. Il est dès lors nécessaire de soumettre à une critique sévère, non seulement les textes en leur intime constitution — ce que nous avons essayé de faire — mais les attributions d'ordre général qui sembleraient incontestables.

Seuls nous aideront de façon rigoureuse le manuscrit autographe d'Andújar, les lettres autographes signées, le manuscrit corrigé de Sanlúcar de Barrameda[2]. Ces trois sources ne sont pas également fécondes. Ni le manuscrit d'Andújar, ni les lettres, ne peuvent servir à établir l'authenticité de textes distincts d'eux. Il n'en est pas ainsi du manuscrit de Sanlúcar. Remarquons en effet que si nous ne disposions pas des données fournies par ce manuscrit, nous ne pourrions directement établir l'authenticité d'aucun des grands traités de Jean de la Croix. Grâce au manuscrit de Sanlúcar, le texte A du « Cántico » est assuré, et nous nous orientons vers de très solides vraisemblances en ce qui concerne les autres traités. En effet, à la fin de la transcription du « Cántico », nous lisons des poésies qui sont disposées dans l'ordre suivant[3] : strophes de la *Noche oscura*, strophes de la « Llama », puis, les poésies :

1. *B, N. M.*, ms. 12738, f° 883 r°.
2. Cf. *supra*, p. 7 sq.
3. Cf. ms. de Sanlucar de Barrameda, ms. cité, ms. non paginé.

I. Entréme donde no supe

. . . .

II. Vivo sin vivir en mí

. . . .

III. Tras de un amoroso lance

. . . .

IV. Un pastorcico solo está penado

. . . .

V. Que bien sé yo la fuente que mana y corre

. . . .

enfin, dix « Romances ».

Deux de ces poésies sont corrigées par Jean de la Croix lui-même : la poésie

Vivo sin vivir en mí,

et le premier des « Romances ». Dans la poésie

Vivo sin vivir en mí,

au dernier vers de la troisième strophe :

Que muero porque no muero,

le copiste avait écrit : « que biuo porque no muero ». Le mot « biuo » est raturé et l'on voit, d'une écriture très nettement conforme à celle de Jean de la Croix, en interligue, « muero »[1]. Toutes les poésies qui, sur le manuscrit de Sanlúcar de Barrameda, précèdent le vers

Vivo sin vivir en mí,

c'est-à-dire : les poèmes de la *Noche oscura* et de la « Llama », et la poésie

Entréme donde no supe

sont donc d'une indiscutable authenticité[2]. La correction que

1. Cf. ms. de Sanlúcar de Barrameda, ms cité ; cf. *B. N. M.*, ms. 13482, C., N. 69.

2. La poésie de sainte Térèse — vivo sin vivir en mí — a-t elle servi de modèle à saint Jean de la Croix ? Est-ce au contraire celui-ci qui en a le premier trouvé les termes ? Il semble bien que la poésie de Térèse soit antérieure. Quant au thème :

Vivo sin vivir en mí

. . . .

Que muero porque no muero.

c'est un thème populaire (cf. Rodolphe Hoornaert : *Sainte Térèse écrivain...*

nous trouvons dans le premier « Romance » se réfère au troisième vers de la dixième strophe. Le texte porte :

En un inefable nudo
.....

Le copiste ayant mal écrit *nudo*, le mot est raturé, et rétabli en marge, assez loin du texte, avec un *d* minuscule normal. Tout près du texte, le mot « nudo » est écrit une seconde fois, avec un *d* minuscule retourné[1]. En attendant qu'un examen technique nous éclaire sur la nature, assez troublante, de ces deux corrections juxtaposées, nous pouvons, semble-t-il, considérer que le premier « Romance » est, lui aussi, revu par Jean de la Croix. L'authenticité des sept poésies antérieures serait, par suite, assurée. En revanche, les neuf autres « Romances », dont la transcription se trouve sur les pages qui suivent la dernière poésie corrigée, ne sont nullement garanties par le manuscrit de Sanlúcar de Barrameda. Notons d'autre part que le témoignage qui nous est transmis par une Carmélite de Beas et qui se réfère à « quelques Romances » consacrés au thème évangélique « Au commencement était le Verbe »[2] concerne surtout peut-être le « Romance » corrigé. Dès lors, cette « rusticité » et cette « bassesse », « bien étrangères à une telle plume », que discernait dans les « Romances » le P. Andrés de la Encarnación, lequel pourtant considérait ces mêmes « Romances » comme authentiques[3], soulèvent un problème par-

Paris, Lille, Bruges, 1922, p. 463). Les difficultés relatives à la présence de strophes identiques, et dans la poésie de sainte Térèse et dans la poésie de saint Jean de la Croix, ne sont pas insolubles. En effet, le texte de la poésie de Térèse n'est pas établi de façon sûre. Et la Mère María de San Alberto, Carmélite Déchaussée de Valladolid, rapporte la poésie de Térèse sans y insérer les strophes que nous trouvons, avec des variantes, à la fois dans les éditions de sainte Térèse et dans le manuscrit de Sanlúcar de Barrameda, Cf. *E. C.*, t. III. p. 143, et *Obras de Santa Teresa...* Ed. Silverio de Santa Teresa, éd. citée, t. VI, p. LXII, Burgos, 1919. Ces strophes ont été introduites, par suite d'une interpolation, dans la poésie de sainte Térèse.

Une « Relation » de sainte Térèse, Relation datée de Salamanque, avril 1571, et un témoignage d'une Carmélite Déchaussée [cf. *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus, Traduction nouvelle par les Carmélites du premier monastère de Paris*, t. II, p. 232, note 1, Paris, 1907], permettent de reporter avec vraisemblance la poésie de sainte Térèse à cette même date.

1. Cf. ms. de Sanlúcar de Barrameda, ms. cité, et *B. N. M.*, ms. 13482, C., N. 69.

2. *B. N. M.*, mss. P. V., t. XVI, ms. 12944[132]. « Saco el Santo padre quando salio de la carçel un quaderno que estando en ella abia escrito de unos Romançes sobre el evanjelio in prinçipio erat Verbum... » F° 2. Déposition de la Mére Magdalena del Espíritu Santo.

3. Cf. *B. N. M.*, ms. 3180, E., f[os] 13 v° et 14 r° : » En quanto a N. S. P. prevengo que los romances, que ciertam[te] son suyos, tienen alguna aspe-

ticulier que devra résoudre, ici encore, l'édition technique de l'avenir. Retenons, en tout cas, que c'est par des preuves documentaires que nous savons que Jean de la Croix est un poète ; et il est remarquable que ses plus belles poésies soient en même temps celles que nous transmet un manuscrit corrigé de sa main. Puisque les strophes de la *Subida,* de même que celles de la « Llama », se trouvent placées, dans le manuscrit de Sanlúcar de Barrameda, avant la première correction tracée par Jean de la Croix lui-même, les thèmes de sa pensée sont en quelque sorte confirmés par son propre témoignage.

Le manuscrit de Sanlúcar de Barrameda suffit donc à assurer l'authenticité des poèmes de la « Noche » et de la « Llama ». Mais il ne nous apprend rien sur les traités eux-mêmes. Force est donc de se reporter ici aux témoignages, si du moins ceux-ci sont assez sûrs. Or, les manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Madrid contiennent deux textes, signés de compagnons de Jean de la Croix, et auxquels il est permis d'attacher une particulière importance. Dans l'un de ces textes, un témoin fort intelligent, le P. Inocencio de San Andrés, nous apprend que c'est sur sa demande que Jean de la Croix aurait écrit le traité commençant par les mots : « En una noche oscura » et tandis qu'ils vivaient de la même vie conventuelle [1]. Un autre compagnon de Jean de la Croix, le P. Juan Evangelista, énumère, en de très précieux témoignages, les œuvres composées, et signale la « Subida del monte Carmelo y Noche oscura », la « Llama », le commentaire des strophes du « Cántico » [2]. Un critique, qui se placerait dans

reza, y disonancia en el metro algunas veces, que claram[te] muestran no estan en la pureza orig[l] y es cierto que tantas faltas de metro desdicen en el s[to] y si se mira a las de su Cantico anteriormente compuesto, Noche oscura, Llama de Amor, y la del Pastorcico... tienen no se que rusticidad, y vajeza mui Agenas de tal pluma, y en ningun decoro. Por lo que aun es preciso vuscar la fuente... » Cp. *Resunta de la Vida de... san Juan de la Cruz... su Autor el Padre Joseph de Santa Teresa,* Madrid, 1675, p. 102 ; l'auteur, après avoir énuméré les ouvrages qu'il juge authentiques, s'exprime ainsi : « ... menos los Romances, que no me puedo persuadir sean suyos. »

1. Cf. *B. N. M.,* ms. 12738, f° 231 r°, déposition datée de Baeza, 16 janvier 1618 : « ... Y a la pregunta treinta y cinco dixo q̄ este t° a leido los libros en ella contenidos y saue q̄ son del dho Santo P[e] por q̄ le trato mucho, y el uno dellos lo hiço estando este t° con el y viuiendo juntos y a peticion de este t° el qual comiença, *en una noche oscura* etta... » Cp. *B. N. M.,* ms. 13460, livre I, cap. 40. Sur les précisions chronologiques que la critique des témoignages nous apporte, voir plus loin Livre II, chapitre III : *Le Carmel Réformé.*

2. Cf. *B. N. M.,* ms. 12738, f[os] 1431 r° et v°, 1435 r°. Sur ces témoignages eux-mêmes cf. *infra,* Livre II, chapitre III : *Le Carmel Réformé.*

l'hypothèse d'une incertitude totale, arriverait donc peu à peu à voir de façon ferme, en Jean de la Croix — quels que puissent être ensuite les problèmes concernant l'établissement des textes — l'auteur de la *Montée*, de la *Nuit obscure*, de la « Vive flamme d'Amour », du « Cantique spirituel », de huit poésies indiscutables [1]. Pour des raisons de critique interne il lui attribuerait quelques poésies encore peut-être [2]. L'étude technique des manuscrits le mettrait en face de lettres et fragments autographes qui sont rigoureusement établis [3]. S'ajouteraient enfin quelques lettres dont l'histoire n'est pas faite [4], un fragment connu sous le nom de « Cautelas » [5], quatre « Avis », adressés à un Religieux et concernant quelques modalités de la perfection monastique [6].

Une autre méthode nous conduirait à des résultats comparables. Elle consisterait à considérer dans leur ensemble les textes

1. Les poésies comprises dans le manuscrit de Sanlúcar de Barrameda jusqu'au premier « Romance » inclusivement.

2. Ces poésies sont en très petit nombre. Il semble qu'il n'y ait hésitation que pour celles-ci : Cp. *E. C.*, t. III, p. 169, 170, 193, 186, 175-385 :

1° Sin arrimo y con arrimo
Sin luz y á oscuras viviendo
Todo me voy consumiendo
. . . .

2° Por toda la hermosura
Nunca yo me perderé
Si no por un no sé qué
Que se alcanza por ventura
. . . .

3° Si de mibaja suerte
Las llamas del amor tan fuertes fuesen
Que absorbiesen la muerte
. . . .

4° Del agua de la vida
. . . .

5° Les neuf « romances «, qui font suite, dans le manuscrit de Sanlúcar aux poésies corrigées.

De ces poésies — en laissant de côté la question des « Romances » — les deux premières sont celles qui s'offrent à nous avec les meilleures garanties d'authenticité. La troisième soulève un problème d'influsnce dont il sera question plus loin (cf. *infra*, livre II, chap. II : *La période salmantine*, p. 117). La poésie — Del agua de la vida —, dont le texte n'est pas établi de façon homogène par les manuscrits, et où s'insèrent des strophes qu'une critique, pourtant timide, juge interpolées [cf. *E. C.*, t. III, p. 146-147], est d'un ton emphatique où ne se reconnaît pas la manière de Jean de la Croix, mais d'un élan aussi qui n'est pas vulgaire. *La liste des poésies dont l'authenticité peut être discutée en fonction de documents précis* s'arrête ici.

3. Cf. *supra*, p. 7-8.

4. Cf. *E. C.*, t. III, p. 73-78. Seul, un complet examen des archives monastiques nous pourrait aider en cette question.

5. Cf. *B. N. M.*, ms. 13482, C., N. 83, *E. C.*, t. III, p. X-XIII et 1-7.

6. Cf. *E. C.*, t. III, p. XIV-XVII et 9-12.

spirituels que nous offre le xvie siècle espagnol. Supposons que nous ne sachions rien des auteurs eux-mêmes et que nous percevions, au milieu d'écrits anonymes, une œuvre d'un aspect singulier : des poèmes qui se chantent d'un seul jaillissement et qui deviennent ensuite le thème d'une construction théorique. Que nous n'eussions vu qu'un seul de ces poèmes, d'où émerge toute une discussion critique, nous n'en pourrions perdre le souvenir ; et si, longtemps après, nous en découvrions un autre du même type, nous le distinguerions d'un regard sûr et chercherions avidement la présence de points de contact possibles entre deux œuvres gravées en traits ineffaçables. Il nous faudrait ensuite démêler, à côté d'une technique où nous reconnaissons le génie créateur, cette même technique, mais affaiblie, devenue un exercice d'école. Un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Madrid[1], manuscrit que complètent d'autres sources[2], nous présente, en des vers très pauvres, un poème où se recomposent des strophes comparables à celles de la *Noche oscura*[3] :

Aquella niebla oscura
Es una luz divina, fuerte, hermosa
Inacesible y pura,
Intima y deleitosa
Un ver à Dios sin vista de otra cosa[4].

Des imitations directes se démêlent. Les admirables vers de Jean de la Croix :

¡ Oh noche que guiaste,
Oh noche amable más que la alborada,
Oh noche que juntaste
Amado con amada
Amada en el amado transformada ![5]

1. Cf. *B. N. M.*, ms. 3766.

2. Cf. *E. C.*, t. III, p. 340, note 1.

3. Serrano y Sanz (*Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas.....*, Madrid, t. I, 1903, p. 99 et 101), attribuait le poéme, et le commentaire qui l'accompagne, à une religieuse anonyme. On sait maintenant que cette reli-religieuse est la mère Cecilia del Nacimiento; cf. *E. C.*, t, III, p. 339 sqq. L'œuvre de la mère Cecila del Nacimiento est publiée ap. *E. C.*, t.III, p. 349-438.

4. *E, C.*, t. III, p. 350.

5. *Noche oscura,* str. v : « O nuit qui me guidas — O nuit plus aimable que l'aube — O nuit qui joignis — L'Aimé et l'Aimé — L'Aimée transformée en l'Aimé. »

se prolongent en ces vers très sages :

¡ Oh noche cristalina
Que juntaste con esa luz hermosa
En una unión divina
Al Esposo y la Esposa
Haciendo de ambos una misma cosa ! [1].

Le texte s'accompagne d'un commentaire où chaque vers est expliqué selon la méthode qui nous avait frappés, méthode dont, par hypothèse, nous ne connaissons pas encore l'auteur.

Supposons, encore une fois, que nous ne sachions rien de l'œuvre de Jean de la Croix, et que les documents qui nous la signalent ne méritent aucune confiance. Nous sommes néanmoins capables de discerner, grâce à cette recherche tout esthétique, la physionomie d'un maître. Appelons Juan de la Cruz le maître de qui nous avons aperçu de très beaux vers, qui se déroulent d'abord d'un seul mouvement, puis s'offrent à nous un à un pour constituer la substance lyrique d'un sobre commentaire. Nous ne devrons jamais abandonner cette intuition initiale : *un thème lyrique, qu'une dialectique traduit en un langage discursif.* Peut-être grâce à une analyse des symboles et des images[2], grâce à la directe vision de thèmes poétiques et de notions théoriques confondus[3], pourrons-nous retrouver *cette pensée toujours la même,* qui est le plus profond secret du philosophe ou du poète et qui se dissimule sous des expressions multiformes[4]. Et, de la sorte, nous appellerons, pour emprunter ici à l'historien de l'art ses procédés : « amigo de Juan de la Cruz » tout auteur anonyme

1. *E. C.*, t. III, p. 352.

2 Cf. *infra,* livre III, chap. II.

3. Cf. *infra,* livre IV.

4. Dans une étude sur *L'Intuition philosophique* [Communication faite au Congrès de Philosophie de Bologne, le 10 avril 1911 ; Cf. *Revue de métaphysique et de morale*, novembre 1911, p. 809-827], M. Bergson a montré qu'un grand philosophe n'a jamais dit, en réalité, *qu'une seule chose ;* et tout le travail du critique, travail délicat et presque irréalisable, doit être de ressaisir cette chose unique. « Un philosophe digne de ce nom », écrit M. Bergson, « n'a jamais dit qu'une seule chose; encore a-t-il plutôt cherché à la dire qu'il ne l'a dite véritablement. Et il n'a dit qu'une seule chose parce qu'il n'a vu qu'un seul point ; encore fut-ce moins une vision qu'un contact. » [*Op. cit.*, p. 813]. Je ne prétends point que cette combinaison de pensée lyrique et de construction théorique soit elle-même la *chose* qu'il s'agira de discerner ; elle n'est encore qu'un mode d'expression. Mais elle enferme le secret d'une attitude psychique. Et, si nous imitions cette attitude à notre tour, peut-être découvririons-nous la chose elle-même.

de fragments comparables à celui que nous lisions et où nous reconnaîtrions, mais atténuée, la technique subtile qu'il nous faudra définir[1]. Les modèles n'en peuvent être plus clairs. La *Subida del monte Carmelo*, la *Noche oscura*, le « Cántico », la « Llama », voilà les œuvres où cette méthode lyrico-mystique se trouve isolée à l'état pur. Ou bien donc il n'y a aucun rapport entre le théologien et le poète qui ont écrit les œuvres dont il s'agit et le Carme Déchaussé qui porte le nom de Fray Juan de la Cruz, ou l'œuvre qui est attribuée à Fray Juan de la Cruz est bien sienne et cela — sans qu'il y ait besoin de faire appel à l'histoire — par l'analyse, très stricte, des textes eux-mêmes. Mais, de l'indissolubilité de Jean de la Croix et de cette œuvre substantielle nous sommes assurés grâce aux données qui nous sont fournies simultanément par les manuscrits autographes et par la copie, corrigée, du texte A du « Cántico ». Et voilà, cette fois, un résultat solide, que viennent confirmer d'ailleurs les documents historiques ; mais rien, en eux, ne saurait égaler la lumière qui, en dépit des mutilations ou des interpolations, émane des écrits eux-mêmes. Car nous découvrons en ces écrits les traits d'une figure. Par contre, et selon la même règle critique, partout où nous rencontrerons une œuvre où ne se discerneraient plus ces traits eux-mêmes, nous devrons attendre de pièces indiscutables la preuve que ne nous livre pas une lecture directe.

Appliquons cette méthode à deux ouvrages, que le P. Gerardo de San Juan de la Cruz publie au tome III de son *Edición crítica*, et qu'il ne considère d'ailleurs pas, le deuxième surtout, comme d'une authenticité certaine : Les « Coloquios entre el Esposo Cristo y su Esposa el Alma » — et le « Tratado del Conocimíento oscuro de Dios afirmativo y negativo... »[2].

Le premier de ces ouvrages, connu sous le nom de Traité des Épines de l'Esprit, nous est transmis par de nombreux manuscrits qui n'ont pas encore été étudiés techniquement. Nous savons en tout cas que huit au moins portent le nom de Jean de la Croix[3]. On affirmait même que, dans la province de Grenade, au couvent de las Albuñuelas, était conservé un fragment des « Coloquios », écrit de la main de Jean de la Croix[4]. Une enquête faite, aux Albu-

1. Cf. *infra*, livre III, chap. II.
2. Cf. *E. C.*, t. III, p. 205-335.
3. *E. C.*, t. III, p. 207-208.
4. *Id.*, t. III, p. 208, note 3.

ñuelas mêmes, par le P. Gerardo de San Juan de la Cruz, a détruit cette légende [1], et aucune preuve documentaire irréfutable n'a été fournie d'une attribution qui soulève les plus graves difficultés théoriques [2].

Les « Coloquios » ne méconnaissent pas toujours les thèmes qui sont familiers à Jean de la Croix. Nous notons un délicat sentiment de la solitude [3], un énergique rejet des visions, révélations et ravissements [4], une très fine distinction entre les joies, les tristesses, le désir sensibles et les joies, les tristesses, le désir spirituels [5], l'heureuse définition d'états complexes. Voici, par exemple, la conscience qui se délivre de ses modalités normales. L'âme, alors, en une très fugace minute, a « pour objet le néant lui-même » — « teniendo por objeto la misma nada » [6]. Formule précise et où s'inscrit peut-être la volonté de synthèse d'un Jean de la Croix. De même, sa grave sérénité est présente, lorsque nous entendons l'Epoux reprocher à l'Epouse, bien plutôt que les fautes légères, le tourment morbide qui l'épuise ; car ces fautes elles-mêmes « ne sont presque rien, mais la perte de la paix est grande » (« porque ellas son casi nada y la pérdida de la paz grande ») [7]. Ici, c'est presque l'harmonie des meilleures pages.

Et pourtant, nous ne sommes pas enveloppés de la délicate atmosphère qu'exigerait un dialogue entre une Religieuse en sa

1. *E. C.*, t. III, p. 208, note 3.

2. Cf. *B. N. M.* ms. 13482, B, N. 31, où le P. Andrés de la Encarnación fait allusion à une lettre adressée par le P. Jerónimo de San José au P. Juan María de San José, Provincial d'Allemagne, lequel désirait traduire en latin les œuvres de Jean de la Croix, et demandait qu'on lui fît parvenir les textes complets. Jerónimo de San José envoie les « Cautelas », les Lettres, les Poésies, les Sentences, « *y advierte no le embia las espinas por no constar con certeza sean suyas.* » La lettre est de 1632. Non souligné dans le ms.

Dans son *Historia del Venerable Padre Fr. Juan de le Cruz*..., Madrid, 1641, p. 408, le P. Jerónimo de San José écrivait simplement : « También le atribuyen un tratadillo intitulado *Espinas del Espíritu.* » Mais, dans le *Compendio* que les rédacteurs de l'éd. de Séillve (1703) ont extrait de l'ouvrage du P. Jerónimo de San José et placé en tête du nouveau recueil, les *Coloquios* sont mis à côté des écrits authentiques, sans qu'il s'y ajoute la mention d'une incertitude. Cf. *Obras espirituales*... Sevilla, 1703, p. 96, col. 2. On voit là s'élaborer une tradition, au sens légendaire du mot.

3. *E. C.*, t. III, p. 229, « Coloquio » II ; p. 253, « Coloquio » V.

4. *Id.*, t. III, p. 229-230, « Coloquio » II.

5. *Id.*, t. III, p. 222-223, Coloquio I ; p. 227, « Coloquio » II.

6. *Id.*, t. III, p. 255, « Coloquio » VI.

7. *E. C.*, t. III, p. 236, « Coloquio » IV.

cellule et l'Epoux qu'elle implore[1]. Est-ce un charme encore médiéval, est-ce seulement un anthropomorphisme élémentaire, qu'appelle à soi l'auteur des « Coloquios », lorsqu'il fait dire à l'Epoux « *Mon* Evangile, » « *Mon* Apôtre, » « *Ma* Transfiguration »[2] et, ce qui témoigne d'un goût vulgaire, « *Ma* Cour céleste » ?[3] L'Epoux parle des démons auxquels il donne licence de tourmenter, avec mesure d'ailleurs, les âmes humaines[4], à la façon d'un Dieu qui envoie sur la terre un démon de théâtre. Ailleurs, il considère les charismes, et ajoute que « son » Apôtre fait de ces grâces « un Catalogue » dans l'une de ses Epîtres aux Corinthiens[5]. Ce style plat nous étonne. Lorsque l'Epoux allègue la nuit de sa naissance et en commémore « l'angélique musique »[6], je ne sais quelle fadeur nous avertit que ce ne sont pas ici les mélodies qu'a entendues Jean de la Croix. Objectera-t-on qu'il a pu écrire un petit poème doux, simple, naïf ? Rien, en vérité, ne s'oppose à ce qu'il l'ait fait. Mais nous sommes surpris qu'il ne nous ait pas conduits ainsi vers les paysages des primitifs, qu'il n'ait pas su dépasser un inhabile mélange de ton romanesque et de forme didactique. Nous apercevons d'étranges souvenirs scolaires. L'Epoux, par exemple, dira, au terme du premier « Colloque » : «Concluyo diciendo.[7]» Et, s'il est normal que le Démon du *Mágico prodigioso* de Calderón, étudiant qui discute avec un

1. *E. C.*. t. III, p. 234, « Argumento » du « Coloquio » IV.

2. *Id*,, t. III, p. 223, 224, 230, 235 et *passim* : « Mi Evangelio », « Mi Apóstol », « Mi Transfiguración ».

3. *Id.*, t. III, p. 224, « Coloquio » I; « y este día se hace fiesta en mi Corte celestial... »

On ne saurait, sans contresens, arguer de l'admirable passage de la *Subida*, livre III, cap. xx [cf. *E. C.*, t. I, p. 212-213], où Jean de la Croix, avec un art souverain, suppose les paroles que Dieu pourrait dire à l'homme : « Porque le podia Dios responder de esta manera... » Cf. t. I, p. 212. En ce passage fondamental, nous trouvons, il est vrai, l'expression : « Mi Apóstol » (t. I, p. 213). Mais elle a une autre couleur. Et les mêmes tours qui, lors d'un moment pathétique, sont des hardiesses puissantes deviennent, en un dialogue familier, les marques d'une pensée vulgaire.

4. *E. C.*, t. III, p. 224, « Coloquio » I : « Porque también te quiero avisar que muchas veces doy licencia a los demonios (aunque con tasa y medida) para que aflijan, tienten y prueben á mis Esposas... ».

5. *Id.*, t. III, p. 230, « Coloquio » II : « de las cuales hace un catálogo mi Apóstol escribiendo a los Corinthios... »

6. *E. C.*, t. III, p. 235, « Coloquio » IV : « Mira cómo ese cuidado te quita el recogimiento, y quietud, y paz de tu alma, que es un bien sobre todo bien, y que lo entré predicando la noche de mi nacimiento con angelical música diciendo : Paz sea en la tierra... » Cf. Luc, II, 14.

7. *E. C.*, t. III, p. 225, « Coloquio » I.

étudiant, nous annonce qu'il « nie la majeure »[1], on s'étonne que l'Epoux mystique ajoute, çà et là, à ses explications, « nótalo bien »[2], et revienne sur ses développements antérieurs par une phrase d'enseignement : « todo loque hasta aquí he dicho se resume en cuatro palabras... »[3] On ne s'attend guère à ce qu'il parle de ses anges et de lui-même en disant sur un ton de constatation familière : « ... pues no somos corpóreos. »[4] Saint Jean de la Croix, dont tout l'effort est de pressentir l'abîme mystique, oublierait-il sa plus intime intuition ? Admettons l'hypothèse de l'authenticité : dès lors l'Epoux des « Coloquios » est à la fois le Dieu qui s'est fait homme et le Dieu infini, inaccessible, innommable. Mais il se limite ici par son langage et s'exprime grâce aux modes de la conscience banale. L'auteur des « Coloquios » n'a pas su résoudre l'inéluctable problème que lui imposait ici toute la mystique de Jean de la Croix : comment, sans le détruire, abaisser jusqu'à nos formes de représentation, et jusqu'aux conditions de notre langage normal, l'Etre qu'il faut poser au delà de toute image et de tout concept ?[5]

Hésiterons-nous davantage devant le « Tratado del Conocimiento oscuro de Dios ?[6] » Deux manuscrits anciens attribuent

1. Cf. *El Mágico prodigioso, Primera Jornada.* vers 110, Ed. *Bibliotheca Romanica*, Nos 73-74, Strasburgo, s. d. :

« Niego la mayor. »

Cp. *El Mágico prodigioso. Comedia famosa de Don Pedro Calderon de la Barca*, publiée d'après le manuscrit original de la Bibliothèque du duc d'Osuna... par A. Morel-Fatio, Heilbronn-Paris-Madrid, 1877, p. 15.

2. *E. C.*, t. III, 250, 252, etc.

3. *E. C.*, t. III, p. p. 226, « Coloquio » II : « Tout ce que j'ai dit jusqu'ici se résume en deux mots... »

4. *Id.*, t. III, p. 250, « Coloquio » V : « ¿ Agora ignoras que cuando a mí y a mis ángeles se atribuye ira, odio... y todos los demás nombres de estas once pasiones, que son espirituales y no sensibles, pues no somos corpóreos, y que ahí se denota un simple acto de mi voluntad sin pasión ? »

5. Les Carmélites de Paris, dans la traduction française des *Œuvres de... saint Jean de la Croix*, t I, p. 240, note 1, Paris et Poitiers, 4e Ed., 1903, écrivent, à propos du Traité des « Epines », ces lignes probes : « Ce traité n'a jamais été publié ou paraît s'être perdu ; celui que nous connaissons sous ce nom maintenant est apocryphe et l'opinion la plus accréditée ne l'attribue pas à notre Bienheureux Père saint Jean de la Croix, ainsi que le prouve suffisamment d'ailleurs la complète différence de style. »

6. Publié ap. *E. C.*, t. t. III, p. 271-335. L'ouvrage n'avait jamais été inséré dans une édition des Œuvres de saint Jean de la Croix. Cf. *B. N. M.*, ms. 3653, *Previo n*° 3, f° 4 v°, où l'on voit que le P. Andrés de la Encarnación, après avoir considéré que l'œuvre devait être publiée « como dudosa » se déclare de plus en plus convaincu de son authenticité.

l'œuvre à Jean de la Croix[1]. Et l'un de ces manuscrits se trouve joint à une copie de la « Noche oscura » datée de 1618[2]. Les précisions chronologiques sont ici particulièrement significatives. En effet, un Bénédictin, le P. Antonio de Alvarado, publie en 1608, c'est-à-dire dix ans avant la rédaction du manuscrit daté et dix ans aussi avant la première édition des œuvres de Jean de la Croix, un travail qui, en plusieurs de ses chapitres, contient la plus grande partie du « Conocimiento oscuro »[3]. Le « Conocimiento oscuro » lui-même rappelle, d'une inquiétante manière, les traités authentiques de Jean de la Croix[4]. Certains passages de la *Montée du Mont Carmel* y sont littéralement transcrits[5]. Mais, alors que les sources alléguées sont relativement nombreuses, il n'est fait nulle part mention de Jean de la Croix lui-même.

Trois hypothèses principales s'offrent à nous, semble-t-il : ou bien le traité de la « Connaissance obscure de Dieu » a été composé par Jean de la Croix, et le P. de Alvarado a paisiblement plagié une œuvre qu'il savait inédite ; ou bien le P. de Alvarado, chez qui nous devons, dans ce cas, admettre une sérieuse connaissance de la *Subida* et des manuscrits authentiques de Jean de la Croix, a transcrit d'importants éléments de la *Montée du Mont Carmel* dans un ouvrage d'où l'on a ensuite extrait un « Traité de la Connaissance obscure de Dieu » ; ou bien enfin, le « Conocimiento oscuro » est l'œuvre d'un disciple et plagiaire de Jean de la Croix, et le P. de Alvarado a plagié cette œuvre à son tour[6].

Plaçons-nous maintenant en face du traité lui-même. L'auteur

1. *E. C.*, t. III, p. 271.

2. Ms. des Carmes Déchaussés de Tolède. Cf. *E. C.*, t. III, p. 271.

3. Cf. *Arte de bien vivir y gvia de los caminos del Cielo compuesta por el Maestro Fray Antonio de Alvarado... Tomo Primero,* Año de 1608, Hirache.

4. Cf. *E. C.*, t. III, p. 303, 306-307, 316-317, etc.

5. Cf. *Id.*, t. III, p. 316, 329.

6. Si nous supposons, ce qui est l'hypothèse la plus vraisemblable, que le P. de Alvarado a plagié le ms. du « Conocimiento oscuro », après avoir étudié d'autre part les mss. des œuvres de Jean de la Croix, nous serons frappés de voir qu'il n'hésite pas à reproduire (cf. *op. cit.*, livre II, cap. 44, p. 565-566) un passage du « Conocimiento » où se trouvent transcrits des textes de la *Subida* (cf. *E. C.*, t. III, p. 316 et t. I, p. 80, 57 et 59), mais qu'en revanche, il omet, en un chapitre où il plagie pourtant le « Conocimiento oscuro » (cf. *op. cit.*, livre II, cap. 47, p. 589 et *E. C.*, t. III, p. 329), les lignes où l'auteur du « Conocimiento oscuro » nous apporte les célèbres Règles du chap. XIII du livre I de la *Subida* Sans doute parce que ces Règles mêmes étaient, dès avant la publication des œuvres de Jean de la Croix, trop connues dans les milieux spirituels pour qu'il fût possible de les plagier sans danger.

est un théologien habitué au langage philosophique. Il n'ignore pas les principes de la mystique doctrinale. Il cite le Pseudo-Denys, saint Augustin, Cassien, saint Grégoire le Grand, Albert le Grand, saint Bonaventure, Gerson[1]. L'œuvre est très nettement didactique et ne contient qu'un petit nombre d'allusions scripturaires.

Il n'est nullement invraisemblable que Jean de la Croix ait quelque jour quitté le mode de développement lyrico-mystique pour se consacrer à un exposé théologique. On peut s'étonner cependant qu'en un ouvrage théorique sur le thème de la connaissance obscure, c'est-à-dire sur le thème de ses plus secrètes pensées, Jean de la Croix n'ait pas su bâtir une sorte de métaphysique de la contemplation. Admettons qu'il ait conçu le « Conocimiento oscuro de Dios » et se soit imposé ce ton didactique. N'aurait-il, en même temps, et presque nécessairement, écrit son œuvre maîtresse, celle dont il eût voulu faire la synthèse de sa pensée ?

Le « Conocimiento oscuro de Dios » ne nous présente pas cette synthèse. Mais il nous oriente vers les préoccupations de Jean de la Croix. Que l'œuvre ne soit pas de Jean de la Croix, elle témoigne en tout cas d'une réelle connaissance de sa doctrine. Plagiat peut-être, mais qui n'est pas vulgaire. Supposons maintenant que l'œuvre soit au contraire de Jean de la Croix. Que signifie ce double, abstrait et pâle, d'une doctrine vivante et colorée ? Pourquoi cet exposé élémentaire, alors que nous nous attendrions à voir une œuvre plus complexe que la *Subida* elle-même ? Une hypothèse pourtant demeure possible, à laquelle songea Andrés de la Encarnación[2]. Ne serait-ce pas ici un essai composé lors de la première jeunesse de Jean de la Croix ? Ainsi s'expliquerait la présence d'une sorte de plan de la *Montée du Mont Carmel*. Dès lors, les passages, qui nous paraissaient extraits de la *Subida*, l'auraient au contraire précédée. Mais cette hypothèse est toute gratuite. Et rien ne nous autorise à considérer le traité comme authentique.

Que vaudraient d'ailleurs ici les résultats d'une certitude ? Nous serions plus loin que jamais d'une vie spirituelle. Rien ne nous serait transmis d'une recherche théorique, rien n'apparaî-

1. Cf. *E. C.*, t. III, p. 291, 292, 293, 304, 305, 313 [le Pseudo-Denys]; p. 323 [saint Augustin]; p. 296 [Cassien]; p. 329 [saint Grégoire le Grand]; p. 307 [Albert le Grand]; p. 296, 307 [saint Bonaventure]; p. 326, 328 [Gerson].

2. Cf. *E. C.*, t. III, p. 286, note 1.

trait d'une expérience. Ne croyons point, par un goût appauvri et timide, qu'un traité, parce qu'il se construit selon des sources qu'il allègue, parce qu'il adopte une méthode qui ne déconcerte pas nos habitudes, atteste, mieux que ne le ferait une œuvre abrupte et silencieuse, une pensée savante. La *Subida*, la *Noche oscura* ne disent rien de recherches proprement intellectuelles, qui furent peut-être très intenses. Ces recherches, comment les figurer? Comment les ressaisir en un système qui ne nous livre rien de sa genèse?

Nous ne pouvons dès maintenant errer à travers une doctrine, qui nous serait encore étrangère. Mais peut-être une analyse des données biographiques nous aidera-t-elle à deviner, en quelques-uns de ses traits, un mystérieux visage. Sachons pourtant que ce visage lui-même demeurera impénétrable, et que Jean de la Croix s'est créé une vie cachée, par delà notre regard.

LIVRE II

LA VIE

CHAPITRE PREMIER

DE L'ENFANCE A LA FIN DE LA PÉRIODE MÉDINIENNE

I

Jean de la Croix s'exerça d'abord, durant les lointaines années d'une enfance très pauvre, à la pratique des métiers. Il tenta de devenir charpentier, tailleur, sculpteur sur bois, peintre. Son frère aîné, en une brève relation qui est ici notre meilleure ressource, énumère les métiers abordés [1]. Il ajoute qu'en aucun d'eux Jean de la Croix ne se fixa, si ami qu'il fût du travail [2].

Son enfance s'inaugura donc en un labeur précis et, au sens le plus humble du mot, technique. Est-ce un ressouvenir des métiers observés qui l'amène à rendre concrets les exemples qu'il allègue en cet ordre ? Il sait que celui qui coud le cuir avec la soie fait pénétrer d'abord la soie tendue et, aussitôt après, le fil plus lâche, lequel ne pourrait entrer dans le cuir, si la soie roide n'avait d'abord frayé la route [3]. Se rappelle-t-il l'anxiété féconde qui accompagne les heures décisives où nous devinons le secret d'une technique, ces heures douloureuses où tout précepte s'éloigne de nous ? En un profond passage de la *Nuit obscure,* il notera que celui qui apprend de plus fines « particularités » dans un métier ou dans un art « va toujours dans l'obscur », et non

1. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 613, r° : « La madre, despues de viuda paso muchos trabaxos, probo a poner a su hijo menor offº y prouando el de carpintero, sastre, entallador y pintor... » Le même témoin, en une autre relation fort précieuse, *B. N. M.*, ms. 8568, f°• 371 sq., ne fait pas allusion à l'apprentissage des métiers.

2. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 613 r°. *loc. cit.* : « a ninguno de ellos asento aunque era muy amigo de trauaxar. »

3. *E. C.*, t. I, p. 247, *Subida*, livre II; cap. XXV : «... que es á manera del que cose el cuero con la cerda, que primero entra la cerda tiesa, y luego tras ella el hilo flojo, el cual no pudiera entrar si no le fuera guía la cerda. »

par son savoir primitif, parce que, s'il ne l'abandonnait derrière soi, jamais il ne parviendrait à s'en libérer[1]. Ailleurs, Jean de la Croix nous dira quelle implacable mort vient frapper un visage de délicate peinture, s'il est effleuré par une main grossière; malheur plus grand et « plus notable » que si l'on altère de nombreuses peintures d'essence moins fine[2]. Ailleurs encore il déclare dignes de grande « répréhension » ceux qui font des « images » si mal taillées qu'elles ruinent la dévotion, bien loin qu'elles y aident. Et il estime que l'on devrait interdire la fabrication des « images » aux ouvriers qui sont « courts et grossiers dans cet art »[3]. Ne s'est-il pas essayé lui-même à l'effort plastique? Des témoins de sa vie nous apprennent qu'il employait çà et là ses heures de loisir à sculpter des Christs de bois[4] et à travailler, d'une pointe comparable à une lancette, de petites statuettes[5].

Jean de la Croix eût aimé le spectacle de sa pauvreté d'enfant. Il revoyait sans doute avec reconnaissance ces heures où il avait voulu conquérir un métier. « Pobremente nacio el dicho Padre en Fontiveros... »[6], nous dit son frère aîné. Jean de la Croix est né pauvrement à Fontiveros. Et ce dénuement, si imparfait qu'il fût, eût séduit celui qui félicitera plus tard les fondatrices du Carmel de Cordoue d'être entrées en des maisons si pauvres, et malgré

1. *E. C.*, t. II, p. 102, *Noche del Espíritu*, commentaire du vers 1 de la strophe II : «... ni más ni menos el que va sabiendo más particularidades en un oficio ó arte, siempre va á oscuras, no por su saber primero, porque si aquél no dejase atrás, nunca saldría de él, ni aprovecharía en más... »

2. *Id.*, t. II, p. 659, « Llama », commentaire du vers 3 de la strophe III : « Como si en un rostro de extremada pintura tocase una mano muy tosca con extraños y bajos colores, sería el daño mayor y más notable que si borrase muchas más comunes... »

3. *E. C.*, t. I, p. 381-382, *Subida*, livre III, cap. XXXVII : « Que aunque es verdad que todo ornato y atavío y reverencia que se puede hacer à las imágenes, es muy poco (por lo cual los que las tienen con poca decencia... son dignos de mucha reprehensión, *junto con los que hacen algunas tan mal talladas que antes quitan devoción que la añaden, por lo cual habian de impedir á algunos oficiales que en esta arte son cortos y toscos*)... » Non souligné dans le texte.

4. Cf. *B. N. M.*, ms. 13482, F, N. 58 : « El herm, fr. Brocardo de Sn Pedro que vivio con el Sto en el Calvario dice en su deposicion : el tiempo que le sobraba de sus obligaciones y ocupaciones que eran muchas, lo gastaba como por recreacion en labrar unos xrtos de madera que hacia. »

5. *B. N. M.*, ms. 13482, F, N. 24 : « Hablando de la Cruz que dio el Sto al carcelero... tengo por cierto era obra hecha por manos del mismo Sto por que en las horas de recreacion con una punta como de lanzeta labraua curiosamte imagencicas... »

6. *Id.*, ms. 12738, fo 613, ro, *loc. cit.*

de si dures chaleurs, puisqu'elles ont pu ainsi faire comprendre ce qu'elles professent, c'est-à-dire Christ [1].

Jean de la Croix est né pauvre. Mais quelle fut sa pauvreté ? Il semble d'abord que rien ne nous soit transmis d'un milieu familial en son exacte couleur. Écoutons pourtant le témoignage fraternel : « Le père était noble, se nommait Gonzalo de Yepes [2], la mère se nommait Catalina Alvarez [3] ; nous étions trois frères ; le

1. Cf. *E. C.*, t. III, p. 97-98. Lettre à la Mère Marie de Jésus, 18 juillet 1589 : « Y que hayan entrado en casas tan pobres y con tantos calores ha sido ordenación de Dios, porque hagan alguna edificación y den a entender lo que profesan, que es a Cristo desnudamente... » Cp. *Compendio histórico de la Vida... de la Venerable María de Jesús, Fundadora del monasterio de Carmelitas Descalzas de Sta Ana y San José de Córdoba, publicado con ocasión de su tercer centenario, por una Religiosa del mismo monasterio...* Córdoba, 1905, p. 22.

2. Cf. *B. N. M.*, ms. 13460, *Vida... del Sancto padre Fray Juan de la Cruz... Por el padre fray Alonso de la Madre de Dios, Asturicense...*, ms. non paginé, livre I, cap. I : « Era Gonzalo de Yepes hombre bien nacido, descendiente, por linea recta, del muy noble hidalgo Francisco Garcia de Yepes, hombre de armas del rey don Joan el segundo en el año de 1448... » Cf. José de Jesús María : *Historia de la vida y virtudes del Venerable Padre Fray Juan de la Cruz.* Bruselas, 1628 : « Era Gonzalo de Yepes hombre bien nacido, y tenía parientes Prevendados en la Santa Iglesia de Toledo, y vn tio Inquisidor de la misma ciudad, testimonios acreditados de limpieza de sangre, y traían su origen de la villa de Yepes... » ; Jerónimo de San José : *Historia..., op. cit.*, p. 10-11 : « El primero y mas antiguo ascendiente suyo, de quien hallo noticia, fue el noble cauallero Francisco de Yepes, Inquisidor en Toledo en tiempo de las comunidades ; Alonso de Yepes, que tuuo otro hijo del mismo nombre, el qual fue padre del ilustrissimo y muy venerable varon don Frai Diego de Yepes de la Orden de San Geronimo, obispo de Tarazona y confessor del Rey don Felipe Segundo, y de nuestra madre santa Teresa : y el tercer hijo fue Gonzalo de Yepes, del qual nacio otro segũdo Gõçalo ; y deste otro tãbien llamado assi, cuyo hijo fue nuestro venerable Padre fray Ivan de la Cruz... » Cp. enfin José de Santa Teresa ; *Resunta... op. cit.*, p. 3 : « Su padre se llamó Gonzalo de Yepes, rama noble y antigua de la Alcuña, y villa de este nombre, de quien entre otros procedieron el Ilustrissimo D. Diego de Yepes, obispo de Taragona, y el Doctissimo Fray Antonio de Yepes, coronista de la Religion de S. Benito. » Les mss. de la Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 11625, f° 278, et 11932, f° 228, contiennent quelques indications concernant « Los del apellido Yepes » — « muy buenos y muy antiguos solariegos de la villa de Yepes... » (ms. 11625, f° 278 r°). Si les renseignements du P. José de Santa Teresa sont exacts (cf. *loc. cit. supra*, p. 71, note 2, lignes 22-23), la famille dont il est question dans les mss. précités est bien celle de Jean de la Croix ; le Bénédictin Antonio de Yepes, historien de son Ordre, se trouve en effet signalé, et par la notice manuscrite concernant la famille Yepes, et par le P. José de Santa Teresa. Il est, dans ce cas, pour le moins singulier qu'une notice non datée, mais rédigée certainement à une époque où les œuvres de Jean de la Croix ne sont pas ignorées, ne fasse pas mention de Jean de la Croix lui-même.

3. Cf. *B. N. M.*, ms. 13460, livre I, cap. I : « ... Catalina Alvarez fue una doncella virtuosa, pobre, nacida de honestos padres, pero de tal disposicion

plus jeune était le Père Frère Joan... »[1] Peut-être entrevoyons-nous ainsi une gêne que l'image d'un passé transfigurait. Peut-être devinons-nous surtout, en une humble unité familiale, trois êtres qui vivent repliés sur eux-mêmes et qui échappent aux liens factices que créent souvent, à l'intérieur de familles temporellement puissantes, les parentés lointaines. Les manuscrits nous disent, il est vrai, que Gonzalo de Yepes avait, parmi ses parents, trois chanoines de la Cathédrale de Tolède — Pedro de Robles Yepes, Sebastián de Soto Yepes, Francisco Fernández de Yepes — qu'Alonso Martínez de Yepes, premier chapelain de la chapelle Mozarabe, faisait également partie de sa famille, et que l'Inquisiteur de Tolède Yepes était un parent plus proche encore[2]. Ils disent aussi que Gonzalo de Yepes était « abhorré » de son milieu familial et qu'il fut réduit à la pauvreté[3].

Cette haine familiale venait-elle, ainsi que nous l'apprend le récit qui a prévalu, de la mésalliance à laquelle fut conduit Gonzalo de Yepes par son mariage avec Catalina Alvarez — mésalliance qu'une hagiographie banale ne nous aide pas à préciser ? Ou, au contraire, la pauvreté, loin d'être le résultat d'une disgrâce, avait-elle surgi normalement depuis longtemps déjà ? Il semble bien que la pauvreté ait été le fait initial. Mais fut-elle tout à coup transformée en misère à cause de la décision d'une famille ? Il est impossible de voir clair dans les vagues et fades données, que nous fournissent ici les biographes, et qui ne dépassent pas l'hagiographie ordinaire.

Retenons seulement ce qui semble bien attesté : les signes, nets, d'un drame familial ; un enfant qui naît dans l'humble foyer d'un tisserand ; une famille, que tout éclat a abandonnée, et qui vit dans l'isolement et la pauvreté.

Il se peut que Jean de la Croix ait fréquenté plus tard chez ses parents de Tolède. Mais aucun document ne nous en assure. Par contre, un texte précieux, et que nous trouvons dans l'une des

hermosura, y modestia como las que mas de su tiempo... » Cp. *Id.*, ms. 19404, f° 177 v°. Rien qui diffère de l'académisme hagiographique.

1. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 613 r° ; « ... el pᵉ era noble llamuaase Gᵒ de Yepes su mᵉ se llamaba Catᵃ Alvarez ; fuimos tres herᵒˢ el menor fue el pᵉ fr. Joan... »

2. *B. N. M.*, ms. 13460, ms. cité, *loc. cit.*

3. *B. N. M.*, ms. 19404, f° 177 v° : « ... aunque el aborrezido dellos vino a ser pobre... »

relations de son frère aîné[1], nous montre que Jean de la Croix, à l'heure où le récit de sainte Térèse[2] nous ferait croire à un détachement farouche, laissait à la vie religieuse telle qu'il la fondait toute sa souplesse vivante, appelait çà et là auprès de lui ceux dont le dénuement ne pouvait en rien contredire à son propre renoncement : au couvent de Duruelo — sans doute pendant un temps très court, mais il suffit qu'un pareil fait ait pu se produire pour qu'il apparaisse d'une valeur unique — la mère de Jean de la Croix préparait la cuisine des Pères, la femme de Francisco de Yepes lavait les vêtements, Francisco de Yepes balayait les cellules[3]. De même encore, à Ségovie, Jean de la Croix demande à son frère de venir passer plusieurs jours au monastère. Il le fait asseoir à côté de lui à table. Et, à la crainte que celui-ci exprime de demeurer trop longtemps, il oppose cette sereine réponse : « *No tengais tanta priesa,* que no *sabeis quando nos ueremos* — N'ayez pas tant de hâte, car vous ne savez quand nous nous verrons »[4].

Vraiment, il fut pauvre ; et non seulement pauvre de fait, mais encore pauvre de volonté. En appelant à soi, à certaines heures, ceux qui avaient partagé sa détresse première, il mêlait à la pauvreté du Religieux, à la pauvreté qui s'obtient par un sacrifice,

1. *B. N. M.*, ms. 8568 fos 371 sq. Le témoignage de Francisco de Yepes pour tout ce qui ne concerne pas des faits où une finesse critique est requise peut être considéré comme valable. Cf. *B. N. M.*, ms. 12738, fo 831 ro, où la Mère Catalina de Cristo fait allusion à Francisco de Yepes, « ... onbre casado de admirables birtudes y santidad y de grandes merzedes de dios q̄ dezia del este su confesor » [Le Père Cristóbal Carro, de la Compagnie de Jésus] « tan gran santo es franzisco de Yepes como su ermano. » Ailleurs, cf. *B. N. M.*, ms. 12738, fo 1011 ro, le même témoin déclare que Francisco de Yepes était « tan bien gran santo baron añq seglar de admirables birtudes y de altisima contemplazion... este santo que ansi le llamaban todos me conto algunas cosas de nuestro padre... » Cf. R. P. José de Velasco : *Vida y virtudes del Venerable Varon Francisco de Yepes...* 1616.

2. *Fundaciones,* cap. XIII et XIV.

3. *B. N. M.*, ms. 8568, fo 371 ro et vo : « Despues fue alli un hermano suyo con su muger, y madre para servir los frayles y traer lo que fuera menester. su muger para labar los paños, la me para guisar la comida... Despues que estubo alli algunos dias voluieronse todos a Medina, en el cual tiempo el Hermano del pe fr. Juo se ocupaba en hacer la cama a los frayles, y varrer. »

4. *B. N. M.*, ms. 8568, fo 379 ro et vo : « ... y siempre comia con ellos y cenaba y se sentaba junto a su hermano y le regalaban mucho, y tenian mucha quenta con el, despues de algunos dias q̄ estubo alla, dizo al prior que se queria uenir... y Respondiole *no tengais tanta priesa...* » Souligné dans le texte. Il s'agit du moment où Jean de la Croix est prieur à Ségovie, c'est-à-dire de l'année 1586.

la pauvreté de l'homme, la pauvreté qui, à l'intérieur de la vie sociale, est un poids et une liberté.

La chronologie des faits, pour toute la période de l'enfance, est très incertaine. Nous savons que Juan de Yepes naît à Fontiveros, mais nous ne pouvons préciser le mois ni le jour [1]. C'est à Fontiveros que Catalina de Yepes devient veuve [2], supporte une pauvreté croissante. Mais, à quel moment décide-t-elle de quitter la petite ville pour chercher ailleurs les conditions d'une vie moins dure ? Juan de Yepes a-t-il déjà alors commencé son effort manuel [3] ? A-t-il entrepris un travail scolaire quelconque ? Rien de tout cela ne peut être établi de façon sûre.

Si cependant nous nous reportons à la relation de Francisco de Yepes, nous devinons un enfant qui va des métiers à l'école et non de l'école aux métiers [4]. Les biographes, au contraire, nous montrent le plus souvent Juan de Yepes d'abord écolier, puis apprenti et, de nouveau, écolier. Mais l'on sent trop que s'ils résument ainsi les faits, ce n'est pas parce que des documents leur apportent une certitude. Ils obéissent seulement aux exigences d'une esthétique banale. Peu importe d'ailleurs. De toute manière, Juan de Yepes, qu'il ait ou non appris auparavant à lire et à écrire, est bien l'enfant qui s'est soumis, aux premières heures de sa vie, à la discipline des métiers.

1. L'année même [1542] ne peut être fixée par une pièce documentaire. Nous n'avons pas, en effet, d'acte de baptême de Juan de Yepes, l'Église de Fontiveros et les registres paroissiaux ayant été détruits lors d'un incendie, le 27 juillet 1546. Le lieu de naissance est attesté pàr le témoignage de Francisco de Yepes (cf. *B. N. M.*, ms. 12738, f[os] 611 sq.), par d'autres témoignages encore (*Id.*, *id.*, f[os] 125 r[o], 659 r[o]). Cf., en particulier, *Id.*, ms. 8568, f[o] 573 r[o] : « ... Pues en esta villa tan ynsine nazio et santo J[o] de Yepes en la calle antigua della que llaman de Cantiueros... »

Sur plusieurs pièces documentaires, nous voyons Medina del Campo, au lieu de Fontiveros. Le P. Manuel de Santa María (*Id.*, ms. 8713, Duruelo, f[o] 5 r[o]) note, à propos de la profession de Duruelo [profession dont le texte primitif a disparu. Cf., là-dessus, des données qui ne s'accordent guère, comprises ap. *B. N. M.*, ms. 8020 f[o] 99 r[o], et 2711, f[o] 153 v[o]], les termes suivants : « Yo Fray Juan de la Cruz, natural de Medina del Campo. » — « No se extrañe esta equivocación de la patria », ajoute-t-il, « que la misma se encuentra en su profesión orig[l] que he visto en N. N. P. P. observantes de Medina. »

2. *B. N. M.*, mss. 12738, f[o] 613 r[o], 8568, f[o] 573 v[o], 13460, liv. I, cap. I.

3. Le P. José de Velasco, dans sa *Vida... del venerable varon Francisco de Yepes...*, *op. cit.*, écrit, p. 6, que Francisco apprit, *dès la période de Fontiveros*, le métier de tisserand. Il se pourrait donc que Juan de Yepes eût aidé son frère à cette époque.

4. *B. N. M.*, ms. 12728, f[o] 613 r[o]. Ces données sont nettement conservées par le P. Jerónimo de San José. *Historia...*, *op. cit.*, p. 20.

II

Proche encore d'un sol convulsé, Fontiveros[1] est pourtant étranger au drame des rocs éboulés. Un paysage apaisé, un sol fertile, rien, ici, de ces étranges régions, à peine distantes, où nous ne voyions que la terre et les blocs de pierre. Rien, non plus, de ces espaces désertiques que l'on aperçoit çà et là de Mingorría à Avila : ni la misère d'un sol stérile, ni la tragique grandeur de ces architectures minérales où l'on ne sait si ce sont monuments qui s'essayent ou fragments naturels qui s'effritent.

Francisco de Yepes et, avec lui, la plupart des biographes, nous disent que la mère de Juan de Yepes, ne trouvant plus à Fontiveros le moyen de vivre, se rendit à Medina del Campo[2]. Plusieurs manuscrits pourtant nous signalent, avant l'arrivée à Medina, un séjour à Arévalo[3]. Un témoin de la vie de Francisco de Yepes, le P. José de Velasco, nous fait entrevoir des aventures plus compliquées[4]. Catalina de Yepes, peu de temps après la naissance de son fils Juan, aurait tenté de trouver un appui auprès de l'un de ses parents de la région de Tolède[5]. Elle serait allée à Torrijos et n'aurait rien obtenu de l'archidiacre qu'elle espérait convaincre. Elle aurait ensuite gagné Galvez, « à cinq lieues de Tolède »[6]. Là, elle aurait trouvé un médecin, lui-même proche parent de ses enfants[7], et lui aurait laissé son fils aîné

1. Fontiveros, à 13 kilomètres environ de Peñaranda de Bracamonte (direction E.-N.-E) et à 27 kilomètres environ d'Arévalo (direction S.-O).

2. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 613 r° ; « la madre despues de viuda paso muchos trabaxos... con el trabaxo que su madre padecia y por pasarlo mal en Ontiveros se bino a uibir con sus hijos a Medina del Campo... »

3. Cf. *B. N. M.*, ms. 8568, f° 573 v° : « Su madre despues de viuda, uiendose con dos o tres criaturas... e oydo dezir se paso a la villa de Arebalo y de alli a la de Medina del Campo... » ; ms. 13360, l. I, cap. I : « Por la sterilidad y carestia destos años, paso el niño Juan con su madre y con su hermano Francisco à la villa de Arevalo... » Jerónimo de san José : *Dibujo...* 1618, cf. *B. N. M.*, ms. 6632, p. 2 de la partie imprimée : « muerto el padre paso Joan con su madre i los demas hermanos a la villa de Arevalo » ; *Historia...*, *op. cit.*, p. 16, mêmes données.

4. Velasco, *op. cit.*, p. 4-6.

5. Alonso de la Madre de Dios, *B. N. M.*, ms. 13460, livre I, cap. I, déclare que Gonzalo de Yepes et Catalina Alvarez étaient « naturales entrambo de Toledo. »

6. Velasco, *op. cit.*, p. 4 ; « y fue a un lugar que se llama Galuez, cinco leguas de Toledo... »

7. Id., *ibid.* : « ... que era tio de los niños... »

Francisco, alors âgé de dix ou onze ans, pour que celui-ci pût apprendre les premiers éléments. Francisco aurait passé à Galvez une année et Catalina elle-même, revenue à Fontiveros, aurait reçu du médecin de Galvez quelque secours. Mais, un jour où Catalina de Yepes était venue voir son fils, elle aurait su que Francisco était cruellement traité par la femme du médecin. Elle aurait alors ramené son fils à Fontiveros. Après avoir mis ses enfants à l'école et constaté que Francisco n'était nullement doué pour l'étude, elle l'aurait prié d'apprendre le métier de tisserand, métier auquel elle se vouait elle-même, qui avait été celui de son mari, et que Francisco, ajoute le biographe, ne devait abandonner que lorsque la vieillesse l'y eut contraint. « Con el qual passo todo lo mas de su vida, hasta que por ser viejo lo dexó »[1].

Il se peut que ce récit soit exact, et Velasco, qui a connu Francisco de Yepes, en a sans doute reçu directement la confidence. Le milieu familial, en tout cas, nous devient déjà moins abstrait et le voyage à Medina del Campo ne nous apparaît plus que comme le dernier essai, qui a suivi vraisemblablement bien des tentatives malheureuses. De toute manière, Juan de Yepes, nous en sommes sûrs maintenant, a subi la grande pauvreté, celle que l'on éprouve avant même que la conscience soit assez éveillée pour la connaître.

Accueillons ce qui, malgré la médiocrité des documents, est transparent : impossibilité de vivre à Fontiveros ; recherche d'un meilleur sort à Arévalo, puis, à Medina del Campo. L'on serait tenté de supposer que Medina a été la ville primitivement choisie et que Arévalo ne fut qu'une étape en l'aventure. Certes, nous sommes trop mal renseignés sur l'état des voies de communication dans l'Espagne du XVIe siècle[2] pour pouvoir reconstituer avec certitude un voyage local. Pourtant, si nous examinons, d'une manière générale, les routes possibles et si nous nous reportons à l'exemple même de sainte Térèse, laquelle nous dit avoir fait halte à Arévalo en l'un de ses voyages d' Avila à

1. Velasco. *op. cit.*, p. 6.

2. Cf. *Repertorio de todos los caminos de España* ... Cōpuesto por... Juan Villuga, Valēciano, año 1546, Medina del Campo. L'auteur voudrait (cf. p. 1-2) « reduzir a un orden y cōcierto todas las ciudades villas y lugares y hasta las ventas que en España ay... » Cf. R. P. Miguélez O. S. A. : *Catálogo de los Códices españoles de la Biblioteca del Escorial.* I. *Relaciones históricas,* Madrid, 1947.

Medina del Campo[1], nous constatons que Arévalo était comme une étape normale pour des voyageurs qui allaient de Fontiveros à Medina. Que ceux-ci aient eu ou non le dessein de s'arrêter à Arévalo, en fait, ils y séjournèrent, semble--il, assez longtemps[2].

De toute manière, Juan de Yepes enfant inaugurait sa vie de voyage en une puissante cité féodale, dont le « Castillo » en ruine, où s'abritent des tombes elles-mêmes abandonnées, dit aujourd'hui la grandeur mourante. Il arrivait ensuite à Medina del Campo — à quelle date, aucun document sûr ne nous l'apprend[3] — et des recherches récentes nous permettent de pressentir ce qu'était la ville en une période où les « Ferias », déjà menacées, gardaient pourtant encore leur éclat[4].

Medina del Campo, maintenant mutilée, et dont le château-fort se dresse en un isolement qui en diminue la signification, était intimement unie au Castillo de la Mota[5]. La « Rúa », qui aujourd'hui ne devient rue de ville qu'aux environs de la Plaza mayor, montait jusqu'au Castillo de la Mota ; une même activité l'animait, qu'il s'agît de foires en préparation ou de foires déjà constituées, et c'était l'activité des marchands. Que Juan de Yepes les ait vues dès son arrivée, ou qu'il n'en ait été témoin qu'après un séjour de quelques mois, ce sont les « Ferias » qui retiennent son attention docile ou rétive.

Voilà donc un enfant, qui lui-même s'exerce ou vient de s'exercer aux métiers, et que tout d'un coup l'on met en face des soies, des ors, des cuirs, des faïences, des livres et de tous les produits qu'envoient à Medina del Campo les villes d'Espagne, d'Italie, de Flandre, de France, d'Angleterre[6]. Il aperçoit, le long de la « Rúa » et des « calles » avoisinantes, les marchands, classés par métier[7] ; il assiste au mystérieux jeu des changeurs[8]. Pauvre lui-même, il voit passer les mendiants de profession, groupés

1. *Fundaciones*, cap. III.

2. Velasco estime qu'ils y sont restés plusieurs années ; *op. cit.*, p. 14. Cp. *B. N. M.*, ms. 13460, livre I, cap. I : «... a la villa de Arevalo, adonde la Sancta viuda aiudada de su hijo maior vivio algun tiempo a la sombra de un buen hombre mercader de su oficio. »

3. Velasco donne la date de 1551, *op. cit.*, p. 15.

4. Cf. Cristóbal Espejo y Julián Paz ; *Las antiguas Ferias de Medina del Campo, Investigación histórica*, Valladolid, 1912. Cf. p. 296.

5. *Id.*, p. 74, note 1.

6. Cristóbol Espejo y Julián Paz, *op. cit.*, cap. VI.

7. *Id.*, p. 31.

8. *Id.*, cap. III.

selon les confréries et les paroisses, foules rampantes qui assiègent les couvents et les boutiques ; il devine aussi les brigands, vendeurs improvisés dont la fortune récente attire l'indulgence des logeurs [1]. Devant lui s'édifie une cité dans la cité : cabanes en files, où s'abritent les marchands qui n'ont pu trouver une auberge [2]. Et ces êtres de toutes nations, dont il entend les voix qui se heurtent, il les retrouve, massés sur la Plaza mayor, écoutant la messe qui se célèbre sur le Balcon de la Collégiale de San Antolín [3].

Medina est alors encore une grande ville. Un manuscrit du XVIII[e] siècle, conservé à la Bibliothèque Nationale de Madrid [4], nous aiderait à en marquer l'importance, si les données chronologiques imprécises qu'il nous livre ne nous faisaient craindre d'alléguer des demeures ou des remparts déjà détruits par l'incendie de la Révolte des Comuneros [5]. La très banale description de Navagiero d'autre part [6], postérieure à l'incendie [7], si elle se rapporte, il est vrai, à une cité opulente, fait allusion à des demeures qui sont neuves pour la plupart [8]. Une pièce d'archives atteste que Medina avait encore en 1527 seize paroisses [9] ; dix-huit couvents de Religieux et Religieuses subsistaient au XVIII[e] siècle [10]. Quand Juan de Yepes y pénètre, Medina n'a pas cessé d'être une cité.

Elle nous parle, même aujourd'hui où elle semblerait si morne au spectateur inattentif. Regardons sa Plaza mayor, la plus grande

1. Cristóbal Espejo y Julián Paz. *op. cit.*, p. 54-55.

2. *Id.*, p. 41.

3. *Id.*, p. 42.

4. *B. N M.*, ms. 18636, P. V.

5. Ms. précité : « Tubo pasada de 200 casas de caualleros, señores de vasallos ; tenía 1240 calles ; cattorce Plazuelas, sin la Plaza maior, y en la zircumferencia de sus muros 14 puertas, sin los arrabales que heran maiores que la villa ; tenia cuattro Palazios reales... Tubo 22 Parrochias, y oy se conserban vibas solas nuebe ; diez y ocho conuentos de religiosos, y religiosas, y oy se conserban ; con una Insigne collegial y dos luzidos cauildos... y nuebe o diez hospitales. »

6. Cf. *Viajes por España de..... y de Andrés Navajero Traducidos..... por D. Antonio María Fabié*, Madrid, MDCCCLXXIX.

7. Navagiero visita Medina en 1527. L'incendie qui se produisit lors de la Révolution des Comunidades est de 1520.

8. Navagiero, *op. cit.*, p. 326.

9. Cf. Espejo et Paz, *op. cit.*, p. 53 et note 8.

10. *B. N. M.*. ms cité, *loc. cit.*

des vieilles places espagnoles. Mieux encore : interrogeons quelques-uns des antiques palais qui survivent, par exemple le Palacio de Dueñas dont le patio, l'escalier, les médaillons, totalement abandonnés, nous ramènent tout à coup au passé avec une intensité que l'on ne retrouve pas égale, peut-être, en des villes moins oubliées. Palacio de Dueñas, exactement contigu au Carmel de sainte Térèse, fait de la même brique que ce Carmel lui-même, la Collégiale de San Antolín, les ruines de l'ancien couvent des Carmes chaussés et le Castillo de la Mota ! Nous sommes ici dans une « calle » que l'on peut dire authentique puisqu'il nous est loisible d'y errer en n'ayant à nos côtés que le Carmel de sainte Térèse, l'ancien monastère des Augustines chaussées et ce mystérieux Palais de Dueñas qui suffirait à nous convaincre que nous sommes dans une vieille cité disparue.

En une ville de si complexe organisation [1], où l'on voyait les fortunes s'édifier puis se rompre, souvent s'achever en banqueroutes frauduleuses [2], où, même durant les mois que ne troublaient pas les « Ferias », se prolongeait l'action d'un commerce intense, de nouveaux habitants dénués de ressources ne pouvaient vivre dignement que s'ils trouvaient sans retard un travail précis. La mère de Juan de Yepes, veuve d'un tisserand, connaissait sans doute des marchands de Medina, et l'on peut supposer qu'elle n'était pas venue dans la plus grande ville d'affaires de son pays sans avoir préparé sa nouvelle vie [3].

Rien ne nous aide à nous représenter de façon claire la brusque entrée de Juan de Yepes en une ville que n'anime plus seulement une vie locale. Mais le fait, en lui-même, doit être retenu. Juan de Yepes, en arrivant à Medina est introduit en un milieu que traversent les plus vastes courants d'influence. Que ce soit par les êtres, les produits ou les livres [4], Medina, à cette époque, est liée à la vie européenne et américaine [5].

1. Espejo et Paz, *op. cit.*, p. 42 : « Y en fin, como consecuencia de tanta grandeza, presentaba Medina un estado de urbanización notable para su época... »

2. *Id.*, p. 141-142.

3. Cf. *B.N. M.*, ms. 13460, livre I, cap. 2 : « Hicieron asiento en Medina por la maior comodidad que alli hallaron, para su oficio y ministerio ; en el cual ocupados Catalina Alvarez y su hijo Francisco texiendo tocas de seda y buratos pasaban honestamente su vida... »

4. Cf. Pérez Pastor : *La Imprenta en Medina del Campo*, Madrid, 1895 ; Cristóbal Espejo y Julián Paz, *op. cit.*, p. 180-181.

5. Espejo et Paz, *op. cit.*, p. 49-50 : « Y en fin, favorecida de tantas gracias, mercedes y exenciones, urbanizada y atendida solicitamente en cédu-

Elle est, en même temps, une ville d'intérêts minuscules, où les marchands travaillent à ne pas être écrasés par les Foires rivales de Valladolid ou de Villalón, et que domine sans doute la puissance sociale de quelques êtres.

Il faut tenir compte de ce double fait, si l'on veut interpréter avec exactitude les données si pâles que nous livrent les historiens de Jean de la Croix. D'une part, il faut nous représenter Juan de Yepes comme un enfant qui est perdu au milieu d'une vie très ample et, de l'autre, il ne nous faut point trop étonner que sa destinée soit bientôt soumise à l'action d'une volonté particulière.

Les faits, en leur littéralité, nous sont transmis par Francisco de Yepes et nous n'avons, dès lors, aucune raison d'en douter. Francisco nous dit que son frère apprit à lire et à écrire au « Collège des enfants de la doctrine », et avec tant d'adresse, remarque-t-il, que les résultats furent, en peu de temps, notables[1]. Juan de Yepes demandait l'aumône pour les enfants de l'école, et les Religieuses l'aimaient particulièrement parce qu'elles le trouvaient « très avisé et habile »[2]. Francisco rapporte en outre que son frère fut envoyé ensuite au monastère de la Pénitence « para que sirviese la Iglesia y ayudase a misa »; il ajoute que Juan fut finalement distingué par un homme « qui avait quitté le monde et s'était retiré dans un hôpital afin de servir les pauvres, Alfonso Alvarez de Toledo »[3]. Juan de Yepes sera désormais attaché, et pour toute son adolescence, à l'hôpital que dirige Alfonso Alvarez de Toledo.

las y provisiones para su mejoramiento y reforma, llegó a ser con el concurso de tan gran número de hombres de negocios, mercaderes y traficantes, centro un tiempo de la contratación europea... »

1. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 413 r° ; « ... ordenándolo Dios ansí » [Catalina de Yepes] « le puso en el Colegio de los niños de la Dotrina para que alli le enseñasen a leer y a escribir lo cual en poco tiempo aprendio muy bien. » Cp. *Id.*, ms., 8568, f° 371 r°, même témoin : « Juan siendo niño era muy Abil y aprendia bien. Y assi le pusieron para que aprendiese, en los niños de la dotrina en Medina del Campo; y en poco tiempo se dio tan buena maña que aprendio mucho... »

2 *B. N. M.*, ms. 8568, f° 371 r° : « ... y pedia para los niños de la dotrina, y las monjas le teniã mucho amor, por ser muy agudo y abil... »

3. *Id.*, ms. 12738, f° 613 r° : « De alli le enviaron al monesterio de la Penitencia para que sirviese la Iglesia y ayudase a misa; despues de a poco tiempo le llevo consigo un caballero que lamaban Alonso Alvarez de Toledo, el cual habia dejado el mundo y recogidose a un hospital a servir a los pobres... »

Alfonso Alvarez de Toledo remarque-t-il Juan de Yepes parce qu'il devine en lui une force, ou s'attendrit-il parce que l'infortune atteint un être dont il connaît la race ? Celui qui se détachera de toutes les choses est-il arraché à la grise pauvreté parce qu'il est enveloppé d'un prestige qui n'émane pas de son être propre ? Nous n'en pouvons rien savoir, mais nous sentons que Juan de Yepes devra faire désormais à sa manière le choix qui s'impose à chacun de nous. Se détournera-t-il de ce qui est hors de lui pour se chercher soi-même ? Aimera-t-il ce qui n'est pas la projection de la vie profonde, les dignités, les charges, les honneurs ? La rencontre d'Alfonso Alvarez de Toledo signifie ce mensonge possible. Un jour viendra, en effet, où Alvarez Toledo proposera à Juan de Yepes de devenir chapelain de l'hôpital[1]. Et il est probable que la prêtrise lui est ici conseillée moins à cause de l'attitude intérieure qu'elle implique qu'en raison de la sécurité qu'elle assure. Mais Juan de Yepes n'est pas de ceux qui acceptent une fonction que n'appellerait pas un vœu intime. Il y a en lui une âme héroïque.

Il faudrait pouvoir discerner ces années passées dans l'un des hôpitaux de Medina. N'oublions pas que les hôpitaux de Medina sont alors nombreux[2] et que, par suite, Juan de Yepes n'est pas nécessairement mis en rapport, comme on l'a affirmé sans qu'il y ait de cela la moindre preuve, avec le célèbre médecin médinien Gómez Pereira[3]. Mais, inversement, nous n'avons pas le droit d'écarter systématiquement une hypothèse qui peut être féconde. Francisco de Yepes, en l'une de ses relations, écrit ici simplement que son frère, durant son séjour à l'hôpital, est chargé de demander l'aumône pour les pauvres[4]. Mais, dans une autre déposition, il ajoute une indication que nous ne devons pas négliger : Juan de Yepes, dit-il, fut employé à l'hôpital « de las bubas », à l'hôpital des pustules[5]. On a supposé que cet hôpital

1. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 613 v°, déposition citée de Francisco de Yepes ; « ... despues que acauo su estudio, le rrogaua » [Alfonso Alvarez de Toledo] « que cantase alli misa y se quedase por capellan del ospital. »

2. Cf. « Noticia de los Hospitales de Medina según los Medinenses », ap. Rodríguez y Fernández, *Historia de... Medina del Campo...* Madrid, 1903-1904, p. 582.

3. Cf. Juan Domínguez Berrueta ; *Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz : Bocetos psicológicos,* Madrid, 1915, p. 34.

4. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 613 r° ; « estando alli le dio este cauallero cargo de que pidiese pa los pobres... »

5. *B. N. M.*, 8568, f° 371 r° : « En este tiempo le lleuaron al hospital de las

était réservé aux maladies de caractère syphilitique[1]. Il est clair, en tout cas, qu'il ne devait guère s'y traiter que des affections graves, contagieuses, hideuses. Voici donc Juan de Yepes qui, durant ses années d'enfance et d'adolescence, entrevoit les métiers, regarde les foires médiniennes, reçoit l'enseignement que lèguent des êtres saisis en leurs misères physiques. En cette ville de Medina del Campo, que nous avons pressentie centre de commerce européen et petite cité provinciale, il est sûr qu'un médecin célèbre ne peut pas être ignoré de ceux qui, au même moment, vivent de la vie des hôpitaux. Mais, en l'absence de tout document, nous n'avons nulle raison de conclure à l'hypothèse de relations personnelles. Demandons-nous seulement ce qu'est, à cette époque, pour tout médinien curieux et ardent, Gómez Pereira[2].

Il faut noter que les années 1556 et 1557, qui sont vraisemblablement celles où Juan de Yepes commence son service à l'hôpital, sont en même temps, de l'aveu de Gómez Pereira des années de fièvres pernicieuses[3]. Fièvres dont les symptômes dominants auraient été la καταφορά et la τυφομανία, auxquelles se joignait souvent la φρενῖτις[4]. Stupeur ou délire, voilà les phénomènes qui s'offrent, sinon

bubas con un señor que tenia cuenta con los enfermos... » Il s'agit de de l' « Hospital de San Antón. »

1. Cf. Rodriguez y Fernández, *op. cit.*, p. 582.

2 Cf. Chinchilla : *Anales históricos de la medicina en general y biografico-bibliográficos de la Española en particular*, t. II, p. 372, Valencia, 1841 : « ... y concluida su carrera se estableció » [Gómez Pereira] « de médico titular de Medina del Campo; á cuyo pueblo en muchas partes de sus obras llama suyo, asegurando que en él tenía un hermano y una hermana, casados. »

3. Cf. *Novæ veræque medicinæ, experimentis et evidentibus rationibus comprobatæ, Prima Pars :* Per Gometium Pereiram... [Medina del Campo, 1558], cap. 49, colonne 671, et cap. 66, colonne 861.

4. Cf. Gómez Pereira : *Novæ veræque medicinæ... Prima pars*, *op. cit.*, cap. 49, col. 671-672 : « In præterito capite medelam scripsi illius sævi symptomatis, quod cataphora Græcis dicitur; quoniam frequenter in febribus pestilentibus id contingit, ut febres anno prœterito 1556 et prœsenti 1557 grassantes ostenderunt. In hoc tamem capite medelam aliorum duorum symptomatum etiam obiter exarare videtur ; quod non rarenter febres pestiferas committentur hæc : alterum est vigilia sopori cōmista, quod Græci nonnulli typhomaniam, comma vigil alii dicunt; aliud est delirium, quod phrenitidem Græci... vocant. »

Sur le sens technique de l'expression *febres pestilentes,* cf. *C. Galeni opera omnia...* édit. Kühn, t. XX. Lipsiæ, 1833 (Index des textes de Galien). « Les *febres pestilentes* », écrit Daremberg (*Œuvres choisies d'Hippocrate...*, Paris. 1855, p. 395, et note 2) « sont probablement les νοσήματα τολοιμώδη d'Hippocrate, qui ne se distinguent, d'après Galien, des maladies épidémiques que

encore à l'observation. du moins à la sensibilité de Juan de Yepes enfant. Quant à Pereira lui-même, on peut conjecturer que ses recherches cliniques poursuivies, d'une manière générale à Medina même, à Burgos, à Ségovie, à Avila [1], sont alors particulièrement attentives et que l'ouvrage qui. en 1558, analyse les diverses sortes de fièvres, s'est spécialement élaboré durant cette période et aussi durant les années 1545 et 1546 où Pereira déclare avoir eu l'occasion d'observer des fièvres de caractère original [2]. A cette date, — 1558 —, Pereira est le savant célèbre sur qui chacun a une opinion. Son « Antoniana », qu'il a publiée à Medina en 1554 [3], est devenue tout de suite un thème de discussions. Dès 1555 ont paru, à Medina même, les objections de Miguel de Palacios [4]; en 1556, un pamphlet de caractère populaire a mis en scène les animaux qui protestent, auprès de Jupiter, contre la prétention de Gómez Pereira de les avoir dépossédés de leurs sens [5]. Quand Pereira publie, en 1558, son travail proprement médical, il est vraisemblable qu'un ouvrage, qui résume partiellement des observations cliniques faites dans les hôpitaux de Medina, n'est pas accueilli, dans ces hôpitaux mêmes, avec indifférence. Si donc rien ne nous permet d'établir que Juan de Yepes ait connu personnellement Gómez Pereira, il n'est pas arbitraire d'admettre

par leur caractère pernicieux. » Cp. Pereira. *op. cit.*, cap. 66, et notamment colonne 862.

Sur le sens des mots *καταφορά*, φρενῖτις, *τυφομανία*, voir l'*Index* cité des Œuvres de Galien, et les textes auxquels cet Index renvoie. Sur la φρενῖτις et les diverses sortes de délire, voir une intéressante note de Daremberg. trad. citée, p. 426, note 21 : « Hippocrate, dit Galien..., semble appeler φρενῖτις un délire continu dans une fièvre aiguë... On dit qu'un homme est pris de manie (μαίνεσθαι) quand il a du délire sans fièvre, mais qu'il a de la φρενῖτις, quand il y a de la fièvre ; quand le délire n'arrive que dans la période d'état, on se sert des termes παρακόψκι, παραχθῆναι, παραληρῆσαι ou παραφρονῆσαι ; mais, pour qu'on se serve dù mot φρενῖτις, il faut deux conditions : la fièvre et la continuité du délire. » Cf., dans le livre de Pereira, cap. 48 : « De gravui sopore cataphora a Græcis dicitur » : cap. 49 : « De phrenitide et paranitide... » ; cap. 50 : « Breve de medela phrenitidis. »

1. Cf. Menéndez y Pelayo : *La Ciencia española*, t. II, p. 173, Madrid, 1887 : Eloy Bullón : *De los orígenes de la Filosofía moderna. Los precursores españoles de Bacon y Descartes*, Salamanca, 1905, p. 93 sq.

2. Gómez Pereira : *Novæ veræque medicinæ... Prima Pars..., op. cit.*, colonnes 671 et 861.

3. Cf. *Antoniana Margarita, opus nempe Physicis. medicis ac theologis non minus utile quam necessarium Per Gometium Pereiram.....* Anno MDLIV... [Medina del Campo.]

4. Cf. *Objectiones Licentiati Michaelis a Palacios adversus nonnulla ex multiplicibus paradoxis Antonianæ Margaritæ*, Metimnæ Campi, anni 1555.

5. Francisco Sosa : *Endecálogo contra la Antoniana Margarita,* Medina del Campo, 1556.

qu'un infirmier, attaché de la quatorzième à la vingtième année environ à un hôpital de Medina, a entrevu Pereira lui-même, s'est entretenu avec quelques-uns de ses disciples ou adversaires et n'a pas totalement ignoré les polémiques que l'*Antoniana* a suscitées. Supposons que Juan de Yepes ait assisté à quelques-unes des visites d'hôpital de Pereira. Il aurait été initié de la sorte aux règles d'une bonne observation. Par exemple, Pereira ne transcrit pas seulement, mais vérifie ou complète, par la pratique médicale, les indications de Galien sur l'examen du regard et sur la nécessité de distinguer soigneusement les êtres qui sont épuisés « par les disciplines ou quelque contemplation » et ceux que la tristesse a saisis[1]. De même encore, quand il décrit certaines modalités de la catalepsie, et quand il note que, si l'attaque est soudaine, le malade demeure dans la position corporelle immédiatement antérieure à la crise, « se tenant debout ou étant assis, les yeux fermés ou, au contraire, fixant son regard »[2], on peut être assuré qu'il a observé le phénomène qu'il analyse. On doit juger de la même manière le long chapitre qu'il consacre aux fièvres qui dérivent de la mélancolie[3]. Au fond, et en dépit des textes qu'il allègue, il attend tout de l'expérience. Volontiers dirait-il comme Juan Huarte : « Les médecins n'ont pas de lettre à laquelle ils doivent s'astreindre. Si en effet Hippocrate, Galien et les autres graves auteurs de cette faculté disent et affirment une chose et que l'expérience et la raison montrent le contraire, ils ne sont pas obligés de les suivre ; en médecine, l'expérience est plus forte que la raison, et la raison, que l'autorité »[4]. Gómez Pereira a le goût du fait et, lorsqu'il aborde l'examen de la vie psychique, il se voue à un effort d'introspection et réclame

1. Cf. *Novæ veræque medicinæ... Prima pars*, cap. 19, colonne 346. et Galien : « Méthode thérapeutique à Glaucon », livre I, chap. II, éd. Kühn, éd. citée. t. XI, p. 11 : « . . μάλιστα δὲ τοῖς ὀφθαλμοῖς διορίζειν χρή. ἔνεστι γὰρ ἐκ τούτων τεκμαίρεσθαι κἀν τοῖς ὑγιαίνουσι μὲν τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος. καὶ νοσούντων δὲ σαφέστερα τὰ σημεῖα τῷ γε δυναμένῳ συνορᾶν ἀκριβῶς. οὕτω μὲν οὖν τοὺς διὰ μαθήματα καὶ θεωρίαν τινα φροντίσαντας τῶν λυπηθέντων διακρίνειν προσήκει... »

2. Cf. *Novæ veræque medicinæ... Prima pars*, cap. 51, colonne 691 : « ... si corripitur subito, in illa permanet figura, qua correptus est, stans scilicet, vel sedens, clausis oculis aut respiciens. »

3. *Id.*, cap. 54, colonnes 706-731 : *De febribus a melancholia exorientibus et signis earumdem.* »

4. Cf. Juan Huarte : *Examen de Ingenios para las sciencias*. Bilbao, 1580, cap. XI, p. 138: « Tambien los medicos no tienen letra a que sujetarse, porque si Hippocrates y Galeno, y los demas autores graves desta facultad dizen y affirman una cosa y la experiencia y razon muestran lo contrario, no tienen obligacion de seguirlos, y es, que en la medicina, tiene mas fuerça la experiencia que la razon : y la razon mas que la auctoridad. »

de son lecteur une vérification introspective[1]. Peut-être Jean de la Croix, dès cette humble période de sa vie d'infirmier, a-t-il commencé de briser en lui le dur dogmatisme de la lettre. Sans même que Juan de Yepes ait eu besoin de connaître personnellement Gómez Pereira, il a pu, à mesure qu'il avançait en âge, être initié, à Medina même, à un enseignement qui, contesté ou approuvé n'était, en tout cas, jamais ignoré.

De toute manière, c'est durant ces années où il est attaché à un hôpital de Medina del Campo que Juan de Yepes se forme intellectuellement et moralement. Son frère nous dit que ses services sont si appréciés qu'on lui donne « licence d'aller entendre des leçons de grammaire au Collège de la Compagnie de Jésus »[2]. Il ajoute : « Son précepteur fut le père Bonifacio, qui vit aujourd'hui encore »[3].

Le P. Bonifacio, que nomme Francisco de Yepes, n'est pas un maître obscur, et l'examen des archives de la Compagnie de Jésus permet d'affirmer[4] qu'il s'agit ici du P. Juan Bonifacio, c'est-à-dire d'un Jésuite célèbre dans l'histoire de la Compagnie[5]. Les données chronologiques ne laissent aucun doute à cet égard : d'une part, en effet, Juan Bonifacio est reçu novice le 24 juin 1557[6], à l'âge de dix-neuf ans, et est tout de suite chargé d'enseigner la grammaire[7]. D'autre part, un Catalogue du Collège de Medina del

1. Cf. *Antoniana Margarita, op. cit.*, colonnes 66-67 : « Explicaturus animæ notiones interiores exterioresque, omnibus hæc lecturis suadere volo, ea, quæ a me dicentur, vera futura, si, qui mentem meam his scriptis noverint, sese cum absentia, aut præsentia cognoscunt, sic, prout ego fateor, sentire aut intelligere, experti fuerint, ut sum relaturus. Non enim hic agitur de situ orbis, ubi fidem docenti adhibere expedit, credendo mare certis in locis terram adeo undique inundare. . Sed actus animæ discutiuntur explicanturque ; quorum quivis adeo conscius est... »

2. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 613 r° : « .... el cual cauallero y todas demas personas del ospital le querian mucho, y asi le dieron licenª pª que fuese a oir liçiones de gramatica en el colegio de la compañia de Jesus. »

3. Id., *Ibid.* : « fue su preçetor el pº bonifacio que oy viue. »

4. Nous avons consulté sur ce point les RR. PP. Astraín et Ernest Rivière. Ils ont bien voulu tous deux nous répondre que notre hypothèse était confirmée par les faits.

5. On trouvera, dans la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* par les Pères A. et A. de Backer.., Nouvelle édition par Carlos Sommervogel, S. J., *Bibliographie*, t. I, p. 1722-1723, Bruxelles et Paris, 1890, la bibliographie des ouvrages de Juan Bonifacio.

6. Cf. Astraín : *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, t. IV, Madrid, 1913, p. 105.

7. *Id.* t. II, Madrid, 1905, p. 68 : « Todavía le faltaba mucho para terminar

Campo, catalogue inédit et non daté, nous apprend que Juan Bonifacio, âgé de dix-neuf ans, et novice depuis quatre mois environ, est « lecteur de la troisième classe » [1]. Juan Bonifacio a donc commencé son enseignement au Collège de Medina vers les mois de novembre ou décembre 1557. Juan de Yepes est alors âgé de quinze ans. A-t-il déjà suivi les deux premières classes de grammaire [2] et est-il de la sorte entré au Collège dès l'année 1555? A-t-il, grâce à un travail intense et parce que la pauvreté, l'apprentissage des métiers ont retardé son instruction, étudié en un an le normal programme de deux années? De toute manière, un fait est bien établi : Juan de Yepes a eu comme maître, au Collège de Medina del Campo, Juan Bonifacio.

Les Catalogues du Collège nous permettent de préciser davantage. Nous voyons qu'à la date du 14 mars 1558 Bonifacio « lit » la « quatrième classe » [3], c'est-à-dire sans doute la classe d'Humanités [4]. Les Catalogues de 1561 nous disent qu'il est « rhetórico y lector de ella », et l'un d'eux spécifie qu'il s'agit des quatrième et cinquième classes [5]. Ces indications suffisent à montrer que Bonifacio n'a pas eu toujours la même chaire. Lors donc que Francisco de Yepes nous dit que le P. Bonifacio a été le professeur de son frère, il fait sans doute allusion à un enseignement prolongé. Juan Bonifacio a été vraisemblablement, pendant plusieurs années, le professeur de Juan de Yepes.

Ce n'est pas là pour nous résultat négligeable. Juan Bonifacio

sus estudios... pero por la escasez de personal que entonces experimentaba la Compañia, para sostener tantos Colegios, fué destinado Bonifacio á enseñar gramática desde novicio. »

1. « El H. Juan Bonifacio, canonista de tres años, es lector de la tercera classe; es de edad de diez y nueve años, y que entró en la compañia casi quatro meses. « [Ce texte nous a été obligeamment communiqué par le R. P. Ernest Rivière.]

2 Cf. *Monumenta pædagogica Societatis Jesu quœ priman rationem studiorum anno 1586 editam præcessere*, Fasc. I, Matriti, 1901. ap. *Monumenta historica*, S. J., Fasc. XCIII, p. 89 : « In grammatica tres classes sunto... »

3. Cf. Astraín, t. IV, p. 105, *op. cit.*, volume cité : « H. Juan Bonifacio natural dé San Martin del Castañar, diócesis de Salamanca. Tres años de cánones, uno de artes, ocho meses de compañía, veinte años de edad, lee la cuarta classe. »

4. Cf. *monumenta pædagogica...*, volume cité, p. 90.

5. Catalogue daté de janvier 1561 : « Juan Bonifacio, natural de San Martín del Castañal, diócesis de Salamanca, de 23 años, de Compañia 3, rhetorico y lector de ella. » Mai 1561 : « Juan Bouifacio... rhetorico y lector de ella en la 4ª y 5ª classe. » Le Catalogue d'octobre 1559 porte : « Juan Bonifacio... Lector de tercera classe. » [Documents obligeamment communiqués par le R. P. Esnest Rivière.]

n'est pas une figure banale[1] et une monographie, qui se fonderait sur les documents conservés dans les archives de la Compagnie de Jésus à Rome, nous mettrait peut-être en face d'une nature attachante. Deux traits émergent dès maintenant : Juan Bonifacio est véritablement épris de sa tâche de professeur de latin et, toute sa vie, y demeure fidèle ; d'autre part, il aime l'enfance et remarque à quel point nous sommes ignorants des énigmes qu'elle nous propose. Il intitule le deuxième Livre de sa *Christiani pueri institutio : De præclara pueritia novæque ætatis defensione*[2]. En 1567, François de Borgia lui fait demander s'il ne consentirait à suspendre son enseignement afin d'étudier la théologie. Et Bonifacio répond qu'il agirait mal en ne choisissant pas ce qu'il sent être « le plus fructueux pour son âme » et pour le bien des autres. « J'affirme », ajoute-t-il, « que la profession de latinité est *requies mea in sæculum sæculi. Hic habitabo quoniam elegi eam.* En ce ministère je veux mourir, parce que je désire me sauver et qu'en lui Dieu m'a fait de grandes grâces »[3].

Juan de Yepes a donc comme maître un jeune homme à peine plus âgé que lui et qui aime passionnément une vie élue. Ce jeune homme est vraisemblablement un remarquable professeur de latin. Nous savons que Bonifacio sera plus tard un de ceux qui chercheront à créer un « Séminaire de Lettres humaines » où les jeunes Jésuites qui se seraient distingués par le talent pourraient travailler à devenir des maîtres d'Humanités[4]. Il a donc été désireux de créer de solides traditions d'enseignement. En 1572, il refuse de devenir professeur à Madrid, alléguant qu'en cette ville on ne formerait pas un bon étudiant en cent ans[5]. Tout nous permet de

1. Cf. Astraín, *op. cit.*, t. IV, p. 107 sq. ; t. II, p. 68, 584-585, volumes cités, et Delbrel : *Les Jésuites et la Pédagogie au XVIe siècle, Juan Bonifacio,* Paris, 1894.

2. Cf. *Christiani pueri institutio...*, Salmanticæ, 1575, *Liber secundus,* p. 86 sq.

3. Cf. Lettre de Bonifacio, datée du 4 novembre 1567, extraite du Recueil *Epistolæ Hispaniæ,* XII, Archives de la Compagnie de Jésus à Rome, citée ap. Astraín, *op. cit.*, t. IV, volume cité, p. 106 : « ... y haría yo mal en no escoger lo que siento que es más fructuoso para mi alma y para el bien de los prójimos. Y pues V. P. se consuela de que yo descubre mi intención, aunque por ventura no inclinación, digo que la profesión de latinidad es *requies mea in sæculum sæculi. Hic habitabo quoniam elegi eam.* En este ministerio quiero morir, porque me deseo salvar y me ha hecho Dios grandes mercedes en él... »

4. Astraín, *op. cit.*, t. IV, p. 107, volume cité.

5. Lettre datée d'Avila, 30 septembre 1572, citée par Astraín, *op. cit.*,

supposer que Juan de Yepes a eu, grâce à Bonifacio, et dès les premières années de sa vie, une solide formation latine. Une langue dense et ferme a peut-être, au Collège de Medina, ses plus lointaines origines.

Lorsque Juan de Yepes y pénètre, le Collège de Medina est d'un passé récent. La ville gardait encore le souvenir de cette année 1551 où le Collège avait été fondé, où les Pères avaient visité les prisons, les hôpitaux, où le Père Maximiliano Capella, ouvrant un cours de philosophie, avait invité les jeunes gens de Medina à écouter gratuitement ses leçons[1]. Tous se rappelaient aussi les querelles du mois de novembre 1552, lorsque l'Abbé de Medina était entré dans le couvent, avait injurié les Pères Jésuites et les avait fait mettre en prison[2]. On les avait bientôt délivrés, il est vrai, mais la crise avait duré jusqu'en juin 1553[3]. Et c'est seulement en 1555 que l'on avait inauguré l'enseignement du latin[4]. Juan de Yepes est donc élève au Collège de Medina durant la phase féconde où il se crée.

Représentons-nous Juan de Yepes pendant ces années où il est à la fois infirmier d'un hôpital et élève d'un Collège. Il a, à l'hôpital, une tâche, que l'on peut présumer rude, et ne découvre sans doute pas aisément, dans sa journée de labeur, les heures qu'exige l'enseignement du Collège[5]. Son frère nous dit qu'on lui laissa quelques instants de liberté durant la matinée et durant l'après-midi, et qu'il mit à son travail tant d'application qu'en peu de temps il sut « beaucoup de choses », sous la discipline de la

. IV, p. 107, volume cité : « Yo tengo grande aversión a estudios de corte y para mi condición han de ser muy pesados ; porque yo no gusto sino de gente que estudie de veras... La Corte es Babilonia, no atienden a eso de ordinario padres e hijos ni se sacará un buen estudiante en cien años... »

1. Astraín, *op. cit.*, t. I, Madrid, 1902, p. 310.

2. Astraín, *op. cit.*, t. I, p. 311, volume cité, Lettre du P. Sevillano à Ignace de Loyola, datée de Medina, 28 novembre 1552, et publiée ap. *Litteræ quadrimestres*, t. II, p. 60-62, in *Monumenta Historica S. J.*, Fascicule XXIII, Matriti 1895.

3. Astraín, *op. cit.*, t. I, p. 310, volume cité.

4. *Id.*, t. I, p. 312.

5. Les classes de grammaire, dans les Collèges de la Compagnie, étaient en général d'une durée de deux heures et quart (une classe le matin et une classe l'après-midi). Les classes que suivaient les *artistas* étaient, en général, de deux heures trois quarts, le matin, et de deux heures trois quarts l'après-midi. Cf. Astraín, *op. cit.*, t. II, p. 580, note 1, volume cité.

Compagnie de Jésus[1]. Par surcroît, Francisco de Yepes nous apporte tout à coup en ces données qui demeurent si pauvres, un détail concret qui anime tout le reste : « Y contaba la madre », écrit-il, « que andando a buscar a la media noche le allaban estudiando entre los manojos » — « et notre mère contait que lorsqu'on venait le chercher au milieu de la nuit on le trouvait, étudiant, parmi les fagots »[2]. Retenons ce joli trait qui nous instruit doublement. Nous y devinons un enfant ardent qui crée lui-même sa vie, et nous pressentons d'autre part les intimes causeries où une mère et un fils très humbles, étrangers l'un et l'autre à la vie proprement intellectuelle, rappellent les heures lointaines qui annonçaient déjà les qualités de celui que maintenant ils vénèrent.

Comment ressaisir Juan de Yepes en son travail scolaire? N'a-t-il assisté qu'à des leçons de grammaire, ainsi que le laisse entendre son frère?[3] A-t-il suivi aussi, comme l'indiquent d'autres sources, des cours d'humanités et de philosophie[4]?

Cette dernière donnée est probablement la meilleure. Juan de Yepes semble bien être resté à l'hôpital de Medina jusqu'à l'âge de vingt et un ans ; et, puisque le droit lui fut accordé de suivre les cours de grammaire au Collège de la Compagnie, il est permis de supposer qu'un droit analogue lui fut concédé dans la suite, et jusqu'au normal achèvement des études secondaires.

Jean de la Croix doit donc aux Jésuites sa première formation, et c'est durant la période où il subit leur influence qu'il décide de sa vie[5]. Est-ce auprès d'eux qu'il apprend pour la première

1. *B. N. M.*, ms. 8568, f° 371 r° : « ... y tenia lugar que estudiase un poco por la mañana y otro rato por la tarde. Y tenia tanto cuidado, que en brebe tiempo supo mucho en la compañia de Jesus... » Cp. *Id.*, ms. 12738, f° 613, r° : « ... diose tan buena maña a su estudio... que aprovecho mucho en poco tiempo .. »

2. *B. N. M.*, ms. 8368, f° 371 r°. Dans le manuscrit 12738, f° 613 r°, le même témoin dit seulement : « y contauan en el ospital que andandole a buscar de noche, no le podian hallar, y al cauo venian a verle entre las tinadas de los manojos estudiando. »

3. Cf. *supra*, p. 85 et note 2.

4. Cf. *B. N. M.*, ms· 13460, L. I, cap. 2 : « En este Hospital estudio gramatica, Retorica y curso de Artes. » Cp. *Canonisations CDXLIII Joannes a Cruce*, 4034-4036. *Bibliothèque Nationale de Paris*, Inventaire H., 1043, p. 5 : « ... e iui studiò la Grammatica e Filosofia... »

5. Sur l'influence exercée par Bonifacio, cf. Astraín, *op. cit.*, t. IV, p. 107, volume cité. Noter que Francisco de Yepes est dirigé par des Jésuites, « Tuuo alli » [auprès des Pères de la Compagnie] « sus confessores por mas de quarenta años. » Velasco, *op. cit.*, p. 16.

fois cet art de la discussion orale[1], où les manuscrits nous disent qu'il excellera?[2] Peut-être. Mais de plus vastes problèmes s'offrent à nous. Nous voudrions savoir de quelle manière Juan de Yepes écolier, déjà presque étudiant, entrevoit les *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola[3]. Nous observerons plus tard que sainte Térèse, quelle que soit la manière dont elle ait fait les *Exercices*[4], même si elle a pénétré la méthode d'applica-

1. Cf. *Monumenta pædagogica*, volume cité, p. 112, où l'on verra que, dès les classes de grammaire, les élèves sont habitués à la discussion grâce au système des interrogations mutuelles. Sur les discussions dans les classes de philosophie, cf. *Id.*, p. 94.

2. *B. N. M.*, mss. 13460, L. I, cap. 42 et 13482, *D.* N. 105, 108, 191.

3. Qu'il ait pu les connaître, directement ou indirectement, d'assez bonne heure, cela n'est pas douteux. D'autre part, si l'on veût comprendre comment les *Exercices* ont pu être rapidement vulgarisés, il suffira d'étudier avec quelque minutie les lettres d'Ignace de Loyola. Il suffira aussi d'examiner — à titre de grossissement fourni par l'apostolat auprès des infidèles — l'exemple de saint François Xavier. C'est ainsi, qu'à Goa, François Xavier exerce les indigènes à méditer « suivant la méthode que saint Ignace appelle le premier mode d'oraison. » [Cf. Cros : *Saint François de Xavier. Sa Vie et ses Lettres*, t. I, Toulouse et Paris, 1900, p. 215.] François nous dit que les Japonais avec lesquels il est allé de l'Inde au Japon ont fait les *Exercices* « avec beaucoup de recueillement et de désir d'en profiter » [« ... e firerào os exercitios spirituais con muyto recolhimiento e desejo de se aproveitaren » : Cf. *Monumenta Xaveriana*, t. I, ap. *Monumenta Historica Societatis Jesu*, Fasc. LXXXI, Matriti, 1899-1900, p. 537, lettre du 22 juin 1549]. Voir aussi la très attachante histoire du Japonais Yajiro [Cf. Bibliothèque Natiodale de Lisbonne, Registre I de *Ajuda*, à partir du folio 57, et Correspondance de saint François Xavier, *passim*].

Ces remarques ne font pas que, d'un autre point de vue, les *Exercices* ne soient destinés à des êtres déjà parvenus à une haute perfection [cf. la XXe *Annotation des Exercices*, et Watrigant : *La méditation fondamentale avant saint Ignace* [*Collection de la Bibliothèque des Exercices de saint Ignace*, nº 9, Enghien et Paris, 1907, p. 5 et 6]. Mais ils n'en ont pas moins été instruments d'action et de propagande, ainsi qu'en témoigne d'ailleurs la Bulle du pape Paul III du 31 juillet 1548.

4. Certains historiens [Eberhard Gothein : *Ignatius von Loyola und die Gegenreformation*, Halle, 1899, p. 236-237, Mir : *Santa Teresa de Jesús, su vida, su espíritu, sus fundaciones*, t. I, p. 254 sq., Madrid, 1912 ; cf. au contraire Zugasti : *Santa Teresa de Jesús y la Compañía de Jesús. Estudio histórico-crítico*, 2e éd., Madrid, 1914, p. 82 sq.] ont nié qu'elle eût fait les *Exercices*. Et Mir faisait observer (*op. cit.*, t. II, p, 255-256) que les *Exercices*, s'ils n'exigeaient plus, du temps de Térèse, la sévérité des premiers jours, impliquaient cependant une vigueur dont nous avons perdu le sens ; il ajoutait que l'on ne voit pas comment toutes les difficultés de réalisation auraient pu être vaincues par Térèse en son couvent de la Encarnación. Aucun document sûr ne permet, à vrai dire, de trancher la question. Mais un fait domine tout le reste : les premiers confesseurs Jésuites de Térèse, le P. Diego de Cetina [cf. Gaston Etchegoyen : L'*Amour Divin. — Essai sur les sources de sainte Thérèse*... Bordeaux et Paris, 1923, p. 87, et note 1], le P. Juan de Prádanos, François de Borgia (ce dernier, selon des nuances subtiles ; voir « Vida », cap. XXIV), ont soumis son oraison à la technique d'Ignace de Loyola, bref, se sont référés aux *Exercices*, ce qui équivaut presque à dire que Térèse a fait les

tion des sens à travers des interprétations d'ordre contemplatif[1], n'a pas été conduite, lors d'une phase décisive de son développement spirituel, en une voie dénuée d'images[2] et a, par là même, aggravé en elle le tragique conflit qu'elle ne résoudra point entre une contemplation absolue qu'elle devine et des états limités dont elle ne se libère jamais pleinement. Il n'y a pas antagonisme entre l'effort d'exaltation qu'exige l'application des sens[3] et l'acti-

Exercices, sans qu'il soit possible de préciser davantage. Retenons d'ailleurs cette règle que nous rappelle le R. P. Brou : « Il est peut-être utile de le noter : les *Exercices* sont le manuel du Directeur autant et plus que de l'exercitant lui-même. » [Cf. Brou : *La spiritualité de saint Ignace*, Paris, 1914, p. 38, note 2]. Il est donc légitime de conclure, avec M. Delacroix (*Etudes...*, *op. cit.*, p. 78), que Térèse a fait les *Exercices*.

1. Il est peu probable qu'une telle exégèse lui ait été présentée tout d'abord. L'un de ses plus importants confesseurs Jésuites, il est vrai, Baltasar Alvarez, lequel la dirigea de 1558 à 1564, fut accusé, de 1573 à 1578, d'avoir enseigné de nouvelles méthodes d'oraison. Mais « ce mode d'oraison », écrit M. Delacroix (*Etudes.... op. cit.*, p. 79), « Balthasar Alvarez ne l'avait pas enseigné à sainte Thérèse ; il l'avait plutôt appris d'elle, puisqu'il n'y a été élevé qu'en 1567, après son départ d'Avila. » Cf. Luis de La Puente : *Vie du P. Balthasar Alvarez*, trad. Couderc Paris, 1912, ch. XIII, p. 116 sq., XL, XLI, p. 393-414. L'influence de Térèse a dû être en effet considérable en cette évolution qu'a subie la méthode d'Alvarez. Mais celui-ci n'était pas alors le seul Jésuite qui eût incliné les principes ignatiens vers une contemplation qui n'agréait pas aux supérieurs. Et, certes, il est possible que Térèse ait, de très bonne heure, connu et encouragé un tel mouvement. Mais il n'en est pas moins vrai que ce sont les principes ignatiens, entendus en leur littéralité, qui lui ont été d'abord, plus ou moins complètement, communiqués.

Il serait intéressant de replacer Alvarez dans son milieu spirituel et de reconstituer, en particulier, la figure, encore mal connue, du P. Cordeses, provincial de Tolède. Il est à noter que, dans les instructions que le P. Avellanada, Visiteur, laisse, en février 1578, au P. Alvarez, alors Recteur de Villagarcía, il lui est demandé « no gastar tiempo con mujeres, especialmente con mujeres carmelitanas... » [Cité ap. Astraín, *op. cit.*, t. III, Madrid, 1909, p. 193-194]. L'allusion à sainte Térèse est évidente.

2. La direction dés Jésuites apparaît chez sainte Térèse à un moment où celle-ci sent en soi une crise, à un moment aussi où on lui fait instamment craindre qu'elle ne se soit trompée en son oraison. Des juges — qui ne sont pas des Jésuites, mais qui sont leurs disciples : Francisco de Salcedo, Gaspar Daza — hostiles, semble-t-il, à Bernardino de Laredo et aux Franciscains espagnols que Térèse a jusqu'alors suivis [cf. « Vida », cap. XXIII] —, la veulent soumettre à une action différente, c'est à savoir à l'action de la Compagnie de Jésus [cf. *Id.*, et traduction citée, t. I, p. 299]. Ce point est bien mis en lumière par Gaston Etchegoyen, *op. cit.*, p. 84 sq.

3. Il s'agit bien, en effet, pour Ignace de Loyola, d'une intense construction imaginative (images visuelles, auditives, tactiles, gustatives : cf. Exercice de la méditation de l'Enfer), et l'on doit se défier des atténuations ou des affadissements, et aussi de ces habiles transpositions en un langage mystique, telles que celles du P. Surin : « Après la plupart des méditations raisonnées, il y en a d'autres, que saint Ignace appelle *application des sens*, qui sont comme de petits essais de contemplation sur ces mêmes vérités dont on a raisonné d'abord, et qu'on tâche de repasser par un simple

vité subconsciente qui, chez une sainte Térèse, s'épanouit partiellement en un développement de paroles et de visions [1]. Par contre, Jean de la Croix s'en va loin de toute parole, de toute vision, de toute appréhension distincte [2]. Et il interdit que l'on brise par des images une voie spirituelle qui nous doit conduire au delà de toute donnée distincte. Supposons que sa pensée se soit attachée à cette méthode de « composition en voyant le lieu » [3] qui amène saint Ignace de Loyola à retrouver, par une évocation sensible, le milieu physique où se mouvait un être concret, le domaine où règne une force invisible ; c'est, par exemple, au « deuxième pré-

regard des sens intérieurs... » Cf. *Note sur la méthode d'application des sens dans les Exercices de saint Ignace*, par le R. P. J. Maréchal ap. *Mélanges Watrigant, Etudes historiques et ascétiques* [*Collection de la Bibliothèque des Exercices...*, nos 61-62, Enghien et Paris, 1920, p. 50-64]. L'auteur, par une ingénieuse utilisation de Gagliardi, Suárez, Surin, essaye de discerner, dans l'application des sens, une application *symbolique* des sens à des objets non sensibles, lesquels suscitent en nous un sentiment de présence. Ne sommes-nous pas ainsi extrêmement loin de l'imagination, essentiellement plastique, d'Ignace de Loyola ?

1. « Il serait intéressant de savoir », écrit Gaston Etchegoyen, *op. cit.*, p. 87-88, « si les paroles et les visions surnaturelles précèdent ou suivent la pratique des Exercices spirituels. » Ce qui est certain, c'est que les visions auxquelles fait allusion Térèse, pour tout ce qui concerne la longue période antérieure à la phase dont il s'agit, sont infiniment rares. Les paroles ne commencent que vers 1558 [cf, Delacroix, *Etudes...*, *op. cit.*, p. 81-82]. M. Delacroix interprète exactement les faits en résumant ainsi l'action des Jésuites sur sainte Térese : « 1° Les Jésuites l'ont ramenée à la méditation de l'humanité de Jésus-Christ, dont elle s'était un peu écartée, portée qu'elle était à une oraison éminente et confuse ; 2° l'application des sens et les colloques que saint Ignace réclame de ceux qui font les Exercices ont pu favoriser chez elle l'éclosion des paroles et des visions qui ont paru peu après; 3° ils ont appelé son attention sur la valeur de la mortification. » (*Id.*, p. 79-80).

2. Cf. *infra*, Livre IV, chapitre II : *Une critique des appréhensions distinctes.*

3. Cf. *Monumenta Ignatiana... series secunda. Exercitia spiritualia sancti Ignatii de Loyola...* Matriti, 1919, p. 274- colonne 1 : « 1° Preámbulo ; El primer preámbulo es composición viendo el lugar. » Cp. « Quinto Exercicio » ; « es meditación del Infierno .. el primer preámbulo composición, que es aquí ver con la vista de la ymaginación la longura, anchura y profundidad del infierno... 1° puncto — El primer puncto será ber con la vista de la ymaginación los grandes fuegos... 2° el 2° oyr con las orejas llantos, alaridos, vozes, blasfemias contra Xro nuestro señor... 3° el 3° : oler con el olfato humo, piedra, azufre, sentina y cosas pútridas. 4° El 4° : gustar con el gusto cosas amargas, así como lágrimas, tristeza y el verme de la consciencia. 5° El 5° : tocar con el tacto, es á saber, cómo los fuegos tocan y abrasan las ánimas... »

Le texte des *Ejercicios espirituales* nous est transmis par une copie manuscrite, corrigée par Ignace et, lorsqu'on parle de l' « Autographe », c'est de cette copie corrigée qu'il s'agit. Une édition phototypique du manuscrit corrigé a été publiée en 1908 : Cf. *Ejercicios espirituales de S. Ignatio de Loyola... Reproducción fototípica del original*, Roma... MCMVIII. Voir, sur ces questions : Debuchy : *Une édition phototypique des Exercices de saint Ignace*

lude » de la « Première contemplation » de l'Incarnation, l'effort pour se représenter la terre immense, peuplée de tant de nations diverses et pour faire surgir jusqu'à l'image de la maison « de Notre-Dame, dans la ville de Nazareth, en Galilée »[1]. Cette matérialisation, cette localisation de la méditation spirituelle ne doivent-elles — si nous songeons à la logique interne du futur système — être étrangères à Jean de la Croix ? Le séduisent-elles, au contraire, à cette heure où il se cherche ? En la composition de lieu non plus qu'en l'application des sens nous ne discernons une normale propédeutique à la mystique qu'il élaborera, mystique qui sera constituée par l'oubli de tout ce qui est perceptible. Que l'on ne tire pas argument du fait que les *Exercices* ne sont pas un livre mystique. La mystique n'est pas un monde clos qui se superpose à une pensée pré-mystique quelconque. Il y a une mystique qu'une certaine méthode prépare ; il y en a une autre que cette même méthode contredit. Nul accord possible, à cet égard, entre la technique ignatienne et les postulats pré-mystiques qu'implique la doctrine de Jean de la Croix.

Mais est-ce bien ce que Jean de la Croix lui-même a pensé ? Et le problème n'a-t-il pas été par lui éludé plutôt que résolu ? En fait — et nous verrons que c'est là le plus grand manque en son système — nous ne trouverons pas, en deçà de sa mystique, une notion, vraiment élaborée, de la méditation[2]. Mais d'où lui viendra ce concept bâtard qui ramènera la méditation à une voie du sens et de l'imagination ? Sera-ce de Luis de Granada qui — bien qu'il distingue méditation imaginaire et méditation intellectuelle — se fait de cette dernière une si imparfaite conception ?[3] (En Luis de Granada pourtant Jean de la Croix eût pu discerner une directe critique de l'effort d'exaltation qu'implique, en certains cas, la

(*Etudes*, n° du 20 août 1908, p. 550 sq.) et A. Boone : *Les corrections manuscrites des Exercices de saint Ignace* [*Collection de la Bibliothèque des Exercices de saint Ignace*, n° 18, Enghien et Paris, 1908]. Pour la question des versions latines et de la version dite Vulgate, cf. *Monumenta Ignatiana*, volume cité.

1. *Monumenta Ignatiana*, volume cité, p. 324, colonne 1 : « 2° Preámbulo : El 2°. composición viendo el lugar : aquí será ver la grande capacidad y redondez del mundo, en la qual están tantas y tan diversas gentes ; asi mesmo despues particularmente la casa y aposentos de Nuestra Señora, en la çiudad de Naçaret, en la provincia de Galilea. »

2. Cf. *infra*, livre IV, chap. I et II.

3. Cf. *Libro de la Oración y meditacion... compuesto por* Fr. Luis de Granada, Salamanca, 1554, ap. *Obras de Fr. Luis de Granada. Edición crítica y completa*, éd, Cuervo, t. II, Madrid, 1906, p. 234, 244-246.

composition de lieu[1]. Et sans doute se fût-il ici accordé avec lui.) Sera-ce d'Ignace de Loyola lui-même et des *Exercices* directement pénétrés ? Rien ne nous permet de l'affirmer. Mais plutôt peut-être des *Exercices* tels qu'il les a entrevus dès l'origine, à travers ces transpositions élémentaires qui, de plus en plus et au cours d'une tradition académique, se substitueront à la sobre beauté du texte. En même temps, de cette méditation qu'il maintiendra si pauvre, Jean de la Croix aspirera à se libérer, et l'expérience mystique le sauvera d'une discipline qu'il n'aimera guère. Mais — est-ce ici l'enseignement de la méthode ignatienne tel qu'il s'offrait à lui auprès de ces premiers Jésuites qui n'y introduisaient pas encore un secret mystique ? — il laissera, d'une manière générale, en deçà de la contemplation un fond de méditation de caractère élémentaire que, par prudence peut-être, par volonté peut-être aussi, il ne songera pas à combiner dès l'origine avec cette contemplation même, en l'unité synthétique de l'oraison ?[2] Jean de la Croix doit-il aux Jésuites qui l'ont formé d'abord de s'être fait, dès l'adolescence, une notion de la méditation qui ne s'accorde nullement avec sa mystique, notion qu'il n'a peut-être jamais vécue, mais qui lui est le donné d'où il s'élance ? Y fut-il amené plus tard, et lors de ses études salmantines ? Nous ne savons. Mais de cette paresse initiale, quelle qu'en soit l'origine, nous verrons plus tard les lourdes conséquences[3].

Attachons-nous à ces annéee mystérieuses que Juan de Yepes, élève des Jésuites, infirmier d'un hôpital, passe en une ville riche et somptueuse. « Ferias » éclatantes, révoltes sanglantes, résistances héroïques[4], violents contrastes des fortunes et des

1. *Obras de Fr. Luis de Granada. Edicion critica y completa*, éd. Cuervo, t. II, p. 235 ; «... Porque ir con el pensamiento á Hierusalem para meditar las cosas que allí pasaron en sus propios lugares, es cosa que suele enflaquecer y hacer daño a las cabezas. »

2. Cf. Luis de Granada, *op. cit.*, éd. citée, t. II, p. 278 : « Todas estas virtudes, aunque en el escuela andan apartadas, en el ejercicio andan juntas : porque donde está la perfecta oración, ahi está la devoción, y la contemplación, y la consolación y el amor actual de Dios, con todo lo demás, porque es tanta la semejanza que hay entre estas cosas que fácilmente hay tránsito y pasaje de las unas á las otras : de donde viene á ser que aunque estas virtudes en la naturaleza sean distintas, en el ejercicio (como dijé) se pratiquan juntas ».

3. Cf. *infra*, livre IV.

4. Cf. *Opus epistolarum Petri Martyris Anglerii mediolanensis*... Amstelodami, 1670, Ep. 681, 17 septembre 1520 [Description de l'incendie de Medina del Campo]. Cp. Lettre de Medina del Campo à Vallodolid, 22 août 1520, lettre dont le texte se trouve reproduit ap. Matias Sangrador Vitores : *Historia de la muy noble y leal ciudad de Valladolid*, t. I, Valladolid, 1851, p. 340-342.

misères[1], Juan de Yepes avait, autour de lui, les exemples, récents ou lointains, d'une vie extérieure pleine de heurts. Il y a, dans la vie intellectuelle de Jean de la Croix, antérieurement à toute adhésion à l'état religieux, une période de Medina del Campo, période intense et où s'élabore une culture.

Juan de Yepes est maintenant hors de l'hôpital. Il va refuser la chapellenie, la prêtrise, les bénéfices que lui propose Alonso Alvarez de Toledo. En 1563, à l'âge de vingt et un ans, il prend l'habit de Carme de l'Observance, au couvent de Santa Ana de Medina del Campo[2].

Il est impossible d'analyser psychologiquement une décision qu'aucun texte ne commente. Mais une donnée négative nous oriente. Nous voyons ce que Jean de la Croix *ne veut pas être*. Il repousse la voie prudente que plusieurs sans doute, autour de lui, l'engagent à suivre. A cette sagesse du siècle il répond en se soumettant à la règle.

Cette volonté de vie monastique ne nous instruit pourtant pas par elle-même. Juan de Yepes ne nous montre pas encore ainsi sa nature intime. Il est un homme du XVIe siècle espagnol et, dès lors, n'a pas à briser, pour se faire moine, d'opiniâtres résistances[3]. Son dessein, s'il l'exprime à autrui, apparaît comme normal. Il ne

1. Cf. Bonn : *Spaniens Niedergang während der Preisrevolution des 16 Jahrhunderts...* Stuttgart, 1896 (ap. *Münchener Volkwirtschaftl. St. hersggb. von* L. Brentano und W. Lotze, XII) : Espejo ; *La carestia de la vida en el siglo XVI, y medios de abaratarla* ap. *Revista de Archivos*, Madrid, 1921, t. XLI, p. 36-54 et 169-204.

2. Le couvent de Santa Ana de Medina del Campo est aujourd'hui presque entièrement détruit. Demeurent pourtant d'assez belles ruines. Ces ruines, qui sont de la même brique que le Castillo de la Mota, la Collégiale de San Antolín, etc., sont composées d'un arc de voûte qui était le dernier arceau, semble-t-il, de la nef de l'église conventuelle, avant le grand autel. Subsistent encore le mur du fond et les murs latéraux du grand autel, ainsi qu'une partie des murs latéraux du transept. L'emplacement de l'ancien couvent est actuellement occupé par une scierie. Lors de l'expulsion des moines, le couvent, alors intact, fut acquis par le père de l'actuel propriétaire de la scierie et une destruction fut entreprise, à l'exception des ruines dont il vient d'être question. La scierie proprement dite est installée dans une grande salle dont la construction externe semble bien être de l'époque, ainsi que les poutres de bois de l'intérieur Une chapelle, restaurée en 1909, est affectée au culte. On y lit cette inscription : « En esta capilla qve fue la iglesia antigua DL Conuento celebro la Primera misa Sn Juan de ✝ y fve en ella confirmado en gracia y despues salio daqui a fundar la Descalzez con Sta Teresa de Jesus. » Il faut noter que cette inscription n'est pas rigoureusement exacte. L'Eglise du Couvent est bien celle dont subsistent les ruines ; et la chapelle ne peut qu'être une chapelle dépendante de l'Eglise principale. Dans la chapelle actuelle, on ne retrouve rien des formes anciennes ; il n'y a aucune impression d'art à y chercher.

3. Avec des nuances qu'il ne faut pas omettre. La lecture des *Fondations*

faut pas oublier ces « faits sociaux »[1], si l'on veut apprécier avec exactitude les moments où quelque chance nous est offerte de saisir, sinon des faits strictement individuels, du moins des faits sociaux d'un ordre plus subtil et qui ne nous interdisent pas de deviner une volonté qui se libère. N'allons-nous assister à une création de cette sorte? Bientôt Juan de Yepes, maintenant devenu Juan de Santo Matía[2], décidera de quitter le Carmel de l'Observance et aspirera à devenir Chartreux[3]. Nous ignorons le drame qui s'accomplit en lui. Mais nous sommes assurés qu'à l'heure où il ne consent plus à demeurer dans le Carmel de l'Observance une décision qui traduit l'âme entière vient d'être prise[4].

Lors de la vingt-cinquième année, tout ce travail intérieur sera en voie d'achèvement. Quatre années suffiront pour qu'une expérience monastique s'approfondisse au point d'exiger la suppression de tout éclectisme. Désormais Juan de Santo Matía imposera à la vie qui se déroule d'obéir strictement à son rêve. En 1567, il n'admettra plus rien d'une régularité modérée. Il lui faudra obtenir ce que l'on pourrait appeler l'absolu monastique.

Ces années passées au Carmel de l'Observance sont riches et intenses[5]. En elles, un rêve spirituel se construit, une vie intellec-

de sainte Térèse suffirait à montrer que les vocations monastiques n'étaient pas toujours favorablement accueillies. Mais il était néanmoins « normal » qu'elles surgissent.

1. Cf. Durkheim : *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, 1895, p. 8-19.

2. Le texte de la profession de Juan de Santo Matía, dont l'existence nous est affirmée par plusieurs mss. [cf. *B. N. M.*, ms. 13460. livre I, cap. 3, 8568, f° 61 r°, 8713, *Duruelo*, f° 5 r°, 13482. C. N. 24], se trouve-t-il encore dans les archives des monastères carmélitains ? Il nous a été impossible d'obtenir, à cet égard, une indication précise. La profession semble avoir eu lieu en 1564. Cf. Jerónimo de San José : *Historia*..., *op. cit.* p. 33, et *B. N. M.*, ms. 13460, livre I, cap. 3.

3. L'historicité du fait est attestée par une allusion de sainte Térèse (*Fundaciones*, cap. III), et par le ms. 12738, f° 217 v°, déposition du P. Inocencio de San Andrés.

4. Non que cette décision soit, en elle-même, exceptionnelle. Nous verrons plus tard que le prieur du Couvent de Santa Ana de Medina, le P. Antonio de Heredia voudra, lui aussi, devenir Chartreux. Et rien, en effet, n'empêchait le brusque passage du Carmel à la Chartreuse, une ordonnance du pape Nicolas V ayant, en 1454, autorisé ces soudaines volontés de vie plus stricte.

5. Un texte très important, témoignage du P. Inocencio de San Andrés (*B. N. M.*, ms. 12738, f° 217 v°, déposition datée de Baeza, 16 janvier 1618), confirme cette hypothèse. Le témoin déclare que Juan de Santo Matía gardait à Medina « la Regla primitiva de su Orden viuiendo con mucho rigor y exemplo entre los Religiosos calçados. » Il sait cela, ajoute-t-il, « por auerlo

tuelle se constitue, une conversion sans doute vient secouer l'âme lointaine. Et certes, l'énergie plastique déborde ces années elles-mêmes. La création de soi par soi sera désormais incessante. Mais nous sentons que dès maintenant les « cavernes » de l'être s'animent[1].

Rien ne nous peut guider à travers cette vie frémissante. Un fait, du moins, émerge, qui retient notre rêverie : en 1564, Juan de Santo Matía quitte Medina del Campo et se rend à Salamanque.

oydo deçir muchas veces a muchos Religiosos de la misma Religion de los mas antiguos. »

1. Cf. « Llama », strophe III, vers 3.

CHAPITRE II

LA PÉRIODE SALMANTINE

I

La tradition biographique a ici complètement ignoré ou déformé les faits. Elle nous montre Juan de Santo Matía suivant, à Salamanque, au Collège carmélitain de San Andrés, les cours de théologie. D'une vie proprement universitaire elle ne dit rien[1]. Encore moins ferait-elle pressentir des études qui n'auraient pas été strictement théologiques[2]. Par bonheur, les Archives de l'Université de Salamanque nous permettent d'entrevoir des années d'un caractère tout différent. Même, elles modifient de façon si grave les données chronologiques considérées comme établies qu'il en faut recueillir avec minutie l'enseignement.

Le nom de Juan de Santo Matía figure dans quatre registres d'immatriculation[3]. Nous le voyons apparaître pour la première fois dans le Registre de l'année 1564-1565. Nous lisons : « Monas-

1. Le P. Alonso de la Madre de Dios s'était enquis, auprès des Archivistes de l'Université de Salamanque, de la date à laquelle Juan de Santo Matía avait commencé ses études salmantines. Il signale la première inscription universitaire : cf. *B. N. M.*, mss. 12738, f° 1493 r°, et 13460, livre I, cap. 4. Mais les renseignements qu'il transmet sont insérés dans des mss. et non dans un ouvrage imprimé. L'indication lui avait été communiquée par lettre. Nous lisons, en marge du ms. 13460, *loc. cit.*, la note suivante : « Antonio Ruanus Medrano, secretarius academiæ salmanticens., in testimonio de his. »

2. Le P. Alonso de la Madre de Dios lui-même, lorsqu'il fait mention des documents recueillis à Salamanque, ne parle que d'études théologiques. Cf. *loc. cit.* ap. note précédente.

3. *Archives de l'Université de Salamanque* [*Archivo universitario*] : *Registro de matrículas año de 1564 en 1565*, f° 17 v° ; *Registro de matrículas año de 1565 en 1566*, f° 12 v° ; *Registro de matrículas año de 1566 en 1567*, f° 17 v° ; *Registro de matrículas año de 1567 en 1568*, f° 16 r°.

terio de Senor Santandres extramuros de Sal[a] día de los rreys a seys de henero de 1565 años... estudiantes artistas religiosos del dho monasterio... fray Juan de Sancto Matía natural de Medina del Campo[1] del obpdo de Salamanca »[2]. Dans le Registre de l'année scolaire 1565-1566, nous trouvons l'inscription suivante : « 1565. Monasterio de Señor Sant Andres de Sal[ca]... Religiosos artistas... fray Juan de Santo Matía natural de Medina del Campo diocesi Sal[ca] »[3]. Une troisième inscription nous est fournie par le Registre de l'année 1566-1567 : « Monest[o] de S[or] Sant Andres... fr. Ju[o] de S[to] Mathia N[l] de Ontiberos diocesi de Abila artista »[4].

Ces trois premières inscriptions nous conduisent jusqu'à l'année scolaire 1566-1567. Mais une grave difficulté surgit désormais. Nous savons, en effet, par un récit de sainte Térèse, que la rencontre qui décida de toute la vie de Jean de la Croix eut lieu à Medina del Campo en *1567*[5]. Nul, parmi les biographes, n'a songé à se demander si l'adhésion à la réforme carmélitaine avait signifié, pour Jean de la Croix, un immédiat abandon de ses études. Certes, leur esthétique conventionnelle exigeait un tel abandon : l'idée que Jean de la Croix, quelques semaines après s'être entretenu avec Térèse de Jésus, aurait pu regagner l'Université de Salamanque, eût choqué des esprits qui déjà n'avaient fait aucune allusion à sa vie universitaire. Tel est bien pourtant l'enseignement des archives salmantines. *Juan de Santo Matía figure encore sur le Registre de l'année 1567-1568; et d'autres documents officiels attestent sa présence à l'Université en janvier 1568.* Voici d'abord le texte du Registre d'immatriculation : « Año de 1567 en 1568 »[6]; « Monast[o] y religiosos de Sant Andres... fr. Ju[o] de Santo Mathia N[l] de Medina del Campo presbyt[o] y theologo »[7]. Nous trouvons, d'autre part, dans les liasses de *Procesos de Cátedras, aux dates des 12 et 27 janvier 1568,* deux fois le vote de Juan de Santo Matía : « fr. Ju[o] Sto Mathia presbitero III »[8].

1. Sur cette erreur cf. *sup.* p. 74, note 1.
2. *Archives de l'Université de Salamanque,* Registre cité, f[o] 17v[o].
3. *Id.,* Registre cité, f[o] 12 v[o].
4. *Id.,* Registre cité, f[o] 17 v[o].
5. Cf. *Fundaciones,* cap. III.
6. Les inscriptions semblent avoir été faites le 26 novembre 1567. Cf. le f[o] 3 r[o] du Registre dont il s'agit.
7. Registre précité, f[o] 16 r[o].
8. *Archives de l'Université de Salamanque, Procesos de cátedras* ; Liasses 68 et 71 : « Processo del curso de Artes q vacco del doctor Andres de morales colegial del arzobpo Año 1568.. Lunes 12 de Enero... » Entre les votants ;

Ces documents modifient si profondément les schémas auxquels nous sommes habitués qu'il importe de ne les accueillir qu'après leur avoir fait subir une sévère critique. Une objection nous sollicite en effet. N'y aurait-il pas eu ici deux Religieux du même nom ? Et la seule inscription pertinente ne serait-elle pas celle que nous livre le Registre de 1566-1567, lequel fait mention de la ville d' « Ontiberos » ?[1] Cette objection ne résiste pas à un attenti examen. Le nombre des étudiants du Collège carmélitain de San Andrés est très faible : six « théologiens » et quatre « artiens » en 1564-1565, cinq « théologiens » et sept « artiens » en 1565-1566, trois « théologiens » et sept « artiens » en 1566-1567, huit « théologiens » et quatre « artiens » en 1567-1568[2]. D'autre part, aucun étudiant ne pouvait être rangé parmi les « teólogos » sans avoir préalablement fait trois années en qualité d' « artista ». Le « teólogo » Juan de Santo Matía est bien l' « artista » du même nom. Juan de Santo Matía était encore à Salamanque en 1568, et peut-être n'a-t-il pas quitté l'Université avant l'été de 1568.

Si nous considérons le texte des *Fundaciones*, nous voyons que sainte Térèse se sert d'une expression qui ne contredit en rien ces données documentaires. Elle nous parle d'un jeune Père « q̄ estaua estudiãdo ē Salamanca »[3]. Si elle avait voulu désigner un cycle déjà terminé, elle aurait choisi d'autres termes[4]. Qu'elle ne nous ait rien dit des études elles-mêmes, il n'y a pas à s'en étonner. Il lui paraissait normal qu'elles fussent prolongées et, si elle a joué un rôle dans la décision prise, ce n'aura certes pas été pour

« primer termino » « fr. Juº Sto.Mathia presbitero III. » [Colonne 1, ligne 10, fºˢ non paginés;] et : « Processo del Curso de Artes q vacco Del maestro Lesaca Del Colegio de Cuenca... Primer termino fr. Juº Sto Mathia presbitero III... » [Colonne 2, ligne 18, 27 janvier 1568, fºˢ non paginés]. On trouve aussi le vote de Juan de Santo Matía, avec l'indication II, aux dates du 31 août 1566 et du 26 janvier 1567, ap. *Procesos de cátedras,* recueils cités.

1. Cf. *supra,* p. 99, et note 4.

2. *Archives de l'Université de Salamanque,* registres cités.

3. Cf. *Libro de las Fundaciones de Santa Teresa de Jesús. edición autografiada...* por D. Antonio Selfa... Madrid, 1880, fº 11 rº : « poco despues açerto a venjr alli un pᵉ de poca edad q estaua estudiãdo ē Salamanca... llamavase fray Jua de la Cruz. »

4. Dans le chapitre des *Fundaciones* consacré à la Fondation de Valladolid, Térèse semble faire allusion à Jean de la Croix : cf. *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus,* trad. citée, t. III, p. 150, et note 5. Mais il s'agit d'une Fondation, qui eut lieu le *15 août 1568*, donc au moment où venait de s'achever l'année salmantine. Dans le chapitre précédent, consacré à la fondation de Malagón, laquelle eut lieu le 11 avril de la même année (cf. *Fundaciones,* cap. IX), Térèse ne parle pas de Jean de la Croix, ce qui est, à tous égards, naturel. Mais il est curieux qu'il ne soit de nouveau question de lui que lors de la fin de l'année universitaire.

donner un conseil négatif. On sait à quel point elle détestait les demi-savants, et le désir qu'elle avait de s'entretenir avec des hommes cultivés. Sur ce point les textes abondent[1].

Les preuves documentaires sont donc tout à fait strictes[2]. En fussions-nous privés, il nous faudrait au moins chercher des hypothèses, puisque les données chronologiques traditionnelles, lorsqu'elles sont examinées avec soin, apparaissent ici comme absurdes. Supposons, en effet, que nous ne possédions que le renseignement concernant la première immatriculation : 1564-1565 et que, d'autre part, nous soyons obligés de reporter à l'année 1567 la date de l'achèvement des études salmantines. Nous serions amenés à conclure que Jean de la Croix a été « artista » à Salamanque, mais n'y a jamais été « teólogo ». Les hagiographes avaient, il est vrai, résolu aisément le problème chronologique. Ne faisant nulle mention des inscriptions universitaires, et se référant uniquement aux Cours de théologie que Jean de la Croix avait suivis au Collège de San Andrés, ils n'avaient aucune peine à résumer les années salmantines. Les Archives de l'Université de Salamanque nous montrent que ces années ont été plus complexes. Rien, malheureusement, ne s'ajoute aux pièces documentaires qu'elles nous livrent[3].

1. Cf. R. P. Felipe Martín ; *Santa Teresa de Jesús y la Orden de Predicadores. Estudios históricos*... Ávila, 1909, p. 76 sq., où les textes en question sont groupés.

2. On pourrait se demander, il est vrai, si Térèse elle-même, chez qui la mémoire des dates n'est pas toujours très sûre, n'a pas confondu deux années. Mais, si nous nous reportons aux chapitres II et III des *Fundaciones*, nous voyons que le récit est ici très rigoureux. Un document officiel nous fixe à cet égard. Le Registre conventuel de Malagón contient l'acte de fondation du monastère [11 avril 1568, cf. *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus*, trad. citée, t. III, p. 527-528]. Et les pages que Térèse consacre à la Fondation de Malagón, en son chapitre IX, résument indiscutablement des événements qui sont postérieurs à la rencontre de Juan de Santo Matía, à Medina. Jean de la Croix, par conséquent, a certainement continué ses études salmantines, après avoir rencontré sainte Térèse.

3. La première mention imprimée que nous relevions d'une immatriculation universitaire de Jean de la Croix se trouve dans une étude que le R. P. Eulogio de San José a publiée, *en 1891*, dans la Revue *San Juan de la Cruz*. Cf. R. P. Eulogio de San José : *Noticias cronológicas de Nuestro Padre San Juan de la Cruz*, ap. *San Juan de la Cruz*, *Revista Carmelitano-teresiana*, t. II, p. 85, note 1, Segovia, 1891. Cette étude reproduit, sans les compléter, les données auxquelles se réfère le P. Alonso de la Madre de Dios dans les mss. que nous avons signalés plus haut : cf. *supra*, p. 98, notes 1 et 2. Il est à noter que ni le P. Wenceslao del S. Sacramento : *Fisonomía de un Doctor* (*Ensayo crítico*), cf t. I, p. 37, Salamanca. 1913, ni le P. Gerardo de San Juan de la Cruz, *E. C.*, ne font la moindre allusion à une inscription universitaire. C'est M. Juan Domínguez Berrueta qui, dans un travail paru en 1915, *op. cit.*, p. 43-44, a le premier signalé les quatre immatriculations. C'est lui aussi

II

Jean de la Croix fut mêlé, durant quatre années, à la vie littéraire et philosophique de son temps. Dira-t-on qu'il ne s'est sans doute donné que de façon extérieure à son travail d'étudiant, qu'il n'a vraisemblablement pas dépassé les modestes connaissances d'un *artista* ou d'un *teólogo* ordinaires, et que les mouvements intellectuels dont il était contemporain ne l'ont pas ébranlé ? Comment admettre pourtant qu'un grand écrivain et un grand poète, dont l'une des plus saisissantes qualités sera l'exacte domination de l'œuvre composée, ait été un étudiant pâle, docile aux exercices académiques, sourd à toutes les sollicitations vivantes ? Le problème est en réalité très complexe ; car si nous avons le droit de supposer que les années passées à Salamanque ont été des années précieuses, comment, en l'absence de toute donnée autobiographique, en retrouver le caractère ? Mais l'œuvre théorique elle-même ne peut-elle rien nous apprendre à cet égard ? Nous y pressentons un être qui tantôt intègre savamment les influences subies, tantôt ne se libère pas de disciplines étroites qu'il n'a pas su dépasser. Salamanque, avec tout ce que ce nom implique pour nous, n'est-elle à l'origine, et de cette richesse accueillante, et de cette limitation ? Et ne discerne-t-on, dès lors, dans la vie de Jean de la Croix, ce que l'on pourrait appeler le drame de Salamanque ? La confrontation, avec la nature intellectuelle de Jean de la Croix, de quelques faits salmantins et de quelques faits, plus généraux, de la culture espagnole au XVIe siècle, ne peut pas ne point nous aider à deviner certains aspects d'une genèse spirituelle.

III

Juan de Santo Matía arrive à Salamanque en 1564, c'est-à-dire trois ans après la nouvelle rédaction des statuts universi-

qui a indiqué le premier que, par les trois premières inscriptions, Jean de la Croix a été immatriculé parmi les *artistas*. Mais M. J. Domínguez Berrueta résume de façon vague et sommaire les données documentaires et commet une grave erreur de date. Il déclare que les inscriptions s'échelonnent de 1563 à 1567, alors que la première d'entre elles se réfère à l'année 1564-1565 [cf. *op. cit.*, p. 43-44]. Il ne discerne pas, d'autre part, que les schémas chronologiques sont ici bouleversés par les pièces d'archives (Id., *ibid.*, et p. 53-54).

taires[1]. Il semble que les étudiants luttent, à cette époque, avec une particulière énergie, contre la tyrannie du parler latin dans les Collèges. En un intéressant essai : *Latín y Romance. — Contribución al estudio de la vida docente española en el siglo XVI*[2], M. Pedro Urbano González de La Calle a noté les indications que nous apporte, sur l'usage du latin comme langue de conversation, l'histoire du « Collège trilingue »[3]. Les documents, il est vrai, nous manquent, à cet égard, pour ce qui regarde les autres Collèges. Nous ne pouvons, par suite, affirmer que la volonté de contrainte y ait été aussi forte, ni la résistance aussi âpre ; mais il est probable que nous retrouverions, avec des nuances, un même fait général[4]. Considérons le Collège trilingue. Nous voyons, à partir de l'année 1560[5] environ, s'accroître la résistance des étudiants et se multiplier les mesures coercitives. Ne donne-t-on pas, en 1561, l'ordre aux étudiants de se servir du latin dans leurs jeux?[6] Des fluctuations apparaissent en ces luttes. Tantôt, c'est le latin qui semble triompher ; tantôt, nous assistons à une victoire du « romance ». Mais le mouvement profond se devine. Et il est

1. Cf. Esperabé Arteaga : *Historia... de la Universidad de Salamanca*, t. I, Salamanca, 1914, p. 217-356.

2. Cf. P. U. González de La Calle : *Varia. Notas y apuntes sobre temas de letras clásicas*, Madrid, 1915, p. 214-299.

3. Sur le Collège trilingue cf. *Estatutos* de 1561, *Titulo* LXIII, ap. Esperabé Arteaga, *op. cit.*, t. I, p. 343-347, vol. cité. Les pièces utilisées par M. González de La Calle sont extraites des Archives de l'Université de Salamanque. Elles résument les inspections des « visiteurs » du Collège trilingue, de 1544 à 1588.

4. Il est intéressant d'examiner, en ce qui concerne les prescriptions relatives à l'usage du latin, les statuts de 1561. Cf. *Titulo* XXI, ap. Esperabé Arteaga *op. cit.*, t. I, p. 266, vol. cité : « Yten estatuimos y ordenamos que todos los lectores de la vniversidad assi de cathedratico de propiedad como de cathedrillas sean obligados a leer en latin y no hablen en la cathedra en romance excepto refiriendo alguna ley del reyno o poniendo exemplo so pena que los cathedraticos de propiedad por cada lection en que hizieren lo contrario deste estatuto se les multe tres reales y a los de cathedrilla se les asienten o multen nullus legit : y que el Rector haga particular pregunta e informacion dello en la visita. » Cp. *id.*, t. I, p. 340, *Titulo* LXIII.

5. En 1554 et 1555, les « visiteurs » constatent une très nette diminution de l'emploi du latin comme langue de conversation. L'année 1556 demeure pour nous obscure. En 1557, il y a victoire de ceux qui veulent imposer le parler latin. L'année 1558 est peu claire. En 1559, la situation paraît grave aux « visiteurs ». Il en est de même encore en 1560. Dans la « visite » du 13 décembre 1560, Luis Maldonado déclare qu'il y a « acusador e que mjentra esta presente hablan latin pero que si el tal acusador no les vee ablan Romanze los que pueden. » Cf. P. U. González de la Calle ; *Varia, op. cit.*, étude citée, p. 223, note 1 et p. 216-224.

6. P. U. González de La Calle, *Varia, op. cit.*, étude citée p. 224.

en faveur de la langue populaire [1]. M. González de La Calle signale cette singulière « visite » du 11 janvier 1574, où l'on interdit les « guitarryllas et chants en romance », où l'on exige que la musique ne se joigne qu'à des vers latins ou grecs. Or, nous savons qu'à la même date les étudiants accompagnent à la guitare les poèmes castillans qu'ils composent [2]. D'autre part, l'analyse de l'œuvre du philologue Sánchez de las Brozas et même l'histoire de son enseignement [3] montreraient que ce sont les meilleurs latinistes qui protestent à cette époque contre le barbare emploi d'un latin déformé [4].

Juan de Santo Matía était sans doute parmi les étudiants qui goûtaient le charme du parler castillan. On peut conjecturer qu'il n'attendra pas l'influence térésienne pour décider de composer en langue vulgaire ses écrits spirituels. Certes, il n'aura pour cela qu'à imiter l'exemple que lui lèguent un Alonso de Madrid, un Francisco de Osuna, un Maestro Venegas, un Bernardino de Laredo, un Alonso de Orozco, un Luis de Granada et, d'une manière générale, une abondante tradition Mais pareille volonté n'est sans doute pas chez lui accidentelle. Aussi fortement qu'un

1. P. U. González de La Calle. *Varia op. cit.*, étude citée, p. 271-272.

2. Cf. P. U. González de La Calle ; Varia... *op.* cit., étude citée, p. 253-254.

3. Cf. P. U. González de La Calle ; *id.*. p, 234-244 et *Francisco Sánchez de las Brozas. Su Vida profesional y académica. Ensayo biográfico*, Madrid, 1923, p. 101-105.

4. On peut considérer que, en 1565 et 1566, commence de se répandre l'idée que de parler latin nuit à la culture latine proprement dite. Et la résistance des étudiants prend sans doute çà et là un caractère intellectuel. Cf. « Visite » du 11 décembre 156), où Juan Escribano « regente » de grec, dit aux Visiteurs « que se ha hablado y se habla en el Colegio Romanze, e que si ay acusador o no no lo sabe e que algun colegial de çasa... a dicho que es ynposible hablar latin. e que despues de la visyta aca no a visto este testigo que se aya castigado a nadie porque dexe de hablar latin. » [P. U. González de La Calle : *Varia, op. cit.*, étude citée, p, 231, note 1]. Cp. « Visite » du 4 octobre 1566, où le Vice-Recteur note que « el estilo de hablar latin » se corrompt « con el continuo hablar latin. » Et M. González de La Calle ajoute, *Id.*, p. 234 : « Semejante audaz aserto recuerda la afirmación de Sánchez de las Brozas. bandera de su escuela : *Latine loqui corrumpit ipsam latinitatem* ». Cp. P. U. González de La Calle ; *Ensayo biográfico..., op. cit.*, p. 104-105. Cf. ce texte bien curieux : « visite » du 29 novembre 1571, concernant le Brocense : « El Ldo Sanchez Regente a sacado muy buenos discipulos como consta por el examen dellos : solamente ha faltado en que solamente se a ocupado una hora en tomar leçion de coro y cuenta de los exerçiçios y en que sus discipulos ne buelben nj dan cuenta de sus leçiones en latin antes los demas hazen burla del que da la cuenta en latin ; e dize a sus discipulos que en escuelas no hablen latin e que en el colegio lo hablen por cumplimjento por amor del estatuto de donde a sucedido la rotura de no hablar latin en el Colegio. » [Cité ap. P. U. González de La Calle, *Ensayo biográfico..., op. cit.*, p. 103].

Malón de Chaide, il eût déploré de voir de fins écrivains ne point illustrer « par leur bon style » leur propre langue [1]. C'est bien la langue castillane qu'il a élue.

A Salamanque s'élabore son métier d'écrivain. Regardons Juan de Santo Matía tandis qu'il est un *artista*. Bien qu'aucun document ne nous révèle comment il a compris sa tâche, nous pouvons considérer quelques-unes des directions intellectuelles qui s'offrent à lui. Le voici, par exemple, qui s'initie aux études latines [2]. Se contente-t-il d'un travail élémentaire ? Est-il, au contraire, avide d'un effort technique ? Est-il de ceux qui étaient capables de comprendre un homme tel que le Brocense, dont il a pu suivre les leçons en 1566 et 1567 ? [3] Possibilité non négli-

1. Cf. Malón de Chaide, *La Conversión de la Magdalena, Prólogo* : « Unos me dicen que es bajeza escribir en nuestra lengua cosas graves... digolo por otros muchos y muy sabios que podrían dar luz con su doctrina y ilustrar nuestra lengua con su buen estilo... » La *Conversión de la Magdalena* est de 1588. Cf. B. A. E., t. XXVII, *Escritores del siglo XVI*, t. I, Madrid, 1853, p. 281.

2. Le problème des études gréco-latines, pour un *artista* normal de l'Université de Salamanque au xvie siècle, est encore mal élucidé. Un texte, que nous emprunterons aux *Constitutions* de Martin V, et que M. González de La Calle a bien voulu me signaler, pose nettement que le grade de Bachelier de la Faculté des Arts ne pouvait être donné qu'à ceux qui avaient fait préalablement des études grammaticales : « Item statuimus et ordinamus quod ad bacchalariatus gradum in artibus nullus admittatur nisi, prius in grammaticalibus competenter instructus, per tres annos vel eorum cujuslibet maiorem partem de aliís artibus ; primo de Logica vetere atque nova, secundo de Logica et philosophia naturali insimul, et tertio annis de Philosophia naturali et morali simul audierit. » Les études grammaticales auxquelles il est fait allusion ici sont de caractère tout élémentaire et se donnaient dans les *Colegios menores*. Il y avait, d'autre part, un enseignement plus technique, que dispensaient, aux *Escuelas mayores*, les professeurs de *prima de gramática*, de rhétorique, de grec. Ces professeurs semblent avoir été considérés comme faisant partie de la Faculté des Arts, mais sans qu'un tel fait entraînât chez l'artien l'obligation de suivre les cours en question. Les cours d'humanités, pour un *artista*, avaient sans doute un caractère facultatif. Mais, dès lors, nous devons considérer comme possible qu'un *artista* s'y soit fait inscrire. Quant au Baccalauréat des Arts, exigible pour les candidats à la Faculté de médecine, il ne semble pas avoir été exigé pour l'entrée à la Faculté de théologie (ce dernier point n'est pas établi). Il n'impliquait en tout cas que les études logiques, inhérentes à la Faculté des Arts, et non les études gréco-latines, lesquelles, en définitive, semblent avoir été, pour l'artista, facultatives. Seule une minutieuse histoire de l'Université salmantine, qui nous manque encore, nous permettrait de discerner si cet enseignement facultatif a eu une véritable signification pour un *artista* normal. Nous laissons de côté la complexe question du Collège trilingue, un étudiant tel que Jean de la Croix, dont le séjour à Salamanque a été bref, n'ayant pas été de ceux qui se sont initiés aux études spéciales de grec, de latin, d'hébreu, que l'on entreprenait au Collège trilingue. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'ait pu être mêlé en rien à l'enseignement qui s'y donnait. Sur ce dernier point, cf. la note suivante.

3. Nous ne trouvons, de 1562 à 1565, nulle trace de la vie universitaire du

geable, puisque le Brocense appartient à l'histoire de la philologie.

Il est impossible de répondre directement à une telle question. Mais il importe de noter que l'on chercherait vainement en la manière de Jean de la Croix le résidu déclamatoire que laisse une formation latine mal entendue. Térèse de Jésus désignera Jean de la Croix sous les noms de « Seneca » et de « Senequita »[1]. Indiquera-t-elle ainsi simplement qu'il excelle dans l'analyse morale et particulièrement dans l'art de la maxime ? Fera-t-elle allusion, en même temps, à un goût de Jean de la Croix lui-même pour Sénèque ?[2] Dans son étude des Biens moraux, au IIIe Livre de la *Montée du Mont Carmel*, Jean de la Croix marquera l'admiration que les philosophes, les sages et les princes antiques ont eue pour les vertus et rappellera que la domination temporelle du monde fut accordée aux Romains parce qu'ils ont usé de justes lois[3]. Et, s'il songe ici, non seulement aux philosophes de Rome, mais aux philosophes de la Grèce, il évoque avant tout quelques empereurs et quelques moralistes de Rome. On devine qu'il a senti la grandeur de Rome. Et c'est l'esprit romain véritable qu'il retrouve. Il est totalement dégagé des amplifications oratoires que les faux admirateurs de Rome ont propagées.

Il nous importerait bien davantage de savoir que Jean de la Croix a acquis à Salamanque une culture hellénique. Mais, bien que nous n'ayons pas encore, sur les Universités espagnoles du XVIe siècle, le travail technique qui en rendrait l'exacte figure, l'on peut dire dès maintenant qu'un étudiant salmantin n'a pas été alors initié, par l'enseignement officiel, à l'hellénisme véri-

Brocense. Cf. González de La Calle ; *Ensayo biográfico*.... *op. cit.*, p. 58, et note 1. Les documents apparaissent de nouveau en 1566. Rien ne s'oppose à ce que Jean de la Croix ait suivi le Brocense dans les explications de textes de sa chaire de rhétorique. Auteurs expliqués dans cette dernière chaire, en mars et juin 1567 ; le livre III des *Métamorphoses* d'Ovide et le *De Narratione* de Cicéron. Cf. *Id* , p. 63. Quelques années auparavant, en 1558, l'explication que le Brocense avait faite de Martial, au Collège trilingue, avait eu un tel succès qu'une salle plus vaste avait dû être choisie. Cf. *Id.*, p. 48. L'enseignement d'un maître tel que le Brocense a donc, pour tout étudiant qui se trouve au même moment à Salamanque, une portée générale.

1. Cf. *B. N. M.*, ms. 13482 D, N. 196 : « .., en un extracto de varias deposiciones una dice : Decia del N. S. Me : *Todas las* cosas que me dicen los letrados hallo juntas en mi *Senequita.* » Cp. *Id,, id.*, N. 116.

2. Sur le « Senequismo » en Espagne cf. Angel Ganivet : *Idearium español*, Madrid, 2e éd., 1905, et Bonilla y san Martín : *Historia de la Filosofía Española*, t. I, p. 150 sq., Madrid, 1908.

3. *E. C.*, t. I, p. 350-351, *Subida*, livre III, cap. XXVI.

table[1]. Quant à cette curiosité des textes grecs, si vive chez les humanistes espagnols dont Charles Graux a reconstitué la pensée[2], rien ne nous permet de supposer que Jean de la Croix l'ait ressentie. N'a-t-il rien su de ces amateurs qui parmi les écrivains grecs lisaient, plus encore que les poètes, les historiens ou les orateurs, les philosophes et les médecins[3], ou qui groupaient, en de riches bibliothèques privées, les textes néoplatoniciens ?[4] Dira-t-on qu'il était parent — mais les a-t-il jamais fréquentés ? — de membres du haut Clergé, attachés à la Cathédrale de Tolède, et ne se trouvait donc pas, au moins par sa famille, étranger à un milieu qui eût pu facilement le mettre en rapport avec les meilleurs possesseurs de manuscrits grecs et d'éditions rares ? En 1571, Alvar Gómez, professeur de langues latine et grecque à Tolède consultera, à Tolède même, quelques-uns des manuscrits de la Bibliothèque de Francisco de Mendoza y Bobadilla, cardinal de Burgos[5]. A Tolède encore, et à la même époque, García de Loaysa, alors chanoine de la Cathédrale, et

1. M. González de La Calle estime que « en el siglo XVI y en la Universidad de Salamanca la cultura humanística fué esencialmente latina más que griega. » Cf. *Ensayo biográfico...*, *op. cit.*, p, 148. Cp. *Id.*, p. 52-53.
Le texte des *Estatutos* de 1561 témoigne ici d'ambitions modestes. Cf. *Titulo* XX, ap. Esperabé Arteaga, *op. cit.*, t. I, p. 265, volume cité. Cf., par contre, les instructions concernant le Collège trilingue ap. *Id.*, t. I, p. 345. Cf. aussi *Archives de l'Université de Salamanque : Quaderno de visitas de las Catedras...* [20 décembre 1564-11 janvier 1567], f° 83 r°, où l'on voit que León de Castro, en décembre 1564, lit « una oracion de Socrates, desde el principio que trata de generatione reipublicæ Atheniensium » ; f° 86 r°, où l'on dit que Juan Escribano a commencé de lire Thucydide « en griego ». Cp. Esperabé Arteaga, *op. cit.*, t. II, Salamanca, 1917, p. 310, 314, 339-340.
Cf., sur ces questions, le travail, fondamental en sa brièveté, de M. Federico de Onís; *Discurso leido en la solemne apertura del Curso académico de 1912-1913*, Oviedo, 1912.

2. Charles Graux ; *Essai sur les origines du fonds grec de l'Escurial. Episode de l'Histoire de la Renaissance des Lettres en Espagne*, Paris, 1880.

3. *Id.*, p. 19, 84. Cp. Julián Apraiz; *Apuntes para una historia de los estudios helénicos en España*, Madrid, 1874, p. 137 sq., Emile Legrand; *Bibliographie hispano-grecque. Première Partie : 1477-1560*, ap. *Bibliographie hispanique*, New-York, 1915.

4. Graux, *op. cit.*, p. 358 sq. Parmi les pièces d'archives de l'Université de Salamanque, nous trouvons un recueil manuscrit de « compra de Libros », recueil daté *de l'année 1532*. Nous y lisons notamment; « Los libros griegos y ebraysos que hauemos de hacer tener de molde de Venetia por la Universidad de Salamanca son los siguientes... » Parmi les auteurs demandés, on relève Platon, Plotin, Sophocle, Euripide.

5. Cf. Graux, *op. cit.*, p. 48-49. Sur l'Université de Tolède au XVI° siècle cf. *Toledo en el siglo XVI. Después del vencimiento de las comunidades.* [*Discursos leídos ante la R. A. de la Historia en la Recepción pública del Ilmo Señor D Jerónimo López de Ayala y Alvarez de Toledo, Conde de Cedillo* Madrid 1901].

futur héritier de la Bibliothèque du Cardinal de Burgos, fera travailler pour lui le copiste grec Calosynas[1]. Mais Jean de la Croix a-t-il jamais connu personnellement des êtres de ce type, et devons-nous considérer comme probant qu'il ait été sauvé, après son évasion de la prison de Tolède, par le chanoine Pedro González de Mendoza[2], c'est-à-dire par un homme appartenant à un groupe social où l'humanisme n'était pas, en tout cas, chose ignorée ? Faibles indices, en vérité, et qui ne suffisent pas à nous détourner d'une route plus sûre. Jean de la Croix ne nous offre pas le visage d'un humaniste. Un document qui nous le montrerait lisant attentivement, dans une édition vulgaire, un texte d'Aristote ou un texte du pseudo-Aréopagite, résumerait exactement la culture grecque telle qu'elle est impliquée par la logique de son esprit. Malheureusement, de cette culture elle-même nous n'avons aucune preuve[3].

En revanche, nous pouvons supposer qu'il s'initie, mais selon des modalités et en des limites que rien ne nous révèle, à la vie esthétique de son temps. Considérons, parmi les livres qu'il a sûrement entrevus, le *Cortegiano* de Castiglione, que Boscán avait, en 1534, traduit en espagnol[4]. Castiglione lui montrait l'âme, que la philosophie a purifiée, s'exerçant aux pensées de l'entendement, revenant à la « contemplation de sa propre substance », finissant par être « aveugle aux choses terrestres ». Extase esthétique, ardent désir de s'unir à la Beauté : l'âme « se lève », et se recueille en son entendement ; elle n'est plus arrêtée par la « nuit obscure des choses terrestres » ; « elle voit la beauté divine sans en jouir pleinement pourtant », puisqu'elle n'exerce qu'un « entendemeut particulier »[5].

1. Cf. Graux, *op. cit.*, p. 54, note 2.

2. Cf. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 819 r°.

3. Il serait intéressant de savoir quelle était, en fait, l'importance de la Bibliothèque universitaire dans la vie d'un étudiant salmantin au XVIe siècle. Pedro Chacón dans son *Historia de la Universidad de Salamanca*, s. d., 1569, ms. de la Bibliothèque de l'Université de Salamanque, fait allusion à la Bibliothèque des *Escuelas mayores* « ... llena ademas de los ordinarios, de raros y exquisitos libros en todas facultades, la qual por el provecho común está abierta ciertas horas al día... » L'ouvrage de Chacón a été publié ap. *Semenario erudito de Valladares*, t. XVIII. Nous citons d'après le manuscrit non paginé.

4. Cf. *Los Cuatro libros del Cortesano compuestos en italiano por el Conde Baltasar Castellón y agora nuevamente traducidos en lengua castellana por Boscán*, Barcelona, 1534.

5. Cf. *Il Libro del Cortegiano del Conte Baldasar Castiglione*, In Venetia,

De tous les mystiques espagnols Jean de la Croix est celui qui construit avec la plus exacte rigueur un entendement peu à peu délivré des données sensibles et peu à peu ordonné à un Dieu qui s'offre à nous comme la Beauté[1]. Mais cette esthétique de l'amour peut s'expliquer par des influences d'ordre général et il serait imprudent d'en chercher l'origine en une directe lecture de Castiglione. De même la félicité, telle que l'entend Léon Hébreu[2], et qui consiste en une actuelle connaissance de toutes choses[3], nous conduit très normalement, si nous la transposons en une félicité d'ordre mystique, à la théorie de Jean de la Croix. Pourtant, il serait imprudent, ici encore, de parler d'une influence directe. La confrontation des deux pensées est en tout cas fort instructive. Ici et là, il s'agit de discerner une seule chose « en laquelle toutes les choses de l'Univers seraient jointes ». A ce stade, toute la nature est connue en un acte « et en meilleure perfection » que si chaque phénomène avait été pénétré « d'une manière particulière »[4].

MDXXVIII, Lib. IV, *sub fin.* : « ... pero l'anima aliena dai uiccii purgata dai studii della uera philosophia.... e exercitata nelle cose dell' intelletto, riuolgendosi alla contemplation della sua propria sustantia, ... pero diuenuta cieca alle cose terrene... si leua alla sua piu nobil parte, che è l'intelletto ; e quiui nó piu adombrata della oscura notte delle cose terrene uede la bellezza divina ; ma non pero anchor in tutto la gode perfettamente, perche la contempla solo nel suo particular intelletto... » Cp. Boscán : « Por esso el alma apartada de vicios hecha limpia con la verdadera Philosofía, ... y exercitada en las cosas del entendimiento, boluiendose a la contemplacion de su propia sustancia... llega a estar ciega para las cosas terrenales... se levanta a la su más noble parte que es el entendimiento, y alli ya no mas ciega con la oscura noche de las cosas terrenales vee la hermosura divina, mas no la goza aun del todo perfetamente, porque la contempla solamente en su entendimiento particular... »

1. *Subida*, L. I, cap. IV : Nous citons d'après le manuscrit 6624 de la Biblioteca Nacional de Madrid : « Y asi el alma que está aficionada a la hermosura de cualquier criatura, delante de Dios sumamente fea es. Y por tanto esta alma fea no podrá transformarse en la hermosura ; porque la fealdad no alcanza a la hermosura. » Le texte de l'*Edición crítica*, t. I, p. 46, est moins énergique. Après « transformarse en la hermosura », le P. Gerardo de San Juan de la Cruz écrit : « que es Dios. » Cette proposition relative affaiblit la pensée, et le P. Gerardo de San Juan de la Cruz n'indique pas pour quelle raison il adopte une telle leçon.

2. Les *Dialoghi di Amore* paraissent à Rome en 1535. Ils sont traduits, en latin, en *1564*, en espagnol en 1568, 1582, 1590. La traduction parue en 1590, due à Garcilaso Inca de la Vega, est reproduite au t. IV des *Origenes de la Novela*, t. XXI de la *Nueva Biblioteca de Autores españoles*, Madrid, 1915, p. 278-459.

3. Cf. *Dialoghi di Amore...* Ed. de 1545, f°s 20-21, et trad. Garcilaso Inca de Vega, éd. citée, p. 298-299.

4. *Dialoghi di Amore*, f° 23 r° : « ... et debbi intẽdere, che la felicità consiste nel conoscere una cosa sola, che nel conoscimẽto di tutte, ciascuna per

Ces ressemblances proviennent vraisemblablement de sources communes plus lointaines. Mais, lorsque Léon Hébreu, passant de sa théorie de la connaissance à une théorie de l'amour, définit l'amour « le désir de se convertir avec union en la chose aimée »[1], lorsqu'il voit, dans la permanence d'une telle conversion, la félicité et la perfection spirituelles, il se rapproche, cette fois, plus intimement, de Jean de la Croix et combine le drame, tout intellectuel, qui substitue à l'appréhension des choses distinctes l'adhésion à un Etre unique, avec la croissante vie d'amour à travers cette absorption dans l'universel. Vie d'amour, qui devient, selon Léon Hébreu une surabondance d'amour, un amour déchaîné et violent[2]. Et cette violence, succédant à la limpide universalisation de l'intellect, rappelle étrangement l'impétuosité dont parle Jean de la Croix dans la « Llama », amour bref et intense qui ne « coupe » pas seulement mais qui « rompt »[3]. Qu'il s'agisse de Léon Hébreu ou de Jean de la Croix, ces élans de passion ont un substrat logique qu'il faut sans cesse maintenir devant soi, sous peine de ne rien deviner de la pensée créatrice.

Les exemples que l'on emprunte à des livres célèbres ne suffisent pas à expliquer les influences qu'a pu subir en sa formation

se diuisamēte non puo cōsistere, anzi tutte insieme in uno conoscimento d'una sola cosa, nella quale sono tutte le cose dell'uniuerso, et quella conosciuta, si conoscono tutte insieme in uno atto, e in maggiore perfettione, che se fussero conosciute ciascuna da per se diuisamēte. » Cp. trad. Garcilaso Inca de la Vega, éd. citée, p. 301, col. 1.

1. *Dialoghi* ... Ed. citée, f° 25 v° : « ..... di sorte che diffiniamo l'amor desiderio di fruire con unione, o ueramente desiderio di conuertirsi con unione nella cosa amata. »

2. *Dialoghi*... Ed. citée, f° 30 v° : « Ma s'io dissi che tale amore nasce dalla ragione, non t'ho detto che si limiti e sia drizzato da questa... ». F° 31 r° ; « Non hai bene inteso; perche il sfrenamēto nō è proprio dell amor lasciuo, ma ha una proprieta d'ogni eficace e grande amore, ò honesto ò dishonesto che sia... ». F° 31 v° ; « L'amore che è regolato dalla ragione non suole forzare lo amante: e benche habbi il nome dell' amore, non ha lo effetto ; perche il uero amore sforza la ragione, e la persona amante con mirabile violenza, e incredibil sorte, e piu che altro impedimento humano conturba la mente, oue è il giudicio, e fa perdere la memoria di ogni altra cosa, e di se solo l'empie, e in tutto fa lo huomo alieno da se medesimo, e proprio della persona amata. » Cp. trad. citée, p. 306, col. 1, col. 2, p. 306-307.

3. *Dialoghi*.... f° 32 v° : « So. Qual è la causa, che, hauendo quel che desiderano, la passione sua debbi crescere? Phi. — Perche tal amore è desiderio d'unione perfetta del'amante nella persona amata, la quale non puo essere senon con la totale penetration dell'uno nell'altro... » Cp. Trad. citée, p. 307, col. 2. — Cf. « Llama », commentaire du vers 1 et de la strophe II. *E. C.*, t. II, p. 632 : « ... porque el amor es amigo de fuerza de amor y de toque fuerte é impetuoso : lo cual se ejercita más en el romper que en el cortar y acabar... »

un écrivain dont la culture n'est pas entièrement vérifiable. Il se peut que Jean de la Croix n'ait jamais approfondi les « Dialogues d'Amour » et qu'il soit arrivé, en combinant plus ou moins consciemment des principes thomistes et certaines notions qu'il recevait, par des voies presque anonymes, des grands centres intellectuels de la Renaissance, à penser selon un thomisme qu'aurait animé le platonisme du xvie siècle. Un inventaire critique, qui reconstituerait avec précision les lectures philosophiques normales d'un étudiant salmantin dans la seconde partie du xvie siècle, nous amènerait peut-être à entrevoir le problème. Il nous ferait discerner également l'importance de livres de second plan et remettrait à leur place, qui ne serait peut-être pas toujours la première, des livres qui nous paraissent avoir exprimé l'esprit d'un temps.

Nous sera-t-il permis de pressentir comment certaines lectures pouvaient faire alors se rejoindre, en un même esprit, la curiosité esthétique et la curiosité spirituelle ? Un exemple d'une qualité unique nous est offert par le *De vita solitaria* de Pétrarque, traduit en espagnol en 1553, peut-être même dès 1551[1]. Le titre de la traduction : *Tratado del clarissimo orador y poeta Francisco Petrarcha q trata de la excelencia de la vida solitaria. Donde se tratan muy altas y excelentes doctrinas | y vidas de muchos sanctos q amaron la soledad* — orientait tout de suite le lecteur dans une voie proprement spirituelle. Et cette voie n'était pas illusoire. Certes, Pétrarque nous propose une solitude où nous n'oublierions ni nos amis, ni nos livres, et un regard superficiel discernerait uniquement en de telles pages un thème de sagesse antique. Mais, en même temps, Pétrarque fait surgir devant nous, en des retraites comparables, saint Augustin, saint Grégoire, saint Benoit, saint François d'Assise. Est-ce aux peintres qu'il a connus — Giotto, Simone Martini — qu'il le doit, et à tout cet art vivant qu'il voyait naître de l'exemple même de François d'Assise ? En tout cas, c'est François lui-même qu'il considère comme le maître de la solitude, comme l'être accompli qui a su promouvoir hors de lui les trois solitudes que le *De vita solitaria* distingue : « solitude du lieu », puis, « solitude du temps » qui est celle que nous

1. La Biblioteca Nacional de Madrid possède deux exemplaires de la traduction de 1553 $\left(\frac{R}{2889} \text{ et } \frac{R}{8280}\right)$. La traduction de 1551 est signalée par Pérez Pastor : *La Imprenta en Medina del Campo, op. cit.*, p. 73, mais d'après Nicolás Antonio..

éprouvons « dans les nuits où il y a silence et repos de toutes les choses » et, enfin, « solitude de la voie », c'est-à-dire la solitude fondamentale et essentielle, celle qu'obtient l'homme absorbé en une profonde contemplation, encore qu'il soit au milieu du monde. Ces trois manières de solitude, personne, selon Pétrarque, ne les a mieux expérimentées que saint François : il « franchissait en effet les déserts, dormait la nuit en des temples en ruine ». Lorsqu'il allait parmi les hommes, il était ravi en extase. Quoi qu'il arrivât, son âme était toujours fixée « en Dieu sans que rien pût le troubler en son ravissement »[1].

La solitude dont Pétrarque compose le paysage ne contredit point la douceur des rêves bucoliques : eaux courantes, bois épais, jeux de lumière et d'ombre, joie de pouvoir méditer sous un rocher ou sous un pin. Là, il n'est pas besoin d'avoir de nombreux livres ; une seule lecture, au bord de l'eau, convient mieux que des lectures multiples Le charme des *Eglogues* de Garcilaso est fait de cette sécheresse volontairement pauvre où la description se réduit à une énumération de quelques vocables très denses. Il nous suffit d'entendre les mots : eau, arbre, roc, soleil, ombre, pour qu'une sorte d'arrêt se produise en notre vie dispersée. Nous sommes abîmés en une rêverie esthétique et, au sens profane du mot, extatique. C'est là la grandeur de la Pastorale. Mais ne rejoignons-nous de cette manière l'esthétique de Jean de la Croix ? Certaines strophes du « Cántico » extrairont toute leur beauté de la profondeur de rêverie que nous serons capables d'éveiller en nous ; et les commentaires, dans la mesure où ils s'appliqueront à des phénomènes naturels, prolongeront uniquement en apparence une naïve cosmogonie. Mais ils diront aussi ce rêve bucolique où les aspects les plus généraux de la nature sont élus.

1. Cf. *op. cit.*, L. II, cap. 21. trad. de 1553, trad. citée, f° 72 v° : « Tres maneras hallo yo (si no me engaño) que ay de soledad. La primera es soledad de lugar : y desta hemos hablado arriba ; otra soledad es de tiẽpo | ansi como es la q̃ se passa en las noches dõde ay silencio y quietud de todas las cosas : otra soledad ay del camino | como es aquella que tienen muchos en la profunda contemplacion y arrebatamiento de espiritu | aunque en el medio del mundo andẽ | y a bueltas de la plaça | no sabiendo lo que alli se haze : los quales donde quiera y como quiera q̃ estan se hallan solos ; y desta hazemos principal fundamento por ser mas propria y verdadera. Estas formas y maneras todas de soledad | no hallo yo quiẽ mejor las aya tenido que Sant Francisco : porque rodeaba y passeaua los desiertos | dormía en los templos caydos de noche | andando entre los hombres era arrebatado | y aunq̃ los hombres le dauan empellones y le hazian yr de aqui para alli siẽpre su anima estaua fixa y puesta en Dios sin poder le nada perturbar a su arrebatamiento... »

L'esthétique bucolique a-t-elle exercé son influence sur Jean de la Croix à travers les poèmes de Garcilaso ? En fait, une note que nous transmettent des manuscrits appartenant aux deux états de la « Llama »[1] nous renvoie, mais sans que le nom du poète soit invoqué, à des vers de Garcilaso dont l'un est inexactement cité[2]. S'agit-il d'un souvenir direct ? S'agit-il d'un emprunt à un texte déformé ? Le problème vaut qu'on s'y arrête longuement, car si nous en pouvions dégager des données positives, nous vérifierions, à l'occasion d'un exemple précis, les hypothèses auxquelles nous avons été amenés jusqu'ici.

Le texte dont il s'agit est peu clair. Nous en trouvons l'énoncé au seuil de la « Llama », immédiatement après les strophes du poème. « La compostura de estas liras », lisons-nous, « son como aquellas, que en Boscán están, vueltas á lo divino, que dicen :

La soledad siguiendo,
Llorando mi fortuna,
Me voy por los caminos que se ofrecen, etc.

en las cuales hay seis pies, y el cuarto suena con el primero, y el quinto con el segundo, y el sexto con el tercero »[3].

Si nous examinons ces lignes, nous constatons : 1° que le second vers de Garcilaso est inexactement cité ; 2° que le nom de Boscán est allégué d'une manière qui demande, pour le moins, à être expliquée ; 3° que l'expression « vueltas a lo divino » nous amène à rechercher si c'est au poème de Garcilaso tel qu'il nous apparaît dans la rédaction primitive que la citation est empruntée.

De ces trois difficultés celle qui semble pouvoir être le plus facilement résolue est probablement la deuxième. De dire en effet que ces vers, qui sont de Garcilaso, *en Boscán están*, « se trouvent

1. Cf. *E. C.*, t. II, p. 621 et 386-387.

2. Voici, dans le texte de Garcilaso, les vers dont il va être question :

La soledad siguiendo,
Rendido á mi fortuna,
Me voy por los caminos que se ofrecen
. . . .

Cf. Garcilaso, *Obras*, Éd. Navarro Tomás, ap. *Clásicos Castellanos*, Madrid, 1911, p. 179, *Canción segunda*, vers 1-3.

3. Cf. *E. C.*, t. II, p. 386-387 : « Ces strophes, par leur contexture, ressemblent à celles qui se trouvent dans Boscán, tournées vers le divin, et qui disent : En suivant la solitude — Pleurant ma fortune — Je m'en vais par les chemins qui s'offrent, etc., — strophes dans lesquelles il y a six vers ; le quatrième rime avec le premier, le cinquième avec le deuxième, le sixième avec le troisième. »

dans Boscán », ne constitue pas une proposition dénuée de sens. En effet, les œuvres de Boscán et celles de Garcilaso ont d'abord été publiées dans un volume unique. Garcilaso, tué à la guerre à l'âge de trente-trois ans [1], n'avait pas fait imprimer lui-même ses poèmes. Son ami Boscán les avait réunis et conservés ; puis, la veuve de Boscán, par une édition doublement posthume, avait publié, en une sorte d'appendice aux œuvres de son mari, les poèmes de Garcilaso [2]. Les éditions de Boscán, que ce soient l'édition princeps parue à Barcelone en 1543, l'édition de Medina del Campo (1544) ou les deux éditions de León (1547 et 1549), indiquent bien cette subordination de Garcilaso à Boscán. *Las obras de Boscán*, disent-elles, *y algunas de Garcilaso de la Vega, repartidas en cuatro libros*. Il est donc naturel que l'usage ait été de dire, au XVI[e] siècle, non sans vulgarité d'ailleurs, « Boscán », comme pour désigner un recueil. Jean de la Croix s'est-il conformé à cet usage assez grossier ? A-t-il montré surtout une nonchalance, qui peut s'accorder avec un goût secret, mais qui traduit aussi, sans doute, une certaine insouciance des délicatesses esthétiques ? Le texte de la « Llama » est probablement de 1584 [3]. Déjà, par conséquent, un philologue tel que le Brocense et un poète tel que Herrera ont, en 1574 et 1580, publié, en une édition commentée et indépendante, les œuvres de Garcilaso [4]. Un écrivain qui, vers la fin du XVI[e] siècle, n'a pas quelque répugnance à alléguer uniquement le nom de Boscán lorsqu'il reproduit des vers de Garcilaso, n'atteste-t-il pas qu'il ignore des nuances très fines et dont l'oubli fait souffrir ceux qui les sentent ?

D'autres taches, singulièrement plus graves, nous arrêtent, et nous empêchent d'oublier celle que nous venons d'envisager. Jean de la Croix, en effet, se sert de l'expression inquiétante : « vueltas a lo divino », et la faute de lecture du deuxième vers, loin d'être un lapsus quelconque, a ici son origine.

1. Garcilaso a été mortellement blessé, en 1536, à l'assaut du fort de Muy, dans la Campagne de Provence.

2. Cf Menéndez y Pelayo *Antologia de poetas líricos castellanos...*, t. XIII ; *Juan Boscán*, Madrid, 1908, p. 151.

3. Ou de 1585. Voir *infra*, p. 210.

4. Cf. *Obras dél Excelente Poeta Garci Lasso de La Vega con Anotaciones y enmiendas del Licenciado Francisco Sanchez Cathedratico de Rhetorica en Salamanca,* En Salamanca, 1574, et : *Obras de Garci Lasso de La Vega con Anotaciones de Fernando de Herrera*, En Sevilla, Año de 1580,

Menéndez y Pelayo écrit à tort (*Antología, op. cit.*, vol. cité, p. 156), à propos de la première édition publiée par le Brocense, *1577*. C'est là la date de la deuxième édition.

Jean de la Croix a-t-il été de ceux qui, par une puérile fadeur, cherchaient à transformer en ardeurs spirituelles les thèmes d'amour de Boscán et de Garcilaso ? Rien, en son œuvre, ne nous montre qu'il ait voulu suivre un Sebastián de Córdoba publiant en 1575 *Las Obras de Boscán y Garcilaso trasladadas en materias Christianas y religiosas*[1]. Qu'il ait lu cependant Córdoba, la chose ne semble pas douteuse. Et l'on n'a d'autre part nul motif d'assurer qu'il n'y a pas éprouvé quelque plaisir. Nous nous trouvons donc en présence d'un problème complexe, dont il faut minutieusement considérer les termes.

Le P. Gerardo de San Juan de la Cruz, en son *Edición crítica*[2], résout aisément la difficulté. Il ne signale pas la faute de lecture que nous avons notée ; et il déclare d'autre part que la pièce à laquelle appartiennent les vers allégués par Jean de la Croix ne fait pas partie du recueil de Sebastián de Córdoba[3]. Or, ce recueil contient la pièce dont il s'agit[4] et la faute de lecture est en réalité une déformation due à Sebastián de Córdoba. Celui-ci remplace en effet le vers de Garcilaso :

Rendido á mi fortuna[5]

par ce vers très plat, et qui n'est plus de la même qualité affective :

Llorando mi fortuna[6].

La combinaison de l'expression « vueltas a lo divino » et de la déformation même que nous trouvons chez Sebastián de Córdoba ne laisse point place à une autre hypothèse : Jean de la Croix a emprunté sa citation à Sebastián de Córdoba. Bien plus : l'expression « vueltas a lo divino » nous avertit sans doute que c'est bien

1. Granada, 1575.

2. *E. C.*, t. II, p. 387, note 1.

3. Id., *ibid.* : « Dos cosas... parece dificultan el que á tal libro » (le livre de Córdoba), « se haga alusión ; la primera es, que la canción que cita el Santo no la volvió á lo divino el referido escritor, como hemos tenido ocasión de ver por un exemplar, existente en la Biblioteca Nacional, de la edición de 1575 ; y la segunda es, que aun dado caso la volviera y la publicara en su segunda edición, San Juan de la Cruz, sin embargo, la cita como la escribió Garcilaso. » Il n'y a guère que des erreurs en ces diverses affirmations.

4. Sebastián de Córdoba, *op. cit.*, éd. citée, p. 229, verso, et 230. Cf. *Biblioteca National de Madrid*, R. 1098.

5. Garcilaso : *Canción* citée. vers 3.

6. Sebastián de Córdoba, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 229, verso, vers 2.

à Sebastián de Córdoba qu'il se réfère. Dira-t-on que la note tout entière est peut-être apocryphe ? D'où viendrait alors ce souci de nous donner des indications métriques ? C'est bien Jean de la Croix qui a écrit la note et c'est Sebastián de Córdoba qui lui en a fourni le texte. Mais en devons-nous conclure qu'il n'ait connu Garcilaso qu'à travers les affadissements d'un Sebastián de Córdoba ? Une telle supposition serait absurde. C'est bien avant 1575, et dès la période salmantine, que Jean de la Croix a eu l'occasion de lire Garcilaso. Tout, dans son lyrisme, nous permet de penser qu'il l'a aimé. Ce sont les vers de Garcilaso que Jean de la Croix a goûtés et, en dépit de l'apparence, ce sont eux encore qu'il allègue. Peut-être est-ce par prudence, par crainte des critiques que lui pourraient adresser des lecteurs étrangers à la vie esthétique, qu'il nous les offre en un si trouble mélange. Mais c'est au texte authentique qu'il est venu demander un modèle métrique.

C'est bien d'un modèle métrique qu'il s'agit. Jean de la Croix a suivi la technique de la nouvelle poésie castillane. Il a inséré en des *liras*, c'est-à-dire en des strophes d'heptasyllabes et hendécasyllabes combinés, les poèmes qui servent de thèmes à ses écrits [1]. Il adhère donc implicitement à une esthétique qui, à la fin du XVIe siècle, avait d'ailleurs presque totalement triomphé [2]. On ne voit pas d'abord, il est vrai, pourquoi Jean de la Croix, qui ne nous livre jamais la moindre indication sur les éléments de son travail, nous renvoie ici à un modèle. Pourtant, il est aisé de deviner la cause de ce scrupule soudain. Le poème de la « Noche oscura » et le poème du « Cántico » sont composés de strophes conformes au type primitif de la « Lira ». Il n'y avait, par suite, aucune raison de signaler le modèle métrique de ces strophes de cinq vers, où tous reconnaissaient une technique familière. Mais il n'en était pas de même du poème de la « Llama », bâti sur des strophes de six vers dont l'origine, pour des lecteurs étrangers à la culture esthétique, était moins facilement discernable. Jean de la Croix, qui n'était pas un technicien du vers, pouvait-il, sans invoquer une

1. On entend par *lira* la strophe composée selon le modèle fourni par Garcilaso dans sa *Canción quinta*. Cf. Ed. Navarro Tomás, éd. citée, p. 197 sq. Et c'est en souvenir du premier vers :

Si de mi baja lira

que le nom de *lira* est demeuré attaché à la strophe du même type. Sur l'hendécasyllabe espagnol cf. P. H. Ureña : *El endecasilabo castellano*, ap. *Revista de Filología española*, Madrid, 1919, p. 132-157.

2. Cf. Menéndez y Pelayo : *Antologia, op. cit.*, volume cité, p. 383 : « A pesar de la opinión más festiva que doctrinal de Castillejo y Gregorio Silvestre, la escuela italo-clásica triunfó con pequeñísimo esfuerzo ».

source indiscutable, construire une strophe de contexture moins claire ? Mais la strophe de six vers, telle qu'il l'établit, ne se trouve pas en fait dans les œuvres de Garcilaso. Jean de la Croix l'obtient en coupant, après le sixième vers, par une sorte de césure strophique, la strophe lyrique de treize vers [1]. Nous avons, dès lors, le droit de supposer une sérieuse lecture d'une « Canción » de Garcilaso. Et, si nous n'en pouvons conclure que Jean de la Croix ait étudié de la même manière d'autres poèmes, nous sommes assurés qu'il a assez soigneusement observé l'un d'entre eux pour extraire d'une strophe complexe une combinaison métrique qui n'était pas immédiatement apparente. Jean de la Croix a peut-être, non seulement lu, mais étudié techniquement Garcilaso.

Une poésie dont, il est vrai, l'authenticité n'est pas certaine, semble attester, en sa première strophe, une influence directe :

Si de mi baja suerte
Las llamas del amor tan fuertes fuesen
Que absorbiesen la muerte
Y tanto más creciesen
Que las aguas del mar también ardiesen [3].

Est-ce une réminiscence des vers de Garcilaso :

Si de mi baja lira
Tanto pudiese el són, que un momento
Aplacase la ira
Del animoso viento
Y la furia del mar y el movimiento [2] ?

Réminiscence qu'accroîtraient encore les vers similaires de la troisième strophe :

No pienso que podría [4]
.....

dit le texte attribué à Jean de la Croix.

1. Voir la *Canción segunda,* poésie citée, éd. citée, p. 179.

2. *E. C.,* t. III, p. 193 : « Si dans mon sort bas — les flammes de l'amour étaient si fortes — qu'elles absorbassent la mort — et crûssent au point — d'enflammer aussi les eaux de la mer ».

3. Garcilaso : Ve Canción, 1re strophe, éd. citée, p. 197 : « Si de ma basse lyre — le son avait telle puissance qu'en un temps — il pût apaiser la colère du vent intrépide — et la furie et le mouvement de la mer ».

4. *E. C.*, t. III, p. 194, poésie citée, strophe III, vers 1.

No pienses que cantado
Sería de mí.....[1]

écrit Garcilaso. Le souvenir de Garcilaso peut, à vrai dire, être ici affirmé. Mais, même si la poésie est bien de Jean de la Croix, on ne voit pas quelles conséquences on pourrait dégager d'une influence tout extérieure.

Le problème que nous avons à nous poser est d'un autre ordre. Il nous faut nous demander, à l'occasion d'un exemple précis, ce que signifie pour nous cette attachante pensée : Jean de la Croix lecteur de Garcilaso. Nulle hésitation n'est possible en ce qui concerne le choix de l'exemple. Jean de la Croix rejoint Garcilaso dans la mesure où il est un poète bucolique et, dès lors, il n'est pas arbitraire de considérer d'un même regard les *Eglogues* de Garcilaso et certaines nuances des poésies de Jean de la Croix.

Il ne semble pas d'abord que cet examen doive nous instruire. Le ton légèrement pastoral du « Cántico »[2] émane peut-être d'un académisme et le *Cantique des Cantiques*[3] eût d'ailleurs suffi à fournir à Jean de la Croix des thèmes bucoliques de convention. D'autre part, certaines méthodes d'interprétation, qui s'esquissaient autour de lui et que, dès la période salmantine, il n'ignorait pas, eussent pu l'amener à voir, dans le *Cantique des Cantiques* lui-même, une sorte de Pastorale passionnée. Dans le commentaire à sa traduction castillane du *Cantique des Cantiques*, Luis de León pose que tout le *Cantique* est une « églogue pastorale » « en laquelle deux amoureux, l'Epoux et l'Epouse, se parlent et répondent parfois à la manière de bergers »[4]. Et Luis de León note finement « ce raisonnement amoureux où, par un dialogue entre deux êtres... plus qu'en aucune autre écriture, Dieu se montre blessé de nos amours »[5]. De même, Jean de la Croix

1. Garcilaso, poésie citée, strophe III, vers 1 et 2. Ed. citée, p. 198.

2. Cf. « Cántico », strophe II, vers 1 et 2 :

Pastores, los que fuerdes
Allá por las majadas al otero.

Cf. aussi strophe. XIX, vers 3.

3. *Cantique des Cantiques*, I, 7-8.

4. Cf. Luis de León : *Traducción literal y declaración del Libro de los Cantares*, ap. B. A. E., *Escritores del siglo XVI. Tomo segundo. Obras del Maestro Fray Luis de León*, p. 250, col. 2. « Ya dije que todo este libro es una égloga pastoril,en que dos enamorados, esposo y esposa, á manera de pastores se hablan y responden a veces ».

5. Luis de León, *op. cit.*, éd. citée, p. 247, *Prólogo :* « Pues, entre las demás escrituras divinas, una es la canción suavísima que Salomón, rey y profeta, compuso, en la cual, debajo de un enamorado razonamiento, y entre dos,

n'est pas étranger à une subtile esthétique de la pastorale. Il dresse devant nous, en une très pure poésie[1], un jeune berger, seul, malheureux :

Y en su pastora puesto el pensamiento
Y el pecho del amor muy lastimado[1].

Ce jeune berger ne se plaint pas de ses souffrances, mais il pleure d'être oublié, de se trouver en une terre étrangère, et de sentir que sa présence n'est plus désirée de celle qu'il aime :

Y a cabo de un gran rato se ha encumbrado
Sobre un árbol do abrió sus brazos bellos,
Y muerto se ha quedado asido de ellos
El pecho del amor muy lastimado[3].

Cette fois, la Pastorale est bien réduite à son essence. Tout ce qui est factice est détruit. Nous trouvons un être seul, que l'amour tragique a pénétré. Mais quelque chose demeure du rêve pastoral et ce souvenir, se rencontrant avec le sentiment chrétien, s'incarne en une beauté plastique.

..... se ha encumbrado
Sobre un árbol do abrió sus brazos bellos.
.....

Le problème que nous nous posions se trouve dès lors modifié. Il est vraisemblable qu'un artiste, qui enveloppe d'une atmosphère bucolique une poésie telle que celle du « Pastorcico », est en même temps capable de discerner la secrète beauté du lyrisme pastoral. Si Jean de la Croix a lu attentivement les *Eglogues* de Garcilaso, il les a pénétrées par delà leur apparence, et les plaintes de Nemoroso ne lui ont pas apporté seulement d'artificielles douleurs[4].

pastor y pastora más que en ninguna otra escritura, se muestra Dios herido de nuestros amores... »

1. Cette poésie :

Un pastorcico solo está penado

est d'une authenticité certaine. Cf. *supra*, p. 53.

2. « Et ayant, en sa bergère, placé sa pensée — Et le cœur, de l'amour très blessé ».

3. « Et après un long moment, il s'est élevé — sur un arbre où il ouvrit ses beaux bras — et mort il est demeuré, fixé par ses bras — le cœur, de l'amour très blessé. »

4. Garcilaso, éd. citée, *Egloga Primera*, p. 17-26.

Los valles solitaríos nemorosos[1].
.....

Jean de la Croix, en insérant dans l'un de ses plus beaux vers, l'adjectif *nemoroso*, dont l'usage n'était pas fréquent au xvi[e] siècle[2], a-t-il songé à Nemoroso, l'un des Bergers de la première Eglogue ou plutôt Garcilaso lui-même en sa plus douloureuse expression[3]?

Salicio et Nemoroso, les deux bergers de la première Eglogue sont, l'un et l'autre, le poète à deux degrés différents de souffrance. Jean de la Croix a-t-il eu conscience de cette délicate esthétique? D'une autre manière, et pour de plus profondes raisons, l'Epoux et l'Epouse du « Cántico » sont la même âme qui s'interroge et s'atteint elle-même en des régions de plus en plus lointaines. Jean de la Croix était préparé à goûter, en son intime sincérité, une douleur, qui va, grandissante, de Salicio à Nemoroso.

On n'oserait voir, dans les exclamations de Nemoroso :

¡ Oh miserable hado !
¡ Oh tela delicada[4]
..... !

ou dans les vers qui traduisent la voluptueuse recherche de la blanche main délicate :

¿ Dó está la blanca mano delicada
..... ?[5]

un modèle de l'exclamation lyrique de la « Llama » :

¡ Oh mano blanda ! ¡ Oh toque delicado ![6]

1 « Cántico », strophe xiii, vers 2.

2. Cf. Garcilaso : *Obras*, éd. Navarro Tomás, éd. citée, note 235, p. 16 : « Este nombre, *Nemoroso* ha servido también de adjetivo poético aplicado á cosas propias de bosques ; Castro cita ejemplos de Cairasco de Figueroa en su *Templo militante*, y de Lope de Vega en su *Arcadia*. San Juan de la Cruz en la Canción entre el alma y su esposo, dice... », etc.

3. Un contemporain de Garcilaso, le poète portugais Sa de Miranda voyait déjà, en Nemoroso, Garcilaso lui-même, lorsqu'il écrivait, un an après la mort du poète : « Hoy cumple el año del buen Nemoroso ». Cf. *Poesias de Francisco de Sa de Miranda, Edicão feita sobre cinco manuscriptos inéditos... por Carolina Michaëlis de Vasconcellos*, Halle, 1885, p. 350 et suivantes, et Menéndez y Pelayo : *Antologia... op. cit.*, volume cité, p. 59.

4. Garcilaso : *Egloga* I, vers 259-260, éd. citée, p. 18.

5. *Id.*, *Egloga* I, vers 270, éd. citée, p. 18.

6. « Llama », strophe ii, vers 3.

On oserait encore moins rapprocher l'invocation lente et grave de Nemoroso :

> Corrientes aguas, puras, cristalinas ;
> Árboles que os estáis mirando en ellas [1]
> .....

et les paroles de conjuration de l'époux, d'un rythme précipité :

> A las aves ligeras
> .....
> Montes, valles, riberas,
> Aguas, aires, ardores [2],
> .....

Et pourtant, nous entendons je ne sais quelles affinités musicales lointaines.

Lorsque Nemoroso se plaint d'être « seul, désemparé, aveugle et sans lumière dans un cachot ténébreux » :

> Solo, desamparado
> Ciego sin lumbre en cárcel tenebrosa[3],

il décrit une solitude morale en des termes où Jean de la Croix eût pu reconnaître l'obscure prison qui nous enchaîne. Ailleurs, Jean de la Croix eût écouté des sonorités qui lui deviendront un jour familières :

> Aquella noche tenebrosa, escura [4]
> .....

ou encore :

> Tal es la tenebrosa
> Noche de tu partir... [5].

1. Garcilaso, *Egl.* I, vers 239-240, éd. citée, p. 17. Cf. Marcel Carayon : *La première Eglogue de Garcilaso. Essai de traduction partielle*, in *Revue de l'Enseignement des Langues vivantes*, avril 1923, p. 160 :

> Courantes ondes, pures, cristallines ;
> arbres qui vous allez mirant en elles ;

2. « Càntico », strophe XXIX, vers 1, 3 et 4 : « Oiseaux légers — Montagnes, vallées, rivières — Eaux, airs, ardeurs... »

3. Garcilaso : *Egl.* I, vers 294-295, éd. citée, p. 20.

4. Id., *Egl.* I, vers 367, éd. citée, p. 23.

5. Id., *Egl.* I, vers 318-319, éd. citée, p. 21. « Telle est la ténébreuse nuit de ton départ... »

Simples rencontres verbales, peut-être. Mais des vers, très distants de la pensée créatrice qui se cherche, peuvent jouer, pour le poète mystique, un rôle comparable à celui que joue la perception des phénomènes naturels, lorsque celle-ci suggère ou confirme une expression symbolique permanente[1].

IV

Il est impossible de nous représenter, en leur développement, des années d'université sur lesquelles tout renseignement nous fait défaut. Rien, par suite, ne nous peut dire à partir de quel moment Juan de Santo Matía a imposé à son esprit une discipline qu'il n'abandonnera plus. Est-ce durant les études logiques qu'il entreprend tandis qu'il est un *artista ?* Est-ce seulement au cours des travaux théologiques, auxquels il s'initie à l'intérieur du Colegio de San Andrés et surtout sans doute durant la quatrième année d'université ? [2]De toute façon, c'est à Salamanque, et sans doute de plus en plus fortement chaque jour, que s'élabore en lui une attitude intellectuelle qu'il importe de définir.

Les chaires de théologie, si nous nous référons aux indications officielles[3], offraient aux étudiants l'explication du Livre du Maître des Sentences[4], l'exposé de la *Somme Théologique*[5], un commentaire de l'Ancien et du Nouveau Testaments[6], un cours spécialement consacré à Duns Scot[7] et, dans la « Cátedra de Nominal », un exposé de logique nominaliste en fonction de

1. Voir sur ces questions, *infra*, livre III, chapitre. II : *L'Expression lyrique et ses prolongements*. Cp. ap. Flournoy : *Une Mystique moderne...*, le Fragment daté du 5 mars 1913 [*Archives de Psychologie*, t. XV, p. 63-64, Genève, mai 1915].

2. Cf. Pedro Chacón, ms. cité : « ...y aunque ban todos a oir a escuelas. en los mas destos Colegios se leen lecciones de las dichas facultades por personas eminentes en letras de las mesmas ordenes. »

3. Esperabé Arteaga, *op. cit.*, t. I, p. 256-258, et t. II, p. 296-300. vol. cités.

4. *Id.*, t. I, p. 256.

5. Esperabé Arteaga, *op. cit.*, t. 1, p. 256-257.

6. *Id.*, t. I, p. 257.

7. Id., *ibid.* Le texte des statuts est ici assez curieux : « Y si quando el Rector visitare esta Catedra » lisons nous, « hallare que la letra del Scoto se lee en summa y conclusiones y lee otro auctor en cada visita sea mulctado en quatro ducados ; sino que extensamente sea obligado a leer la lectura y doctrina de Scoto, aunque en la resolucion de la question no quede en la determinacion de Scoto. »

théologiens scolastiques déterminés [1]. Les étudiants avaient été initiés auparavant, durant la période où ils étaient des *artistas*, à la Logique élémentaire des *sumulas*, à la Logique et à la Physique d'Aristote, à ses traités des « Générations » et du « Ciel », à son Ethique et à sa Politique [2].

Ces données ne nous instruisent guère. Elles nous montrent, en tout cas, la permanence d'un plan médiéval. Mais, quels sont les changements intérieurs qui se dissimulent par delà une apparente immobilité ? Y eut-il, en fait, une rigoureuse soumission aux statuts ? Et, si l'adhésion fut mélangée de critique, quelle fut la nature des initiatives ou des résistances ? Seules, des monographies, reconstituant le labeur professionnel des maîtres salmantins, nous pourraient répondre. Il faut, de toute manière, rejeter dès maintenant ces schémas monotones que déterminent surtout nos ignorances et qui ne nous font voir qu'abstractions desséchantes en des modes d'exposition que nous ne parvenons pas à nous représenter clairement [3]. Ni les statuts, ni les programmes ne peuvent, par eux-mêmes, nous assurer de la valeur ou de la médiocrité d'un enseignement. Et, quant aux mesures coercitives, — visites du Recteur destinées à établir si les maîtres se conforment au plan fixé [4], ordre donné aux professeurs de ne

1. Sur les origines de cette chaire, cf. Pedro Chacón, ms. cité, lequel rapporte qu'en 1508 on envoya de Salamanque à Paris des hommes doctes, chargés d'amener les principaux nominalistes de l'Université de Paris : « ...y así trujeron personas de mucho nombre para leer theologia nominal de q[l] entonces se hizo una Cathedra, en q[l] se leia a Gregorio de Ariminio y ahora Durando ; y para quatro Cursos de Logica y Philosofia, dos por la orden de los nominales, y dos de los Reales, por el modo y forma que en aquellos tiempos en la Universidad de Paris se leian... » Cf. R. P. Alonso de Getino : *El maestro Fray Francisco de Vitoria y el Renacimiento filosófico-teológico*, Madrid, 1914, p. 133, note 1.

La « Cátedra de Nominal » fut désignée, au cours du XVIe siècle, sous les noms de Cátedra de Gregorio de Arimino et de Cátedra de Durando (cf. Esperabé Arteaga, *op. cit.*, t. II, p. 299]. L'enseignement consacré à Durand de Saint Pourçain est ainsi prévu par les statuts [cf. Esperabé Arteaga, *op. cit.*, t. I, p. 257] : « Y permitimos pueda leer Durando, esto ad vota audientium... ».

2. Cf. Esperabé Arteaga, *op. cit.*, t. I, p. 262-263. — Cp. Denifle-Chatelain : *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, Parisiis, 1889, p. 277-279.

3. Le passage suivant, que nous empruntons à Bañez : *Scholastica comen, taria in primam partem Angelici Doctoris Thomæ Aquinatis*... Salmanticæ, 1584-t. I, p. 25, col. 1, nous montre la relation qui existait, chez les maîtres salmantins de pensée originale, entre le cours professé et le livre composé : « Ad sextum argumentum plurima dixi in Commentariis quæ dictavi salmanticæ in theologico gymnasio super secunda secundæ, quæstione prima, articulo primo, dubio secundo. Quæ favente Domino in lucem exibunt. »

4. Cf. Esperabé Arteaga, *op. cit.*, t. I, p. 269, vol. cité, *Estatutos* de 1561 *Titulo* XXII.

se point servir, en leurs cours, de cahiers ou de papiers[1], interdiction de faire des leçons dictées, — elles ne pourraient être interprétées avec précision que si l'on relevait minutieusement quelles habitudes elles entendaient corriger[2]. Il serait intéressant de rechercher en même temps de quelle manière on encourageait l'esprit d'indépendance. C'est ainsi qu'un mois était accordé à l'*artista* pour choisir les maîtres dont il désirait suivre les cours[3]. Il faudrait donc, lorsqu'on observe un étudiant en sa vie salmantine, retrouver les cours qu'il a suivis ; on devrait démêler aussi la part qu'il a prise à ces disputes publiques dont les statuts fixent soigneusement la réglementation[4], — disputes de théologie, de médecine, de droit canon, de lois[5]. Rien jusqu'ici, ne nous a permis de découvrir quels ont été les maîtres que Jean de la Croix a choisis à Salamanque ; en revanche, un manuscrit nous

1. Une lettre inédite de Francisco Suárez, lettre citée ap. R. P. de Scoraille : *François Suarez, de la Compagnie de Jésus d'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux*, t. I, p. 161, note 1, Paris, 1914, bien qu'elle ne concerne pas l'enseignement de l'Université de Salamanque, résume exactement, en un de ses passages, l'abus dont il s'agit : « ...Ay costumbre de *leer por cartapaccios* », dit Suarez, « leyendo las cosas más por tradición de unos á otros, que por mirallas hondamente y sacallas de sus fuentes... »

2. Un exemple, que nous emprunterons aux difficultés pratiques concernant les modalités de l'enseignement oral, nous fera deviner en quel sens une analyse des pièces d'archives nous pourrait amener à comprendre de façon concrète les termes des statuts. Cf. *Archives de l'Université de Salamanque* : *Registro del claustro del Estudio de Salamanca del año de 1566 en 1567*, f°s 111 sq., où il est dit, en une pétition adressée au Conseil Royal, que les étudiants doivent prendre quelques notes sous peine de ne se point souvenir des cours divers qu'ils entendent. Un autre texte [cf. mêmes *Archives*, *Registro de los claustros del año de 1563 en 1564*, f° 124 v°] contient ces mots : « Otrosi mandamos q̄ todos los estudiantes q̄ pudieren lleben libros para oyr sus leçiones... » Cp. *Quaderno de visitas de las Catedras*... [20 décembre 1564-15 janvier 1567] f° 83 v°, où il est dit que Guevara répète les conclusions mais « lit » si vite que ceux qui le voudraient suivre ne pourraient écrire une chose quelconque. Mancio de Corpus Christi semble avoir adopté une attitude de conciliation. Cf. *Quaderno de visitas de las Catedras... 1566... en adelante*, Recueil non paginé, visite du 17 mai 1567 : «... preguntado si lee ditando dixo q̄ no dita lo que dize Santo Tomas sino q̄ scribē algo de lo que puedē alcançar fuera de la letra de Santo Tomas e Cayetano y q̄ esta es la verdad..., »

3. Cf. Esperabé Arteaga, *op. cit.*, t. I, p. 262, vol. cité, *Estatutos* de 1561, *Titulo* XIX : « Yten que los oyentes que començaren a oyr antes o quando de nueuo se proueyre algun curso, tenga un mes para escoger maestro de quien ha de oyr, y passando el mes, no pueda mudar maestro, so pena de perder el curso de aquel año. »

4. Cf. *Id.*, t. I, p. 270-272, 273-275, *Estatutos* de 1561 *Tit.* XXIII, XXIV, XXV, XXVI.

5. Cf. *Archives de l'Université de Salamanque*, *Quaderno de visitas..* [20 décembre 1564-15 janvier 1567] f° 79 v° (1564-1565] : « Actos mayores y menores de Theologia » [Luis de León est cité parmi les commissaires]. « Actos mayores. — 1. La m^a^ de Eucharystia, sin mezclar otra materia. 2 — De peni-

apprend qu'il a été, à l'intérieur du Colegio de San Andrés, un étudiant brillant, qu'il fut élu « Præfecto de los Estudiantes » et qu'il fut, par suite, chargé de faire, devant ses camarades, de véritables leçons[1]. Nous voyons ainsi s'affirmer ce goût de la discussion orale dont nous cherchions les origines lointaines au Collège de Medina et qui, nous le savons, ne s'effacera jamais en Jean de la Croix. Et ce contemplatif, ami du silence, se montre à nous plus vrai, lorsque nous remarquons qu'il s'est en même temps complu dans la sévère lutte de l'argumentatiou logique.

Juan de Santo Matía faisait partie, en tant que Carme, d'un milieu carmélitano-dominicain que nous connaissons encore très imparfaitement. Dans quelle mesure a-t-il compris et pénétré une tradition intellectuelle qui remonte à Francisco de Vitoria et se maintient, à l'intérieur d'une même chaire salmantine, durant près d'un siècle ?[2] Nous n'en pouvons rien savoir ; mais, en revanche, nous sommmes sûrs que les plus grands, parmi les successeurs de Vitoria dans la chaire de « Prima » de théologie, un Melchor Cano, un Domingo Bañez, étaient persuadés qu'ils transmettaient une méthode neuve[3]. Quand Bañez compare Vitoria à Socrate[4], ce n'est pas par un goût d'emphase, mais pour bien établir que Vitoria,

tencia, sin mezclar, etc. 3 — De gratia et justificatione, sin mezclar », etc. — Cp. même recueil, f°s 112 v° et 113, et *sub fin.*, partie non paginée. Cp. *Quaderno de visitas... 1560 en adelante*. Recueil non paginé, etc.

Les *Actos mayores* pouvaient être l'occasion de discussions théologiques assez violentes. Plusieurs des griefs dont Luis de León a été l'objet viennent des discussions engagées à l'occasion des *Actos mayores*. Cf. Blanco García : *Segundo Proceso instruido por la Inquisición de Valladolid contra Luis de León* [*Ciudad de Dios*, t. XLI, 1896, p. 274].

1. Cf. *B. N. M.*, ms. 13460, livre I, cap. 4 : « ... por ser avantajado en los estudios le hicierō prœfecto de los estudiantes de su collegio ; en las constitu^es echas en Abila en el cap° q̄ alli celebro el año de 1567... el Generalis Ju° Bapt^a Ruveo, en el de studijs et studentibus, dice asi : inter studentes eorum aptior sit magister studentiū, qui unam lectionē legat et exerceat actus scholasticos... »

2. La « Cátedra de Prima » de Théologie a été successivement occupée par : Francisco de Vitoria (1526-1546), Melchor Cano (1546-1552 ?), Soto (1552 ?-1560), Pedro de Sotomayor (1560-1564), Mancio de Corpus Christi (1564-1576), Bartolomé de Medina (1576-1581), Domingo Bañez (1581-1604).

3. Cf. Cano *De locis theologicis*, livre IX, cap. VII, une violente et précise critique de la scolastique ordinaire.

4. Cf. Domingo Bañez : *Scholastica commentaria in secundam secundæ Angelici Doctoris S. Thomæ...*, t. III, Duaci, MDCXV, p. 35, col. 2, E-F : « Novimus etiam ex narratione Patrùm, in Schola salmantina imo in tota Hispanía abhinc annos sexaginta minusperitos fuisse scholasticos theologos, donec gloriosæ memoriæ F. Franciscus de Victoria, qui fuit nostri ordinis insignis magister, scholasticam doctrinam viva voce velut alter Socrates suis lectionibus in Cathedra sacræ theologiæ hujus salmanticensis Academiæ

par les leçons de sa chaire salmantine, renouvela la technique scolastique. Et le Commentaire de la *Somme Théologique*, tel qu'un Bartolomé de Medina et surtout un Domingo Bañez l'édifieront, prolonge, dans l'intention de leurs auteurs, une méthode critique dont Vitoria avait été en Espagne, ils le savaient, l'initiateur. D'autre part, l'effort qu'a tenté Vitoria pour ramener la théologie à l'étude de l'Ecriture et à l'analyse des Pères conduira Melchor Cano à chercher, pour la théologie, une logique propre, fondée sur des principes qui ne sont pas seulement les principes de la logique générale [1]. Il ne semble pas que Jean de la Croix ait été étranger à ces tendances nouvelles. Sa volonté de retour aux textes scripturaires, son constant souci d'employer une terminologie rigoureuse, son aspiration à une sorte de Logique de la mystique nous feraient croire qu'il a voulu réaliser, dans un domaine spécial, une œuvre comparable à celle des disciples de Vitoria.

Les *Relectiones*, que Vitoria n'avait pas voulu publier durant sa vie, paraissent pour la première fois à Lyon en 1557 et, pour la seconde fois, en une édition rectifiée, à Salamanque en 1565 [2]. Le traité de Melchor Cano avait paru à Salamanque en 1563 [3]. Juan de Santo Matía, qui se trouve à la Faculté de Théologie durant l'année scolaire 1567-1568, ne peut pas ignorer qu'une nouvelle technique s'élabore. Le théologien qui occupe alors la Chaire de « Prima », Mancio de Corpus Christi, de qui nous savons qu'il admirait particulièrement saint Thomas et utilisait de préférence dans ses Cours les commentaires de Cajetan [4], était en dépit de

primaria in methodum perspicuam ex eruditione plenam ad intelligentiam D. Tho. reduxit, atque illustravit. »

1. « Melchior Cano avait conscience de formuler une idée neuve », écrit M. l'abbé Humbert [*Les Origines de la Théologie moderne* I, *La Renaissance de l'Antiquité chrétienne* (1450-1521), Paris, 1911, p. 3-4], « lorsque dans la préface de son célèbre traité *De locis theologicis*, il écrivait : « Le théologien doit posséder nécessairement, en dehors de la logique communément admise et qui nous est donnée par les dialecticiens, un autre art de discuter et des principes d'argumentation qui lui fournissent des raisons, non pas communes et étrangères, mais propres à son sujet. » « C'était la première fois en effet que l'indépendance de la méthode théologique était exprimée formellement, et que se trouvait proclamée la nécessité de classer et d'étudier dans leur valeur logique les sources de la doctrine chrétienne. Cette conception d'une « Topique » spéciale à la théologie et d'une critique préalable des autorités en matière de foi est une création du XVIe siècle. »

2. Cf. *Reverendi Patris F. Francisci de Victoria... Relectiones Theologicæ XII in duos tomos divisæ*, Lugduni, 1557 et *Reverendi Patris F. Francisci Victoriæ... Relectiones undecim...*, Salmanticæ, 1565.

3. Ouvrage cité.

4. Les textes publiés par le R. P. Cuervo : *Historiadores del Convento de San*

rétractations dues à la prudence, un approbateur du cardinal Carranza[1]. Il n'était sans doute pas un esprit timide, et peut-être fut-il un bon témoin de la tradition théologique issue de Vitoria. Nous aurions tort enfin de nous représenter les théologiens de Salamanque comme s'étant toujours maintenus — en ce qui concerne leur documentation proprement philosophique — dans les limites d'un aristotélisme plus au moins authentique. Un Bartolomé de Medina, un Domingo Bañez, par exemple, ne semblent pas avoir accueilli avec indifférence l'esthétique platonicienne[2].

Des monographies minutieuses, des éditions critiques permettront-elles de voir un jour quelles ont été exactement, chez les théologiens de l'Université de Salamanque, les conditions de l'activité philosophique ? Pourrons-nous en même temps démêler

Estebán de Salamanca, t. I et II, Salamanca, 1914, t. III, *id.*, 1916, contiennent, au sujet de Mancio de Corpus Christi, des renseignements intéressants. « Fué de su condición muy apacible », écrit le P. Fernández, en un texte rédigé de 1616 à 1621, « y de tan grande agrado y gusto que todos le amaban y le querian... » [Cuervo, *op. cit.*, t. I, p. 263]. « En la Cátedra », écrit le même chroniste, « era único en explicar la letra de Santo Tomás y Cayetano, y no tuvo aquel siglo quien tambien le comprendiese ni explicase. » (*Id.*, t. I, p. 262). Le P. Barrío, dans un texte rédigé au XVIII[e] siècle, apporte quelques indications sur les mss. laissés par Mancio (cf. Cuervo, *op. cit.*, t. II, p. 704, vol. cité). Un passage précieux (cf. *id.*, t. II, p. 697), nous montre que Mancio travaillait d'après des notes dont il était seul à pouvoir retrouver les éléments. On s'affligeait autour de lui de ne pouvoir utiliser son enseignement et on le suppliait de mettre quelque clarté en ses papiers indéchiffrables. Mancio se livra à cette tâche. « descifró los papeles, y con general alegria de todo aquel convento, que le daba por ello grandes alabanzas, enseñó como se habian de leer aquellos escritos, y así después se aprovecharon de ellos el maestro Medina, que le sucedió en la cátedra, y el maestro Bañez, sucesor de entrambos. »

1. Il sera plus loin question de Carranza, prisonnier de l'Inquisition d'Espagne, puis du Saint Office, de 1559 à 1576. Cf., sur l'attitude de Mancio de Corpus Christi à cet égard, Menéndez y Pelayo : *Historia de los heterodoxos españoles*, t. II, Madrid, 1880, p. 379-380 et 408.

2. Menéndez y Pelayo *Historia de las Ideas estéticas en España*, t. II, p. 187, note 1, Madrid 1884, cite ce curieux passage, extrait de l'*Expositio in primam secundæ...* de Bartolomé de Medina ; «... Ex quibus patet quod bonum dicitur id quod simpliciter placet appetitui : pulchrum autem dicitur id cujus sola apprehensio placet. Sed sunt etiam causæ aliæ cur amorem ad se pulchritudo attrahit, quas ex Platone et Platonicis desumemus... Plotinus vero duas species tantum facit, scilicet pulchritudinem corporis et spiritus... Verus amator videns corporis pulchritudinem, existimat quod revera est, illam esse radium immensae et infinitæ pulchritudinis, quæ est archetypus et exemplar ex quo omnis pulchritudo exterior derivata est, ex quo statim exardescit animus ad amandam illam immensam et immutabilem pulchritudinem, cujus comparatione cœtera pulchra non sunt. De qua re divinus Plato elegantissime in primis disseruit in Dialogo qui Convivium appellatur. » Cp. Bañez : *Scholastica Comentaria in primam partem...*, *op. cit.*, t. 1, p. 128, col 2 ; «... Nota ex Platone in *Phædro* et in *Symposio* et in Hypia majori, quod pulchritudo est quædam gratia et splendor... » Cp. encore *id.*, t. I, p. 13, col. 1, p. 219, col. 2, etc.

quelles ont été, durant une période nettement circonscrite, et dans les diverses chaires de Salamanque, les modalités de l'enseignement philosophique ? Et sera-t-il alors possible de discerner, si c'est chez Jean de la Croix lui-même, ou dans l'enseignement qu'il a reçu, que nous devons pressentir une sorte de manque qui a appauvri sa pensée ?

On peut, dès aujourd'hui, tenir pour vraisemblable que Jean de la Croix, par son attitude proprement philosophique, se conforme aux plus fortes tendances du milieu salmantin. C'est bien à Salamanque qu'il apprend à considérer la philosophie comme un édifice déjà construit. La technique qui lui est transmise lui assure une solidité de métier, mais ne sollicite en rien cette audace initiale qui nous amène à nous poser, indépendamment de toute autorité préalable, le problème philosophique lui-même. Bref, si c'est à Salamanque que Jean de la Croix a acquis un langage ferme qui le sauvera plus tard de la fadeur des effusions mystiques, n'est-ce pas aussi à cause de l'enseignement qui lui est donné que toute conquête d'ordre strictement philosophique lui demeurera inaccessible ? En fait, son œuvre sera régénérée par l'expérience et par l'art ; elle sera architecturalement neuve ; elle apparaîtra comme une psychologie et une métaphysique de la mystique. Mais elle sera totalement étrangère à la *recherche* philosophique. La philosophie sera avant tout, pour Jean de la Croix, une discipline qui fournit un langage que l'on accepte docilement et qui apporte des résultats dont on ne songe pas à entreprendre la critique[1]. Elle sera pour lui — mais en un sens où la science moderne ne reconnaît rien de ce qu'elle exige — une science. Alors que l'expérience renouvelle sa mystique, elle n'atteint pas la technique philosophique qu'il utilise. Si forte qu'ait été d'autre part cette tradition qui a son point de départ en Vitoria, la hardiesse dont témoignent les *Relectiones* est bien morte avec Vitoria lui-même. Elle demeure encore, à certains égards, chez un Cano, mais celui-ci, hanté par la terreur de l'illuminisme et du protestantisme, obnubile sa propre pensée. Un manuscrit, qui résume un enseignement de Vitoria, manuscrit conservé au couvent de San Estebán à Salamanque, et concernant un aspect de la méthode protestante, ne blâme que modérément la critique que font les Luthériens des Docteurs scolastiques. Des deux maux qui nous priveraient, ajoute Vitoria, des Docteurs scolastiques et des Pères

1. Cf. *E. C.*, t. I, p. 42, 75, 103, 153; t. II, p. 14, 59, 81, 100.

de l'Eglise, le moindre serait celui qui ferait disparaître les textes scolastiques[1]. Certes, Cano continue d'être sévère pour ceux qui ne se libèrent pas des routines. Mais il ne conserve nulle équité à l'égard des dissidents du XVIe siècle. Y a-t-il encore un humanisme[2], y a-t-il encore une audace philosophique à l'heure où Jean de la Croix est étudiant à Salamanque? Luis de León et le Brocense signifient les derniers efforts que tentent les êtres épris de culture libre[3]. L'ambiance intellectuelle n'est alors, à Salamanque, ni aussi technique, ni aussi sereine que celle que Jean de la Croix eût trouvée au temps de Vitoria.

Un homme n'est pleinement grand que dans la mesure où il échappe aux fatalités de son milieu intellectuel et moral. Saint Jean de la Croix, dont la contemplation s'élèvera, hardie et solitaire, n'a pas su ce qu'est la spéculation philosophique. Il a infléchi, vers un édifice scolastique qu'il admirait, la contemplation qui s'élaborait en lui ; il a, on le peut dire, aimé la combinaison de la théologie scolastique et de l'analyse mystique ; et, dans le *Prólogo* du « Cántico », il écrit que ce ne sera pas en vain qu'auront été traités de cette manière les états de très haute contemplation[4]. Mais il n'a pas songé à construire, en quelque sorte d'un même mouvement, une pensée mystique neuve et une philosophie neuve.

Le problème est en réalité très complexe. La discipline scolastique, à laquelle Jean de la Croix est demeuré fidèle, lui fut une armature ferme ; elle a soutenu ses élans mystiques et c'est grâce à elle peut-être qu'ils furent eux-mêmes intellectuellement si riches. Si donc nous supposons absente cette discipline, c'est toute une architecture qui s'effondre. Mais nous pouvons concevoir un autre Jean de la Croix, incomparablement plus grand que celui que nous connaissons, et qui cependant est contenu virtuellement en l'être qui, en fait, a existé. Celui-là eût appliqué, à une philosophie qui se construit et n'est pas reçue du dehors, cette logique organisatrice, qui nous apparaît comme l'un des dons les plus

1. Cité ap. Getino : *El maestro Fray Francisco de Vitoria..., op. cit.*, p. 126 : «... et ex duobus extremis, minus malum est semper vacare scholasticis... »

2. Cf. Federico de Onís : *Discurso... op. cit.*

3. Cf. les pièces relatives à leurs procès ap. *Documentos inéditos para la Historia de España,* t. XI et XII, pour Luis de León, t. II, pour le Brocense.

4. *E. C.*, t. II, p. 494 : «... Y así espero que aunque se escriben aquí algunos puntos de teología escolástica, acerca del trato interior del alma con su Dios, no será en vano haber hablado algo á lo puro del espíritu, en tal manera... »

sûrs de Jean de la Croix. Peut-être, à Salamanque, ces richesses possibles se sont-elles évanouies.

V

Au moment où Juan de Santo Matía est étudiant en théologie, l'Université de Salamanque est agitée de luttes sourdes qui ne tarderont pas à aboutir à un drame. L'Ecriture doit-elle être directement pénétrée comme un texte ? Ne doit-elle être atteinte qu'à travers les commentaires théologiques ? Par son milieu carmélitano-dominicain, Juan de Santo Matía est normalement lié aux « scolastiques » et hostile aux « scripturaires »[1]. Est-il simplement, à cet égard, un Carme parmi les Carmes ? Nous n'en pouvons rien savoir, et il est peu de lacunes plus graves en l'histoire de sa pensée. Jean de la Croix, étudiant pendant quatre années à l'Université de Salamanque, a-t-il connu personnellement Luis de León, professeur à l'Université pendant les mêmes années[2] ? Qu'a-t-il pensé, durant sa vie d'étudiant, de ce maître singulier, qui se vouait à la musique, à la poésie, à l'astrologie[3], qui avait le goût des manuscrits rares[4] et s'initiait avec passion à l'exégèse naissante ?[5] Ne recevait-il rien, — par l'action directe ou indirecte, — d'un être qui contemplait la musique essentielle et la musique sensible[6], — le ciel étoilé[7], où déjà peut-être il dis-

1. Cf. Vicente de La Fuente : *Historia de las Universidades... en España*, t. II, p. 236, Madrid, 1889.

2. Luis de León est nommé professeur de la chaire de Santo Tomás en décembre 1561 ; le 16 mars 1565, il prend possession de la chaire de Durando. Il est prisonnier de l'Inquisition, du 27 mars 1572 au 7 décembre 1576.

3. Cf. Getino : *Vida y procesos del maestro Fray Luis de León*, Salamanca, 1907, p. 120-121.

4. Id., *ibid.*, et Graux, *op. cit.*, p. 444 sq.

5. Cf. *Colección de Documentos inéditos para la Historia de España,...* Recueil cité, t. X et XI.

6 Cf., en particulier, l'Ode à Franscisco Salinas. Il est intéressant de noter que Salinas est nommé professeur de musique à l'Université le 21 janvier 1567. Il n'est donc pas impossible que Jean de la Croix ait été parmi les étudiants qui assistèrent à ses leçons de musique, à ses séances d'orgue, et ait ainsi éprouvé à sa manière l'émotion que décrit Luis de León dans son Ode à Salinas. Cf. *Francisci Salinæ Burgalensis Abbatis Sancti Pancratis... De musica Libri septem*, Salmanticæ, 1577. On regrette que M. Collet (*Le mysticisme musical espagnol au XVIe siècle*, Paris, 1913, p. 170) n'ait pas indiqué les documents sur lesquels se fonde cette assertion : «... Au XVIe siècle, l'aveugle Salinas... attirait les foules d'étudiants à son cours de musique. »

7. Cf. en particulier, l'Ode : *Noche Serena.*

cernait cette Paix fondamentale et inébranlable, cette « image parfaite de Paix » qu'il décrira dans les *Noms de Christ* [1], — la nuit cosmique, où il jugeait que l'homme se doit réfugier pour s'élever à Dieu [2], — et qui pénétrait la Bible, en particulier l'Ancien Testament, en moraliste et en poète plus encore qu'en critique ? [3] Il ne semble même pas que l'on doive écarter l'hypothèse d'une influence technique. Certaines poésies de Luis de León sont en effet déjà composées de 1564 à 1568 [4] et ont déjà sans doute aussi commencé de se répandre. M. de Onís observe avec justesse que, par suite des copies nombreuses qui circulaient, la poésie de Luis de León a pris les caractères d'une poésie populaire et anonyme [5]. En même temps, et par contre, Luis de León était le poète, l'exégète, le penseur que l'on pouvait aimer ou détester, mais qu'il était impossible d'ignorer. Jean de la Croix n'a pu échapper à cette empreinte.

Il n'a pu ignorer non plus quelques-uns des disciples de Luis de León. Il a vraisemblablement entendu un maître de science biblique qui, quelques jours seulement avant que Luis de León fût lui-même prisonnier, devait être l'objet d'un procès inquisitorial, Gaspar Grajal [6]. Et il est intéressant de noter que, d'après les

1. Cf. Fray Luis de León : *De Los Nombres de Cristo*, livre II, le chapitre *Príncipe de Paz*, éd. Federico de Onís, t. II, Madrid, 1917, p. 133 : « Cuando la razón no lo demonstrara, ni por otro camino se pudiera entender cuán amable cosa sea la paz, esta vista hermosa del cielo que se nos descubre agora y el concierto que tienen entre sí aquestos resplandores que luzen en él, nos dan dello sufficiente testimonio. Porque ¿ qué otra cosa es sino paz, o, ciertamente, una imagen perfecta de paz, esto que agora vemos en el cielo y que con tanto deleyte se nos viene a los ojos ? »

2. Cf., en particulier, les beaux textes que groupe M. de Onís, *id*, t. II, p. 134, note 13.

3. Cf. F. de Onís, Introduction au t. II de l'édition précitée, p. VIII-XI, où se trouve marqué avec force ce qu'il y eut de plus original dans l'attitude de Luis de León en face de la Bible.

4. Cf. Coster : *Notes pour une Edition des Poésies de Luis de León* (*Revue Hispanique*, Paris, 1919, II, p. 193-247 et, en particulier, p. 230).

5. Cf. Federico de Onís : *Sobre la trasmisión de la obra literaria de Fray Luis de León* [*Revista de Filología española*, Madrid, 1915, p. 257] : « ... Y enfin la popularidad que alcanzaron estas poesías antes de su publicación, atestiguada por el gran número de copias y por los abundantes elogios y citas de los contemporáneos contribuyó a complicar las condiciones de trasmisión, añadiéndola caracteres que en cierto modo la asemejan a la de poesía popular y anónima. » Cf. Menéndez Pidal : *Cartapacios literarios salmantinos en el siglo XVI* (*Boletín de la Real Academia Española*, t. I, 1914, p. 44-45) et *Dos sonetos inéditos de Fr. Luis de León* (*Revista Quincenal*, 1917, I, p. 54-56).

6. Grajal est emprisonné le 1er mars 1572. De 1560 à 1572, Grajal a été professeur suppléant dans la « Cátedra de Biblia ».

données qui nous sont fournies par les Archives de l'Université de Salamanque, le cours choisi par Grajal, l'année même où Jean de la Croix était étudiant en théologie, était consacré à l'explication des *Psaumes*[1].

Ne peut-on conjecturer qu'il a également été instruit des efforts que faisait alors un Martín Martínez pour transmettre aux étudiants les éléments d'une culture hébraïque ?[2] Il était étranger peut-être à l'ardeur nouvelle qui devait conduire Luis de León, ainsi que ses amis Grajal et Martínez, aux prisons de l'Inquisition. Mais ce goût d'atteindre la Bible en sa fraîcheur, cette volonté de sobriété, cette haine de l'emphase, qui l'amèneront à un si précis commentaire, sont peut-être nés à Salamanque, et sous l'action des hébraïsants.

Bien des années plus tard, Luis de León sera l'ami du groupe térésien. Après la mort de sainte Térèse, et lors des persécutions qui s'abattront sur le Carmel réformé, c'est lui qui soutiendra les Religieuses révoltées. Mais, par une pathétique lacune en nos sources historiques, même au moment où nous pouvons pressentir que Luis de León et Jean de la Croix se sont rencontrés, rien ne nous montre quels ont exactement été leurs rapports. Nous savons par Luis de León lui-même qu'il n'a pas connu « la Mère Térèse de Jésus pendant qu'elle était sur la terre »[3].

1. *Archives de l'Université de Salamanque* : *Quaderno de visitas de las Catedras de todas facultades fho por el mes de deciembre de 1566 años en adelante*, Recueil non paginé. Il s'agit du programme de l'année 1567-1568. Il est dit que Grajal devra expliquer les *Psaumes*, à partir des Psaumes 40 ou 50. Plus loin, à la visite de la Chaire, on dit que Grajal a commencé, à San Luca, de lire depuis le Psaume 50 et que, en ce jour du 16 décembre 1567, il lit le 58e Psaume. Cp. *Id.*, *Quaderno de visitas*... [20 décembre 1564-15 janvier 1567], Recueil paginé cité, fo 84 vo, décembre 1564 : que Grajal a commencé de lire la Ire Epître aux Corinthiens ; fo 101 vo, 14 février 1565 : qu'il lit les Epîtres de saint Paul ; fo 128 ro, 15 décembre 1565 : la *Genèse*.

2. Martín Martínez est nommé professeur d'hébreu le 14 avril 1561, chaire qu'il occupa jusqu'au 24 mars 1572. Il est prisonnier de l'Inquisition de Valladolid, du 24 mars 1572 au 22 juin 1577. Cf. Esperabé Arteaga, *op. cit.*, t. II, p. 371.

Sur les études hébraïques à Salamanque cf. *Id.*, t. II, p. 314-315. Cf. en particulier, t. II, p. 314 : « Por falta de *persona suficiente*, según expresión de los libros de claustro, estuvo etsa cátedra sin proveer en propiedad hasta 1561. » On voit, dès lors, l'importance de Martín Martínez, lequel a occupé la chaire de « Partidos de Hebreo » de 1543 à 1561 et a, en définitive, créé la chaire d'hébreu en 1561.

3. Dans la Dédicace « A las madres Prioras Ana de Jesús y Religiosas Carmelitas Descalzas... », Luis de León écrit : « Yo no conocí, ni ví a la Santa Madre Teresa de Jesús mientras estuvo en la tierra... » [Cf. *Obras de la gloriosa Madre Santa Teresa de Jesús, Fundadora de la Reforma de la Orden de N. Señora del Carmen de la Primitiva Observancia*... Salamanca, 1588].

Une déposition manuscrite, d'autre part, allègue l'admiration de Luis de León pour les écrits de Jean de la Croix[1]. A quelle date cette admiration s'exprime-t-elle ? Il est probable que, dès 1585, puis, de 1586 à 1589[2], c'est-à-dire durant la période où Luis de León travaille à l'édition de sainte Térèse, l'occasion lui est offerte d'étudier attentivement les écrits de Jean de la Croix, lesquels sont alors sans doute pour la plupart terminés. De toute manière, Jean de la Croix, dans les dernières années de sa vie, n'a guère pu ne pas s'entretenir avec Luis de León[3]. Mystérieuse énigme que les rapports de ces deux hommes. Luis de León meurt le 23 août 1591, Jean de la Croix meurt le 14 décembre 1591. A la fin de le leur vie, ils sont unis dans une même lutte contre ceux qui voudraient amollir la Réforme de Térèse de Jésus. Mais retenons ce moment où Jean de la Croix, étudiant à Salamanque, eut peut-être son destin modifié par la présence de Fray Luis de León. Un être fervent et jeune, qui deviendra l'un des plus grands poètes lyriques de l'Espagne, n'a-t-il d'abord entendu d'autres voix ? A-t-il vécu sa vie salmantine, sans que fussent pressentis ce chant si délicat et si tendre, ce regard neuf sur l'univers — le chant et le regard de Luis de León ?

VI

Nous sera-t-il interdit d'aller par delà ? Ne saurons-nous rien des lectures spirituelles qui ont aidé en Jean de la Croix une

1. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 813 r°, «.... con ser su sauiduria tan grande, que se admiraua *el p° maestro fray Luys de Leon*, de ver sus escritos y no sauia s^to^ a q comparar la delicadeza dellos... » souligné dans le ms. Le ms. n'est pas daté.

2. Cf. *Obras de Santa Teresa de Jesús*... Ed. du. P. Silverio de Santa Teresa, éd. citée, t. I, Burgos, 1915, p. LXXXIII, note 1, d'après une déposition de Basilio Ponce de León : « Al maestro Fr. Luis de León... tío deste testigo, por parte de su madre, le oyó decir muchas veces, que estando diferentes dias platicando con la dicha madre Ana de Jesús en el su monasterio de Descalzas Carmelitas de Madrid... »

3. Peut-être l'a-t-il entrevu dès la période d'Avila [1572-1577], si l'on croit un ms. concernant une Religieuse d'Avila au sujet de laquelle on aurait appelé Luis de León : Cf. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 29 r° ; « ... llamaron a personas dotas i espirituales entre los cuales eran, Mancio, frai Bartolome de Medina... i. fr. Luis de León, con otros muchos qae occurian, unos llamados, i otros que venian, a hablar con ella por la fama que se publicaba de sus cosas... » Déposition du P. Pedro do la Purificación, non datée. Il s'agit d'une Religieuse que Jean de la Croix exorcisa. Si Luis de León est venu à Avila durant la même période, l'hypothèse d'une rencontre est vraisemblable.

conscience religieuse à s'épanouir ? Le moment est venu de nous poser cette question décisive. Car c'est bien le séjour salmantin, s'il apparaissait tout à coup en sa vérité, qui nous fournirait la réponse. Ou bien Jean de la Croix a acquis, à Salamanque, une culture spirituelle émanée des livres, ou bien cette culture lui fut toujours étrangère. Ce n'est pas dans les années qui vont suivre qu'il aura l'occasion de s'y initier. On conçoit qu'il puisse alors prolonger des études auparavant commencées, entreprendre, sous l'action du milieu térésien, quelques lectures nouvelles. Mais toute discipline d'ordre intellectuel doit avoir son origine à Salamanque.

On ne peut tirer argument, contre les lectures possibles de Jean de la Croix, du petit nombre de ses citations. Ne prenons pas pour une pauvreté ce qui émane sans doute d'une méthode. Méthode que nous avons le droit de supposer identique, qu'il s'agisse des « sources » d'ordre esthétique ou des « sources » d'ordre théologico-mystique. Il semble que Jean de la Croix exige que tout soit subordonné à l'homogénéité et à la tonalité de l'œuvre composée. Dès lors, il n'accepte pas l'emprunt extérieur, isolé, sporadique ; il ne « cite » pas, il incorpore. Il n'introduit d'une manière générale un texte en son œuvre que lorsqu'il pressent entre elle et lui une compénétration possible et, si les deux Testaments sont presque omniprésents dans ses écrits, c'est qu'ils s'accordent avec ses plus intimes découvertes. Ici, la lecture est, nous le sentons, directe, approfondie, l'utilisation, sans doute entièrement neuve, et nous aurons à nous demander plus tard si ce constant appel à l'Ecriture ne conduit pas Jean de la Croix à vérifier, par des voies en quelque sorte objectives, mais à travers un texte où se condense encore une expérience, les plus hautes conquêtes de la mystique. Lorsqu'il accueille des textes étrangers à la Bible, c'est encore une traduction d'états réellement éprouvés qu'il y cherche. Tels, par exemple, le thème dionysien du « rayon de ténèbre » [1], quelques extraits des *Soliloques* pseudo-augustiniens [2] ou, dans les *Confessions*, ce dialogue de l'âme et des créatures qui exprime une expérience que Jean de la Croix a reconnue sienne et qu'il a transposée, en la voilant à peine, à

1. Cf. *infra*, livres III et IV.

2. Cf. *E. C.*, t. I, p. 50, t. II, p. 41. *Subida*, livre I, cap. v, *Noche del Sentido*, commentaire du vers 4 de la strophe I et la note 3 de la p. XIII de l'étude du P. Zimmermann : cf. *infra*, p. 743.

travers les strophes IV et V du « Cántico »[1]. Les passages, très peu nombreux, auxquels il se réfère encore : une page d'introspection morale de Boèce[2], quelques remarques de saint Grégoire le Grand ou de saint Thomas d'Aquin sur des états mystiques d'exception[3] et, pourrait-on ajouter, le texte d'Aristote[4] sur l'obscurcissement provoqué par une trop éclatante lumière, traduisent de même des faits d'expérience.

On voudrait, il est vrai, discerner pourquoi les textes qu'allègue

1. Cf. *E. C.*, t, II, p. 512, « Cántico », Introduction au commentaire de la strophe IV : « Habla, pues, el alma en esta Canción con las crituras, preguntándoles por su Amado. Y es de notar, que como dice San Agustín, la pre gunta que el alma hace a las criaturas es la consideración que en ellas hace de el Criador dellas .. » Et, plus loin, *Id.*, t. II, p. 513, Introd. au Commentaire de la strophe V : « En esta Canción responden las criaturas al alma ; la cual respuesta, como también dice San Agustín en aquel mismo lugar, es el testimonio que dan en sí de la grandeza y excelencia de Dios al alma, que por la consideración se lo pregunta, » (Cf. *Confesiones*, L. X, cap. VI : « ... Interrogavi terram, et dixit, non sum : et quæcumque in eadem sunt, idem confessa sunt... Interrogavi mundi molem de Deo meo, et respondit mihi : Non ego sum, sed ipse me fecit. »

2. Les vers de Boèce :

Tu quoque si vis
Lumine claro
Cernere verum
Tramite recto
Carpere callem :
Gaudia pelle,
Pelle timorem,
Spemgue fugato,
Nec dolor adsit

Cf. *De Consolatione Philosophiæ*, livre I, *sub fin,*, P. L. de Migne, t. LXIII, col. 656-658) se trouvent cités ap. *Subida*, livre II, cap. XX, *E. C.*, t. I, p. 205-206, de la manière suivante : « Si vis claro lumine cernere verum, gaudia pelle, timorem spemque fugato, ne dolor adsit ; si quieres con claridad natural conocer las verdades, echa de ti el gozo y el temor y la esperanza y el dolor. » Cp. *Subida*, livre III, cap. XV, *E. C.*, t. I, p. 313 ; « Que por eso te díjo Boecio que si quieres con luz clara entender la verdad, echases de tí los gozos, y la esperanza y temor, y dolor. »

3. Cf. *E. C.*, t. II, p. 118, *Noche del Espíritu*, commentaire du vers 2 de la strophe II : « Por eso dice San Gregorio de los Apóstoles, que cuando el Espíritu santo visiblemente vino sobre ellos, que interiormente ardieron por amor suavemente ». Cp. P. L. de Migne t. LXXVI, col. 1220, *Hom. XXX in Evangel.* : « Hodie namque spiritus sanctus repentino sonitu super discipulos venit (Act. II 2 sq.) mentesque carnalium in sui amorem permutavit, et foris apparentibus linguis igneis, intus facta sunt corda flammantia, quia dum Deum in ignis visione suscipiunt, per amorem suaviter arserunt. » Le même texte est allégué dans la « Llama », commentaire du vers 1 de la strophe II, *E. C.*, t. II, p. 635. Cf. maintenant *E. C.*, t. I, p. 225, *Subida*, livre II, cap. XXII : « ... *Y cual también se lee de San Benito, que en una visión espiritual vió todo el mundo. La cual visión, dice santo Tomás en sus Quodlibetos que fué en la lumbre derivada de arriba, que habemos dicho.* »

4. Cf. *E. C.*, t. I, p. 130-131, *Subida* L. II, cap. VII, et Aristote : *Métaphysique* A, ἔλ. 1, 993[b], 7-11. Cf. *infra*, livre IV, chap. II, p. 460.

Jean de la Croix, si du moins l'on excepte les sources bibliques, ne dépassent pas, en général, une documentation élémentaire, pourquoi les auteurs auxquels il se réfère sont si rarement pénétrés de cette intime manière qui rend indiscutable l'hypothèse d'une lecture directe[1]. On voudrait découvrir aussi pourquoi, dans l'œuvre elle-même, nous ne rencontrons aucune allusion à une tradition mystique un peu rare. A cette dernière difficulté on pourrait répondre que Jean de la Croix a sans doute voulu faire une œuvre classique, qui fût en quelque sorte plus ample que la mystique elle-même, que c'est à dessein qu'il a introduit en ses traités des noms d'écrivains qui fussent familiers à chacun de nous, des textes que tous pussent vérifier et qui fussent relatifs à la vie spirituelle en sa plus riche compréhension. D'autres raisons l'engageaient à adopter une documentation qui fût étrangère aux écoles proprement mystiques. Il savait que son système était hardi et peut-être pensait-il que des sources qui eussent l'apparence de sources théologiques communes à tous rendraient moins aisées les accusations d'hétérodoxie. Dans l'Espagne du XVI[e] siècle, les notions d'orthodoxie et d'hétérodoxie n'étaient pas, en ce qui concerne la mystique, nettement élaborées et, sans que l'on

1. Aux textes d'Augustin et de Grégoire le Grand déjà indiqués, il faut ajouter : 1° en ce qui concerne saint Augustin : *E. C.*, t. II, p. 114, *Noche del Espiritu*, commentaire du vers 2 de la strophe II : « Porque, como dice san Agustín, todas las cosas grandes, graves, y pesadas casi ningunas las hace el amor. » Cp. Serm. IX *de Verbis Domini in evang. sec. Matth., sub fin.* : « Omnia enim sæva et immania prorsus facilia et prope nulla efficit amor. » 2° En ce qui concerne Grégoire le Grand : *E. C.*, t. I, p. 365, *Subida*, liv. III, cap. XXX : « De donde San Gregorio dice que la Fe no tiene merecimiento cuando la razón la experimenta humana y palpablemente. » Et Hom. L. II, Hom. XXVI, P. L. de Migne, t. LXXVI, col. 1119. : « Sed sciendum nobis est quod divina operatio, si ratione comprehenditur, non est admirabilis ; nec fides habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum. — *E. C.*, t. II, p. 653, « Llama », Commentaire du vers 3 de la strophe III : « Pero válgame Dios, pues que es verdad que cuando el alma desea á Dios con entera verdad, tiene ya al que ama, como dice San Gregorio sobre San Juan... » Cp. Hom. L. II, Hom. XXX. P. L. de Migne, t. LXXVI, col. 1220 : « Qui ergo mente integra Deum desiderat profecto jam habet quem amat. »

Cf. enfin *E. C.*, t. II, p. 105, *Noche del Espíritu*, comment. du vers 2 de la strophe II, à propos de la théologie mystique « que llaman los teólogos sabiduría secreta, la cual dice Santo Tomás que se comunica é infunde en el alma por el amor. » Cp. *Summa Theologica*, II[a] II[ae] Quest. CLXXX, art. 1, Ad Resp. Une allusion — *E. C.*, t. II, p. 112, *Noche del Espíritu*, comment. du vers 2 de la strophe II — aux degrés d'amour discernés par saint Bernard et saint Thomas.

L'allusion qui est faite, *E. C.*, t. I, p. 325, *Subida*, livre III, cap. XXI. au remède « que dice el Poeta, diciendo á los que comienzan á aficionarse á lo tal » [c'est-à-dire à la vanité] : « Date priesa ahora al principio á poner el remedio ; porque cuando los males han tenido tiempo de crecer en el corazón, tarde viene la medicina » reproduit le texte cité par l'*Imitation*, livre I, cap. XIII, 5.

puisse dire avec Eberhard Gothein que c'était alors un « simple jeu du hasard » qui faisait ranger un écrivain mystique parmi les hérétiques ou parmi les saints [1], il suffirait de lire attentivement les précieuses remarques que Melchor Cano consacre aux *Commentaires* de Carranza et, en particulier, le jugement qu'il porte sur certaines méthodes de Luis de Granada, pour se convaincre que l'accusation d'illuminisme devenait, pour certains théologiens, une sorte d'argument permanent [2]. Il ne faut pas oublier non plus

1. Cf. Eberhard Gothein, *op. cit.*, p. 62 : « Man gewinnt den Eindruck dass es damals in Spanien ein blosses Spiel des Zufalls gewesen sei, ob ein Mystiker unter die Ketzer oder unter die Heiligen kam. »

2. On trouvera, dans la *Vida del Illmo Melchor Cano* de Fermín Caballero, Madrid, 1871, *Apéndice nº 58*, p. 536-615, le texte de cette pièce fondamentale. Cf., en particulier p. 597-598, ces lignes concernant le *Libro de la Oración* de Luis de Granada : « Finalmente, en aquel libro de Fray Luis, que el auctor » [Carranza] « aquí declara, ay algunos graves errores, que tienen un cierto sabor de la heregía de los alumbrados, e aun otros que magnifiestamente contradizen a la ffee e doctrina catholica. Por tanto esta loa y abono de aquel libro de Fray Luis es perjudicial al pueblo Christiano. » Carranza avait soutenu qu'il y a quelques personnes « de tan bueno sesso y juizio tan reposado... que se les podría dar toda la escriptura también y mejor que a muchos que saben latín y tienen otras letras ; no digo esto porque las scientias no tengan su lugar en la escriptura sino porque el Espíritu Sancto tiene sus discípulos y los alumbra y ayuda. « (*Id.*, p. 541). Et Cano réprouve cette théorie d'une illumination intérieure, où il reconnaît le germe de la doctrine des « Alumbrados ».

Une analyse du texte de Cano nous révèlerait en une expression violente et outrée, mais singulièrement significative, certaines modalités de l'esprit théologique, quelques années avant l'arrivée de Jean de la Croix à Salamanque. L'archevêque de Tolède Carranza, prisonnier de l'Inquisition et du Saint Office pendant seize ans et demi (du 22 août 1559 au 14 avril 1576), mériterait d'être l'objet d'une étude approfondie. On pourrait, à l'occasion de son émouvant procès, pénétrer, en quelques-uns de ses plus intimes secrets, l'histoire religieuse de l'Espagne au xvi[e] siècle [Cf. *Biblioteca de la Real Academia de la Historia*, mss. 10-10-3, 23 volumes manuscrits]. Il est intéressant d'examiner en particulier les textes où l'on accuse Carranza d'avoir adopté un langage luthérien. Cf. mss. cités, t. VII, fº 300 rº, où il est dit que l'on retrouve particulièrement le langage luthérien dans les explications que donne Carranza du mariage spirituel. Cf. *Id.*, t. VII, fº 300 rº et vº, note marginale : « Y mas adelante dize el mismo tº » [Domingo de Rojas] « q̃ en sarmones le oyo tratar lo mismo » [c'est-à-dire la conception luthérienne du mariage spirituel] « como es dezir q̃ toda la hazienda de xpo es mia si tengo fee verdadera... y sus espinas, y todo lo demas que por el passo, y mis peccados son suyos, y que no ay peccados para quien esto cree ni muerte eterna, ni infierno, ni demonios... » Plus loin [cf., même volume, fº 304 rº], le témoin dit « que avnque nunca le vio leer en libro de lutero mas que cree que en trento los avia leydo para el negocio que alla se trataua, y que leyendo en luthero de « libertate christiana » il a trouvé « muchas cosas... » qu'il a entendu dire et prêcher par Carranza « y que mucho de su lenguaje es hazer caso de solo Jesu Xº y de su riquissima e infinita satisfacion y tener en poco todos ñros bienes y obras virtuosas y tambiẽ ñros males viendolos gastados en aquel fuego de la charidad de dios... » Cp. *Id.*, t. X, fºˢ 33 sq., et fº 56 rº, où l'on se demande pourquoi Carranza se donne tant de mal pour prouver que des sentences, qui sont en réalité extraites de Luther, viennent des saints.

qu'en 1551, 1554, 1559, 1583, 1584, paraissent en Espagne les catalogues des livres prohibés[1]. Considérons l'Index de 1559[2], c'est-à-dire celui qui, par son importançe et sa date, clôt la première période du xvi[e] siècle, celui aussi qui a dû déterminer chez Jean de la Croix, à l'heure où le système s'est constitué, certaines modalités d'exposition. Nous voyons qu'un Juan de Avila[3], un Francisco de Osuna[4], un Luis de Granada[5], un Francisco de Borja[6] sont atteints. Parmi les mystiques du Nord, Denys le Chartreux n'est pas épargné[7], Henri de Herp est signalé à trois reprises[8]. Et, bien que l'on fasse allusion à la traduction castillane, mais non au texte original des *Institutions* pseudo-taulériennes[9], le cardinal Quiroga nous rappellera, dans l'Index

Cf. encore *Id.*, t. X, f° 33 r°, où un témoin déclare qu'une exposition faite par Carranza à San Gregorio sur l'Epître aux Galates est tout à fait conforme à celle même de Luther. Cp. *Id.*, t. XX, f° 340.

1. Cf. Reusch : *Der Index der verbotenen Bücher*, t. I, Bonn, 1883, p 131 sq., 199 sq., 490 sq. ; 583 sq.

2. Cf. *Cathalogus librorum qui prohibentur mandato... F, de Valdés... Inquisitoris Generalis Hispaniæ...* MDLIX... Réimprimé en fac-simile, New-York, 1894.

3. *Cathalogus...* Ed. citée, p. 48 : « Auiso y reglas christianas compuestas por el maestro Auila sobre aquel verso de David : Audi, filia, etc... »

4. *Id.*, p. 50 · « Combite gracioso de las gracias del sãcto sacramento », et Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 591.

5. *Id.*, p. 52 : « Fray Luis de Granada. De la Oraciõ y meditacion y de la Deuocion y Guia de peccadores, en tres partes. »

6. *Id.*, p. 60 : « Obras del Christiano, cõpuestas por Don Francisco de Borja, Duque de Gandía. »

7. *Id.*, p. 51 : « Dionysio Richel Cartuxano, de los quatro postrimeros trãces en romãce traduzidos por un Religioso de la orden de la Carthuxa. »

8. Id., p. 44 : « Theologiæ mysticæ Directorium Henrici Herphiæ. » « Theologia mystica Henrici Herpii. » (*Ibid.*), « Theologia mystica, por otro nõbre, Espejo de perfecion, en romance. » Sur le problème de l'authenticité de la *Théologie mystique* de Harphius ou Herp, Cf. M. Viller, *Harphius ou Bourcelli ?* [*Revue d'Ascétique et de Mystique*, avril 1922, p. 155-162].

9. Cf. *Cathalogus...*, éd. citée, p. 56 : « Instituciones de Thaulero, en romance. » L'Index de 1583, premier Index de Quiroga [Cf. *Index et Catalogus Librorum prohibitorum, mandato Illustriss. ac Reuerẽdiss. DD. Gasparis a Qviroga...*, Anno MDLXXXIII, p. 67] porte seulement : Institutiones de Taulero. »

En 1551, à Coïmbre, une traduction espagnole des *Institutions* avait paru, dans un volume contenant une traduction des Traités spirituels de Serafino da Fermo, et également dans une édition indépendante. Cf. *Tratados de vida espiritual, que enseñan como el hombre subira del estado de peccado a la cumbre de la perfection...* En Coymbra, MDLI, et *Instituciones, o doctrinas del excelente Theologo fray Iuã Taulero...*, En Coymbra, MDLI. La Biblioteca Nacional de Madrid possède un exemplaire des *Tratados*. Nous avons pu voir, dans la Bibliothèque du R. P. Justo Cuervo, au couvent de San Estebán de Salamanque, un exemplaire de l'éd. de 1551 des *Instituciones*.

Cf. ces lignes que Cano écrivait le 28 mars 1556 à Venegas : « Tambien

de 1583[1], que les livres qui sont interdits en une langue déterminée doivent être considérés, à moins d'une indication contraire, comme ayant été interdits dans toutes les langues. En définitive, ce sont les écoles germanico-flamandes qui sont visées[2], jusqu'à ce que, conformément à une méthode que résume le verbe *expurgare*[3], l'on entreprenne une refonte de certains livres suspects. C'est ainsi qu'en 1603 le cardinal Alexandre d'Este écrira que l'on attendà Rome une « Censure » des œuvres de Tauler, grâce à laquelle celles-ci pourront être approuvées selon les règles de l'Index[4].

Il ne faut pas, lorsqu'on aborde le problème des sources de Jean de la Croix, négliger ces faits qui expliquent peut-être certaines omissions surprenantes. Par exemple, il semble que les *Institutions* pseudo-taulériennes[5], par l'effort qu'elles nous

he oido decir lo que V. M. que siguen » [les Jésuites] « a Juan Thaulero y a Henrique Herp, y los dias pasados a Fray Baptista de Crema. A este poco ha le condenaron en Roma la doctrina; porque fue alumbrado o dexado. Y Thaulero y Henrico en muchos lugares se descubren como hombres de aquella secta de Alumbrados y dexados. No sé si lo fueron : que no soy juez da las personas; mas descontenta me su doctrina... » [Cité par Caballero : *op. cit.*, p. 500].

1. Cf. Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 491.

2. Cf. Menéndez y Pelayo : *Heterodoxos, op., cit.*, t. II, p. 524, où l'on trouvera des lignes d'autant plus significatives à cet égard qu'elles sont hostiles à l'influence exercée par les mystiques allemands et favorables au contraire à la décision des Inquisiteurs.

3. Cf. Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 201, note 1 : « Der spätere technisch gewordene Ausdruck expurgare kommt noch nicht vor, sondern emendare ac repurgare u. dgl. » Il s'agit ici de l'Index de 1554. C'est avec l'Index de 1584 : cf. *Index librorum expurgatorum mandato Illustrissimi... D. D. Gasparis Qviroga...* Madriti, MDLXXXIV, que commence à être expressément employée la méthode dont il s'agit.

4. Cf. Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 370, note 1.

5. Le caractère apocryphe des « Institutions » a, depuis longtemps, été établi par la critique. L'origine du texte remonte à l'édition de Noviomagus [cf. *Taulers Predigten...* Köln, 1543]. Noviomagus avait publié, sous le titre : *Des erleuchten D. J. Tauleri göttliche leren. Wie man durch geystliche Uebungen und tugenden zu liebticher Vereinigung gots kommen sol neu gefunden* — les 39 premiers chapitres d'un appendice qui contient en tout 77 chapitres. Surius a traduit cet appendice dans son édition latine de 1548 et l'on a, ensuite, désigné sous le nom d'*Institutiones divinæ* les textes réunis par Noviomagus, considérés dans leur ensemble. Même réduit à la division, depuis longtemps classique, d'un ouvrage en 39 chapitres, le texte des *Institutions* ne peut être considéré comme authentique. Déjà Surius avait remarqué que l'ouvrage avait été constitué par des fragments empruntés aux divers écrits de Tauler et aux écrits d'un certain nombre d'écrivains spirituels. Karl Schmidt (*Johann Tauler von Strassburg*, Hamburg, 1841), a établi que les chapitres 2, 6, 36, 37, dérivent du *Livre de l'Imitation de la Vie Pauvre de Jésus* [cf., sur ce dernier ouvrage, Denifle : *Das Buch von der geistlichen Armuth*, München 1877], que les chap. 9-12 dérivent du Traité pseudo-ruysbroeckien des

demandent de tenter pour ne nous arrêter qu'en Dieu même[1], par la notion qu'elles entrevoient d'une foi nue[2], soient parmi les sources auxquelles la critique la plus circonspecte nous permette de songer. Mais, alléguer les *Institutions* c'était, pour un écrivain que menaçaient les accusations d'illuminisme[3], donner aux esprits médiocres le trop facile plaisir d'un rapprochement mécanique avec les Ecoles du Nord. En fait, nous ne trouvons pas chez Jean de la Croix, du moins selon des modalités nettement discernables, les notions techniques que ces Ecoles ont élaborées. Mais on peut se demander si Jean de la Croix ne s'essaye pas à ne point employer les termes où seraient reconnaissables des filiations particulières. Si d'ailleurs l'on étudiait psychologiquement son vocabulaire, on découvrirait une ample méthode de transposition qui conduit Jean de la Croix à n'accepter guère, en leur apparence brute, les expressions familières aux écrivains mystiques. Nuit, vive flamme, symboles ou allégories du « Cántico » et de la « Llama », — subterfuges qui lui servent à éviter l'emploi des termes usuels. Dans son langage philosophique, il est vrai, Jean de la Croix accueille, sans leur faire subir une imprégnation, les vocables de l'Ecole ; mais, dans ce cas, il est disciple et sa pensée n'a pas entièrement vivifié ce qu'il a reçu. Là, peut-être, il n'a pas *lu*, mais *appris*. Qu'en revanche son symbolisme et son allégorisme aient été partiellement inventés pour permettre à une construction audacieuse de s'exprimer selon des voies que ne pourrait discerner un œil vulgaire, l'hypothèse est très vraisemblable. Et l'on serait tenté de supposer que ce souci de cacher le secret de la pensée créatrice s'est étendu jusqu'à une dissimulation des sources.

Il se pourrait, il est vrai, que l'œuvre de Jean de la Croix eût été uniquement constituée par l'intime élaboration d'une pensée vierge. Mais cette hypothèse ne permet pas d'expliquer certains faits. Par exemple, en un passage de la *Nuit obscure*, Jean de la Croix annonce qu'il parlera brièvement de la Nuit du sens parce qu'on trouvera là-dessus de nombreuses « choses écrites », mais qu'il étudiera plus longuement la Nuit de l'esprit, puisqu'elle est au contraire très peu décrite et que l'on en a une faible expé-

Vertus, le chapitre 27, du traité ruysbrœckien « De calculo ». Surius attribuait déjà le chap. 39 à Meister Eckhart. Cf. Preger : *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, t. III, Leipzig, 1893, p. 85.

1. *Institutions*, chap. III, XXII, XXVI.

2. *Id.*, chap. VIII.

3. Cf. *infra*, p. 192 sq.

rience[1]. Dans le *Prólogo* du « Cántico », il dit de même qu'il laissera de côté les points les plus communs de l'oraison, parce que d'abondantes descriptions en ont déjà été composées[2]. Et Jean de la Croix est de la sorte d'accord avec les résultats de la critique, puisque c'est bien dans l'analyse de la nuit de l'esprit et des plus délicates nuances de l'oraison que les notations précises nous manquent et que ses écrits à lui nous apparaissent comme les témoignages les plus précieux. Admettrons-nous qu'un homme qui n'a pas lu décide avec autorité que telle question est abondamment étudiée par les écrivains mystiques et que telle autre est au contraire à peine abordée ?

Il semble donc que nous ne devions pas nous représenter Jean de la Croix comme un génie puissant mais inculte et qui serait étranger à une curiosité proprement intellectuelle. Des éditions critiques, des études comparatives montreront-elles un jour, outre des actions imprévisibles, l'influence d'un Ruysbrœck[3], d'un Tauler[4],

1. *E. C.*, t. II, p. 26, *Noche del Sentido*, comment. du vers 1 de la strophe I : «... y porque en orden es primero y acaece primero la sensitiva, de ella con brevedad diremos alguna cosa; porque de ella como cosa más común se hallan más cosas escritas, para pasar á tratar más de propósito de la noche espiritual, por haber de ella muy poco lenguaje, así de plática como de escritos y aun de experiencia muy poco. » Le P. Gerardo de San Juan de la Cruz allègue le passage que nous venons de citer : cf, *E. C.*, t. III, p. 274.

2. *E. C.*, t. II, p. 494, « Cántico », *Prólogo* : «... dejando los más comunes notaré brevemente los más extraordinarios que pasan por los que han pasado, con el favor de Dios, de principiantes ; y esto por dos cosas. La una, porque para los principiantes hay muchas cosas escritas... »

3. Les œuvres de Ruysbrœck sont traduites en latin en 1549.

4. Les œuvres de Tauler sont traduites en latin en 1548. — Sur les problèmes d'authenticité que soulèvent les Sermons de Tauler et sur les difficultés relatives à l'établissement du texte, cf. *Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschriften sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straszburger Handschriften*, herausggb. von Ferdinand Vetter, Berlin, 1910. Mais, pour ce qui regarde le problème d'une filiation possible chez un écrivain espagnol du XVI[e] siècle, c'est à la traduction latine de Surius (1548) qu'il faut remonter. Cette traduction présentait, outre les sermons eux-mêmes et le texte auquel on a donné le nom d'*Institutiones Divinæ*, un récit, que nous transmettent les trois premières éditions allemandes [Leipzig (1498), Bâle (1521), Cologne (1543)] et où se trouvait narrée la conversion, par un laïque, d'un Docteur en théologie. Ce laïque a longtemps été désigné sous le nom de l'Ami de Dieu de l'Oberland et le Docteur a été considéré comme étant Tauler lui-même. Le P. Denifle a établi (*Taulers Bekehrung Kritisch untersucht*, Strassburg-London, 1879 et *Taulers Bekehrung. Antikritik gegen A. Jundt : Les Amis de Dieu au XIV[e] siècle*, München, 1879], que l'identification de Tauler et du Maître n'est nullement primitive (cf. Denifle, *Taulers Bekehrung Kritisch untersucht, op. cit.*, p. 97 sq ; cf. Jundt : *Les Amis de Dieu au XIV[e] siècle*, Paris, 1879, p. 218), et que le personnage du Docteur ne peut correspondre à Tauler. Il a, d'autre part, proposé comme très vraisemblable l'hypothèse d'un ouvrage de caractère fictif, fiction qui semble devoir être attribuée à Rulman Merswin (cf. Denifle : *Taulers Bakehrung-Antikritik...*, *op. cit.*, p. 4), mais en rappelant que le pro-

d'un Walter Hilton [1], d'une sainte Catherine de Gênes ? [2] L'his-

blème n'est pas identique dans les deux cas : qu'il y a certitude dans le premier, et très grande vraisemblance dans le second : cf. Jundt : *Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland*, Paris, 1890, p. 45 sq. — A un écrivain du XVIe siècle le texte du « Livre du maître » apparaissait comme la biographie de Tauler, et il est intéressant d'y noter, outre le fait d'une conversion, la lutte contre une réglementation uniforme des pratiques ascétiques, l'indication des tortures que devra souffrir le Maître lorsqu'il agira selon le rythme de sa conversion, les allusions au sens nouveau qu'offre l'Ecriture à l'âme régénérée, la valeur et comme l'excellence du pieux laïque. Cp., de ce dernier point de vue, le dialogue eckhartien ou pseudo-eckhartien « Svester Katrei » qu'a publié Birlinger ; cf. Delacroix : *Essai sur le Mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle,* Paris, 1900, p. 145, et note 1.

1. M. L'abbé Saudreau (cf. *La Vie d'Union à Dieu,* 2e éd., Paris et Angers 1909, p. 465, note 1), étudiant, chez Jean de la Croix, la doctrine de la nuit, remarque que « Walter Hilton † 1395 avait employé l'expression de nuit dans un sens analogue (*Scale of perfection,* II, 5). » L'auteur fait ici un simple rapprochement entre Jean de la Croix et Hilton et n'entend pas, semble-t-il, marquer une influence. Le texte même de Hilton nous propose-t-il un problème ? Il faut noter d'abord que l'ouvrage nous parle d'une vie en Christ et non, rigoureusement, d'une vie en Dieu. Métaphysiquement donc, les deux pensées ne sont pas exactement comparables. Mais nous discernons des analogies de méthode et de langage [cf., par exemple, *The First Book*, P. I, chap. IV, sect. 1] et, en ce qui concerne le chapitre allégué par M. Saudreau (*Second Book,* Part. II, chap. V), un emploi systématique du mot nuit. Lorsque l'homme perçoit que l'amour du monde est faux, et qu'il veut l'abandonner pour chercher l'amour de Jésus, il ne peut sentir cet amour nouveau tout d'un coup « ... but he must abyde awhile in the nyghte... This nyght is nought elles but a forberynge and a wythdrawyng of the thoughte and of the soule fro erthly thynges by grete desyre and yerning for to love and see aud file Jhū and ghostly thinges | This is the nyghte | for ryghte as the nyghte is derke and ever hydynge from all bodily creature : and a restynges of all bodily dedes... » [Cf. *Scala Perfectionis,* 1494]. Hilton montre ensuite que cette nuit est douloureuse jusqu'à ce que l'âme soit devenue, par la grâce, si recueillie en elle-même (so gathred into itself) qu'elle en arrive à penser le rien. « This is a ryche noughte | And this nought and this nyght is a grete ease for the soule that desyreth the love of Jhesu... » Comment savoir si nous sommes déjà dans la vraie nuit ? Il faut que notre volonté se tende entièrement vers Dieu et que nous obtenions de nos sens des réponses telles que celles-ci : « And thenne if thyn eye answere the thus | *I wolde see right noughte* | and thy mouthe. *I wolde savour right-nought* | and after thyn eere. *I would here ryght nought...* ».

L'analogie entre Hilton et Jean de la Croix est, malgré tout, trop lointaine, pour qu'à défaut de toute preuve historique, l'on puisse songer à une filiation. Mais il serait intéressant de suivre, à travers le XVIe siècle la destinée européenne de la *Scala Perfectionis.* Cf. la *Préface* que Dom Nœtinger et Dom Bouvet ont placée en tête de leur traduction de la *Scala Perfectionis,* Tours, 1923. Je remercie profondément Dom Bouvet d'avoir bien voulu collationner pour moi, avec l'Incunable de 1494, les lignes précitées de Walter Hilton.

2. Il se peut que les « Dialogues » et le « Purgatoire » de sainte Catherine de Gênes soient parmi les sources de la *Noche oscura.* Sainte Catherine de Gênes est inscrite à l'Index de 1583, Index cité, sous la rubrique des «... Libros que se prohiben en romance. » Cf. p. 64 : « Catherina de Genoua. » S'agit-il d'une traduction espagnole ? S'agit-il du texte italien ? L'examen de l'Index précité ne semble pas devoir exclure la première hypothèse. Cf., par exemple, p. 65, verso : « Dionysio Richel, Cartuxano, de los quatro postrimeros trances ; Traduzido... *en Romance ó en otra tẽgua vulgar solamente.* » Non souligné dans

toire et la filiation des écoles sont encore trop mal connues pour que l'on puisse aujourd'hui poser scientifiquement un tel problème[1]. De même encore, une rigoureuse analyse des textes espagnols nous fera-t-elle découvrir d'indiscutables sources chez les « primitifs » qui vécurent en cette première période du xvi[e] siècle, riche d'influences germanico-flamandes, période où Menéndez y Pelayo discernait les vraies origines de la mystique

le texte. Il n'y a pas traces, il est vrai, d'une traduction espagnole de Catherine de Gênes au xvi[e] siècle. Mais ceci ne prouve pas que nous ayons le droit de conclure négativement à cet égard. D'ailleurs, l'absence de traduction ne nous conduirait pas à repousser l'hypothèse d'une influence.

Frappé de certaines analogies spirituelles, M. de Hügel écrit (*The mystical element of Religion, as studied in St. Catherine of Genoa and her friends*, t. I, London, 1908, p. xiii) : «... Yet it is St John of the Cross, that massively virile contemplative, who has most deeply influenced me throughout this work. St Catherine is, I think, more like him, in her ultimate spirit, than other Saint or spiritual writer known to me ; she is certainly fare more like him than is St Teresa. » M. E. Seillière admet (ap. *Les Ecrits nouveaux*, N° de juillet 1918, p. 181), que les œuvres de sainte Catherine de Gènes ont été communiquées à saint Jean de la Croix par le P. Doria. Cette hypothèse, que seul un document pourrait justifier, semble superflue, puisque les œuvres de Catherine de Gênes se sont normalement répandues — l'Index de 1583 l'atteste — dans l'Espagne d'alors. Sur Doria, cf. *infra* p. 215 sq.

1. Des monographies minutieuses, des études de vocabulaires pourront seules nous mettre en présence de données précises. Les hypothèses seraient actuellement prématurées ou arbitraires. Cf.. par exemple, R. P. Wenceslao, *op. cit.*, t. I, p. 68 sq., où les sources se trouvent alléguées ou repoussées, sans que des preuves soient apportées. Un rapprochement intéressant, que le P. Wenceslao croit pouvoir établir entre le chapitre xv du *De Casto connubio verbi et animæ* de saint Laurent Justinien et le commencement de la xv[e] strophe du « Cántico » aurait besoin d'être fondé sur une référence précise. Si d'ailleurs nous nous reportons au chapitre xv de l'œuvre de saint Laurent Justinien, nous trouvons des analogies doctrinales mais rien qui nous engage à parler d'une filiation. Cf. par exemple (*Divi Laurenti Justiniani... Opera omnia...* Venetiis, 1606, p. 113, verso, col. 1. opuscule cité, chapitre xv) : « In nulla autem re tantum de mirabili sapientiæ arte erudiri possumus, quantum in rationali anima. » Il plaît d'autre part au P. Wenceslao de déclarer que Jean de la Croix a lu, sans en rien garder, Ruysbrœck, Tauler, Suso, et que l'on observe parfois chez lui « une intention marquée de les réfuter. » — « A veces se observa marcada intención de refutarlos. » [*op. cit.*, p. 69]. Est-ce là une affirmation que dicte un point de vue critique? Quant aux autres sources alléguées, — les Victorins, saint Bonaventure, etc. — elles sont indiquées de façon trop vague pour que nous les puissions contrôler. M. l'abbé Saudreau, *op. cit.* p. 233, note le beau texte de Hugues de Saint-Victor (*In Eccl. Hom.* I, cf. P. L. de Migne, t. CLXXV, col. 117), sur le feu qui attaque le bois vert et le transforme en sa propre nature de feu, texte que Jean de la Croix semble avoir prolongé dans la *Noche del Espíritu*, commentaire du vers 1 de la strophe I, *E. C.*, t. II, p. 81. Mais comment prouver ici une lecture directe? Il en est de même de la comparaison dont le P. Wenceslao croit pouvoir discerner une origine possible chez le moine Maxime (*op. cit.*, t. I, p. 70). Sur le problème des thèmes de pensée, voir plus loin, p. 146-147. Mgr Waffelaert a étudié dans les *Collationes brugenses*, t. XVII, p. 233 sq. et 499 sq., les analogies que présentent les doctrines de Ruysbrœck et de saint Jean de la Croix. Il est favorable à l'hypothèse d'une influence.

castillane ?[1] Aucune conclusion ne peut être formulée à cet égard, puisque l'histoire du mysticisme espagnol n'est pas faite. Mais, qu'il s'agisse de textes espagnols ou de textes fournis par une tradition spirituelle européenne, rien ne prouve que l'on note jamais, en ce qui concerne Jean de la Croix, des sources qui auraient, d'indiscutable manière, déterminé sa pensée. Car tout se passe comme s'il avait voulu inventer une technique qui eût refoulé les sources en un lointain inaccessible.

Du moins en est-il ainsi en ce qui concerne des rapprochements de détail, que pourtant des études comparatives nous pourraient tout à coup révéler. Mais des origines générales sont dès maintenant discernables et deux hypothèses principales s'offrent à nous : ou bien Jean de la Croix doit au pseudo-Aréopagite lui-même le mouvement de pensée qui le conduira à construire, loin des données sensorielles, loin des données conscientielles, dans l'Etre incompréhensible, un univers mystique — ou bien les thèmes de nuit, d'abîme, qui lui servent à caractériser cette évasion hors du monde des phénomènes, lui viennent directement du mysticisme germanique. On trouve, en tout cas, dans la nuit telle que l'entend Jean de la Croix, je ne sais quelle aspiration vers ce qui est « grundlos »[2], aspiration que ne suffit pas à expliquer une lecture, même attentive, du pseudo-Denys. Mais peut-on parler d'une filiation assurée ? On ne saurait certes rien affirmer, si du moins l'on voulait atteindre des sources consciemment utilisées. Et, en ce qui concerne des influences plus mystérieuses, il faudrait pouvoir rechercher, à travers une minutieuse histoire de la première partie du xvie siècle espagnol, selon quelles modalités s'est exercée l'action de la mystique germanico-flamande. Trouverait-on, en Espagne, à cette époque, des êtres isolés ou groupés, chez lesquels on reconnaîtrait une pénétration — ayant une valeur théorique — des écoles spirituelles de l'Allemagne et des Flandres ? L'analyse de la spiritualité valdésienne, l'étude de ses origines

1. Cf. Menéndez y Pelayo, *Historia de las Ideas estéticas...*, *op. cit.*, t. II, p. 124 : « Quien trabaje para la historia de nuestra mística, tendrá pues, que fijar ante todo sus miradas en esta remota época de influencia alemana e de incubación de la escuela española : período muy oscuro, y que discrecionalmente podemos alargar hasta el año 1550. »

2. Cf. Eckhart : « In der gruntlosen substancia der gotheit stuont menschlichiu nature unverrücket... ». ap. Pfeiffer : *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Leipzig, t. II, 1857, p. 591, et Delacroix : *Essai sur le Mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, *op. cit.*, p. 205, note 1. Cf. le curieux poème composé par une Religieuse dominicaine, auditrice d'Eckhart, poème publié par Höfler et cité par Delacroix, *id.*, p. 174, 175 et note 6, 176, 213 sqq.

et de ses prolongements[1] seraient, à cet égard, très précieuses. Il faudrait pouvoir discerner aussi ce que devient, en fait, l'action du mysticisme germanico-flamand, de 1559 à 1583, c'est-à-dire jusqu'à l'apparition du premier Index de Quiroga. Ne se maintient-elle pas plus forte qu'on ne le croirait, ainsi qu'en témoigne Juan de los Ángeles (1536-1609), dont l'œuvre s'épanouit à la fin du xvi[e] siècle, et qui s'inspire expressément de Tauler, de Ruysbrœck, de Louis de Blois, de Henri de Herp ?[2] Et certes, l'histoire intellectuelle de cet ardent Franciscain, si elle pouvait un jour s'établir, résoudrait peut-être bien des énigmes. Mais que vaut, chez Juan de los Angeles, ce recours aux mystiques du Nord ? Nous ne retrouvons rien de l'audace constructive qui, directement ou indirectement, émanait de Meister Eckhart. Dès lors, qu'il soit question des transpositions lyriques auxquelles se complaît Jean de la Croix ou des prolongements didactiques que nous offre l'œuvre de Juan de los Angeles, comment décider si nous sommes en présence d'un silence que la prudence a déterminé, si nous rencontrons le signe d'une plus stricte volonté d'orthodoxie ou si nous assistons surtout à l'obscurcissement d'une tradition ? Peut-être une histoire des idées espagnoles nous montrerait-elle comment certaines richesses spirituelles, qui avaient pourtant été

1. Il serait tout à fait superficiel de ne pas tenir compte, dans une histoire de la mystique catholique en Espagne, d'un mouvement tel que le mouvement valdésien. Des liens sont, en effet, discernables entre les divers milieux spirituels du xvi[e] siècle espagnol. Menéndez y Pelayo [*Heterodoxos, op. cit.*, t. II, p. 393] note, d'après les témoignages du procès Carranza, que de nombreuses copies de l'*Aviso sobre los intérpretes de la Sagrada Escritura* de Juan de Valdés circulaient parmi les étudiants de Salamanque. On sait que Carranza et Juan de Valdés étaient liés intimement (*id.*, t. II, p. 375). D'autre part, la précieuse découverte que vient de faire à la Bibliothèque Nationale de Lisbonne, M. Marcel Bataillon, d'un exemplaire du *Diálogo de doctrina Christiana* de Juan de Valdés, ouvrage dont il nous apporte, en même temps qu'une réimpression en fac-similé, une édition critique [Cf. Juan de Valdés : *Diálogo de doctrina Christiana. Reproduction en fac-similé de l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale de Lisbonne avec une étude et des notes*, par Marcel Bataillon, Coïmbra..., 1924], permet de reconstituer la première pensée de Juan de Valdés. Il serait intéressant, enfin, de vérifier historiquement l'assertion de Gothein (*op. cit.*), et de Schäfer : *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus*, t. I, p. 289, note 1, Gütersloh, 1902 : « Es liegt, auch was die Vallisoletaner Gemeinde betrifft, sehr viel wahren in dem Satze : « So weit der Protestantismus in Spanien einen nationalen Charakter besasz, und nicht blosze Übertragung der deutschen Bewegung war, war er mystik » (Gothein) « und der selbe findet durch viele Stellen in unseren Akten eine eklatante Bestätigung. »

2. Cf. *Introducción bio-bibliográfica á las obras misticas del P. Fr. Juan de los Ángeles*, 1536-1609, ap. *N. B. de Autores españoles*, t. XX, Madrid, 1912. Les *Triunfos del Amor de Dios* sont de 1590, les *Diálogos de la Conquista del Espiritual... Reino de Dios,* sont de 1595, la *Lucha espiritual* est de 1600.

transmises à l'Espagne dès les premières années du XVIe siècle [1], se sont ensuite effacées, au point de ne plus laisser d'elles-mêmes, dans l'intelligence critique des écrivains ascétiques ou mystiques, un souvenir conscient. Jean de la Croix apparaît comme particulièrement significatif à cet égard. Il a recomposé à sa manière les plus hardis efforts de la mystique spéculative. Mais on discerne comme une disproportion entre l'audace de sa pensée et la technique dont il dispose.

Que conclure de ses lectures ? Devons-nous conjecturer qu'elles furent importantes ? Aurions-nous raison de les croire médiocres ? Peut-être avons-nous quelque chance de nous approcher d'une exacte solution en ne nous représentant pas cette préparation documentaire selon un type unique, en ne cherchant pas à l'interpréter toujours en fonction d'idées modernes. Songeons plutôt à l'artiste du moyen âge qui se soumet, lorsqu'il peint ou sculpte, à des gestes fixés et presque rituels dont il ne scrute pas l'origine. Songeons aussi à l'écrivain mystique du moyen âge qui, quelle que soit par ailleurs l'audace de sa pensée, contemple des thèmes doctrinaux pourvus d'une vie indépendante en quelque sorte, attachés pourtant à leur auteur, mais signés d'un nom pour ainsi dire abstrait. Dans les deux cas, l'activité créatrice devra être découverte dans des nuances d'expression, dans des particularités techniques, mais non dans une invention totale où elle eût apparu comme un non-sens. L'*Adoration des Mages* de Gentile da

1. Une telle histoire n'est pas faite encore et, en dépit de l'étroitesse du point de vue, le tome II de l'*Historia de los Heterodoxos españoles* de Menéndez y Pelayo demeure l'ouvrage qui nous fait deviner le moins imparfaitement ce que pourrait être une histoire de la culture espagnole au XVIe siècle dans ses rapports avec l'Eglise catholique espagnole. La physionomie du cardinal Cisneros devrait être, à cet égard, tout particulièrement scrutée, et l'on devrait analyser avec soin également le rôle joué par le Grand Inquisiteur Manrique, lequel interdit d'attaquer Erasme et empêche, en définitive, que la Junta de Valladolid (1527) ne soit défavorable aux idées érasmiennes [cf. Menéndez y Pelayo : *Heterodoxos, op. cit.*, t. II, p. 79 sq]. La mort de Manrique (1538) marque une date dont il faudrait déterminer l'importance. Et il serait intéressant de préciser en quel sens des courants intellectuels, d'abord vivaces, se sont peu à peu épuisés. Tout n'est pas artifice de pamphlétaire dans l'émouvant passage des *Mémoires* de Francisco de Enzinas, où celui-ci nous montre son oncle le chanoine de Burgos Pedro de Lerma, déjà septuagénaire, et se décidant, vers la fin de 1537, à abandonner l'Espagne, afin de trouver une terre plus libre [cf. *Mémoires de Francisco de Enzinas, texte latin inédit avec la traduction française du XVIe siècle en regard, 1543-1545*, publié par... Campan, Bruxelles, 1862-1863, t. II, p. 157. 169]. La traduction française des Mémoires d'Enzinas avait paru sous le titre suivant : *Histoire de l'estat du Pais-Bas et de la religion d'Espagne*, par François du Chesne, Sainte-Marie, 1558 (cf., pour le passage allégué ici, p. 151 sq). Le ms. a été retrouvé, grâce aux recherches de Campan, à la Bibliothèque d'Altona.

Fabriano nous présente des Rois Mages qui s'inclinent selon des règles établies. Mais personne n'a enseigné à Gentile le regard triste du jeune Roi ni ce visage tendre et rêveur qui nous conduit en un monde nouveau. Ni la foule des chevaux qui se pressent, ni les ors et les joyaux, ni même peut-être le spectacle de l'étable ne suffisent à expliquer le regard du jeune Roi. Le jeune Roi se regarde soi-même et songe. Nul ne peut arrêter le peintre en son élan plastique et que lui importent les dispositions traditionnelles s'il ne lui est pas interdit d'imaginer des drames intérieurs que seuls sauront deviner quelques-uns [1] ? Considérons maintenant un thème doctrinal, tel que le texte des paroles adressées à Timothée [2]. C'est là, pour l'écrivain mystique du moyen âge, un thème complet, forme définitive de la plus haute contemplation. Thème que l'écrivain spirituel imitera, mais en le maintenant devant soi comme un tout et qu'il pourra avoir pleinement médité sans jamais avoir approfondi l'œuvre qui l'exprima pour la première fois. Et le texte sera goûté, aimé, pénétré d'un regard subtil, transformé en ses modalités secrètes. La plus fine originalité se mêlera ainsi à une immobilité, que d'abord on eût pu croire stérile. Il faut faire effort pour comprendre une méthode de travail qui ne nous est plus familière. Jean de la Croix a sans doute goûté et aimé de cette manière certains thèmes de pensée, le thème, depuis longtemps classique, qu'il emprunte à la « Métaphysique » d'Aristote, le thème dionysien du rayon de ténèbre, d'autres encore qu'il ne nomme pas. Peut-être les a-t-il regardés en eux-mêmes et sans les lier à l'œuvre qui les enveloppait. Et, de ce premier point de vue, nous pouvons dire que sa documentation n'implique pas nécessairement une lecture préalable.

En même temps, et par contre, Jean de la Croix dépasse une telle méthode. Ce ne sont pas les thèmes traditionnels qui dominent son expérience ; c'est son expérience qui les rend dociles et les ploie. Mais d'où lui vient cette sensibilité nouvelle ? Et voici que nous sommes moins sûrs de pouvoir expliquer la formation de Jean de la Croix en alléguant simplement une intense méditation de quelques thèmes. Un autre écrivain surgit alors, qui a lu beaucoup peut-être, mais qui, maître d'œuvre

1. On pourrait certes choisir un grand nombre d'autres exemples. Mais le retable que Gentile da Fabriano a peint en 1423, et qui est conservé à la Galerie des Offices de Florence, n'est pas allégué ici arbitrairement. Il soulève de complexes problèmes d'influences ; il fournit, par suite, un type très net de la vie internationale des thèmes.

2. Pseudo-Aréopagite : « Théologie mystique », chap. I, 1.

encore en cela, a enfoui au fond de son être ses conquêtes.

Allons maintenant bien au delà de la période salmantine. Les renseignements que nous fournissent, sur l'attitude de Jean de la Croix en face des livres, les dépositions manuscrites, ne sont pas négligeables. Le P. Juan Evangelista, qui a conn Jean de la Croix[1], et qui nous aidera à poser le problème de la chronologie des écrits[2] nous dit, dans l'une de ses dépositions : «... Jamais je ne le vis lire un autre livre que la Bible (qu'il savait de mémoire presque tout entière) ; il lisait également le traité de saint Augustin *Contra Hæreses* et le *Flos Sanctorum;* et, quand il prêchait çà et là, ce qui ne lui arrivait que rarement, ou quand il faisait des leçons intimes, ce qui était son occupation ordinaire, jamais il ne lisait d'autre livre que la Bible. »[3] Dans une autre déposition, Juan Evangelista nous apporte des données complémentaires qui nous permettent de mieux interpréter les premières : « Bien qu'il fût un homme docte », lisons-nous dans le manuscrit, « il n'avait dans sa cellule d'autre livre que la Bible où il disait qu'il trouvait ce qui lui était nécessaire et, s'il avait besoin d'un autre livre, il l'empruntait à la Bibliothèque commune et l'y reportait bientôt après. »[4] Ces deux textes, qui sont fondamentaux, puisqu'ils émanent tous deux d'un homme qui a été vraiment mêlé à la vie de Jean de la Croix, nous fournissent des précisions inespérées. Dans le premier texte, Juan Evangelista mentionne les livres qui ont été l'habituelle lecture de Jean de la Croix. La Bible était le seul livre que Jean de la Croix eût avec lui dans sa cellule. Il est à présumer que le traité de saint Augustin et le *Flos Sanctorum* faisaient aussi partie des livres qu'il aimait à relire fréquemment. Le deuxième texte est extrêmement significatif. Il nous apprend que Jean de la Croix ne lisait pas seulement la Bible et les

1. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 559 r° : « Primeramente digo que conoci al p° fr. Ju° de la Cruz con el qual anduue y uiui onze años... « Cp. *id.*, f° 663 v°.

2. Cf. *infra*, p. 209 sq.

3. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 559 v° : « [Era muy amigo de leer en la sagrada Escritura y asi] nunca jamas le uide leer otro libro sino la biblia (la cual sabia casi toda de memoria) y en un P. Agustin contra hereses y en el flos Sanctor y qu° predicaua alguna vez que fueron pocas o hacia platicas que era de ordinàrio nunca leya otro libro sino la biblia... » Cp. même témoin, ms. 12738, f° 981 v° : « y nunca le vide en su celda sino la biblia y un tomo de S. Augustin y el flos sanctorum porque fue devotiss° de leer uidas de Stos... »

4. *B. N. M.*, ms. 8568, f° 115 r° : « y con ser hombre docto no auia en su celda mas libros que una biblia donde decia que hallaua quanto auia menester, y si auia menester ver algun otro libro lo tomaua de la libreria com [un] y lo voluia luego a ella. »

quelques traités qui lui étaient familiers. Et nous avons le droit de songer aux livres qu'il empruntait. Par malheur, rien ne nous permet de discerner ce qu'était une Bibliothèque carmélitaine au xvi[e] siècle.

Les manuscrits du P. José de Jesús María[1], où les références sont nombreuses, et qui ont été composés peu de temps après la mort de Jean de la Croix pour défendre sa doctrine, nous fournissent presque une contre-épreuve. José de Jesús María cite le *De vita contemplativa* de Philon, Hugues et Richard de Saint-Victor, saint Bonaventure, Tauler, Ruysbrœck, Harphius, Gerson, saint Laurent Justinien. Examinons en particulier quelques-uns des textes qui sont relatifs à Tauler et aux Mystiques des Ecoles germanico-flamandes. Par exemple, José de Jesús María fait allusion à Tauler à propos de la considération de l'Humanité du Christ dans la contemplation. Il nous parle de cette « connaissance substantielle » qui nous amène à une pensée simple et universelle ; un seul acte d'une telle contemplation, ajoute-t-il, est plus fécond que cent autres qui, dans la méditation, émanent des figures et du discours[2]. Ailleurs, José de Jesús María, allègue Tauler à propos du chemin si rare où nous engage une contemplation dégagée de toute aide sensible. Plus significatifs encore sont les textes où José de Jesús María, parlant des auteurs qui ont le plus spécialement étudié la purification substantielle, se réfère particulièrement à Jean de la Croix, et met en marge : Ruysbrœck, Tauler, Harphius[3]. Il nous renvoie encore à Tauler à propos de l'activité mentale, dénuée d'images, de certains êtres[4], à propos de l'affliction qui n'a ni mode, ni chemin, et qui est celle que Dieu réserve à ses amis[5]. Les livres utilisés par José de Jesús María faisaient-

1. Cf. *B. N. M.*, mss. 8273, 11990, 2231, 8301, 4478.

2. Cf. *B. N. M.*, ms. 4478, f° 145 r° : « Y de aquí se vera con quanta raçon dixo aquel maestro sauio y experimentado que valia mas un acto de la vida y pasion de Christo desta manera exercitado a lo universal y sencillo que ciento por modo de figuras y discursos. » Cp. *Id.*, ms. 8301, f° 42 r° : « ... finalmente dixo con mucha raçon un maestro docto y muy experimentado, que valia mas un acto solo de la vida y misterios de χρo ñro señor, exercitado desta manera por modo de conocimiento sustancial, que ciento exercitados por medio de figuras en la meditacion... » Dans le premier texte, on lit, en marge : « Thaulerus, cap. 22, *Institut.*, ad med. » — Dans le second texte : « Thaulerus, cap. 22, Institut. »

3. *B. N. M.*, ms. 11990, 1[re] partie, f° 89 r°.

4. *Id.*, ms. 8301, f° 245 v°. En marge : « Thaulerus, cap. 37, Instit. »

5. *Id.*, ms. 8301, f[os] 100 v° et 101 r° ; cf. f° 100 v° : « ... ay una muerte espiritual, que es aquella afliccion, que ni tiene modo ni camino, y aquellas sendas desiertas y secas, en las quales acostumbro Dios probar a sus amigos. » En marge : « Thaulerus, cap. 4, Institut. »

ils déjà partie des Bibliothèques des Carmels à l'heure où Jean de la Croix écrivait ? Aucun document ne nous aide ici. Mais une telle hypothèse n'est certes pas sans fondement. N'oublions pas que des témoignages qui sont destinés à préparer la béatification, puis la canonisation d'un écrivain spirituel sont toujours imprégnés d'académisme. On cherche à diminuer la lecture, l'apprentissage, le métier, pour mieux faire surgir, croit-on, l'inspiration. Les textes du P. José de Jesús María ont été composés dans le milieu carmélitain où, quelques années auparavant, a vécu Jean de la Croix ; tout ce qui, en eux, est vivant et fécond, prolonge la doctrine et l'enseignement du maître. Et, puisque les *Institutions* pseudo-taulériennes nous apportent une technique de la foi nue qui se retrouve partiellement chez Jean de la Croix, puisque les *Institutions* elles-mêmes sont alléguées par José de Jesús María au moment où il expose particulièrement la doctrine de Jean de la Croix, l'hypothèse d'une lecture directe, par Jean de la Croix, des *Institutions* et, d'une manière générale, des œuvres germanico-flamandes traduites en latin[1], n'apparaît plus comme illégitime[2].

C'est là un résultat considérable, et dont le point de départ nous

1. C'est la seconde conclusion, bien plus que la première, que nous devons considérer comme précieuse. Peu nous importerait que Jean de la Croix eût pu étudier la compilation pseudo-taulérienne, si nous n'avions en même temps de grandes raisons de supposer une étude de la mystique germanico-flamande en général.

2. Il est intéressant de noter que l'on trouve dans les « Papeles de Inquisición » (*Archivo histórico nacional de Madrid, Inquisición* Leg^{o} 4448, n° 8), un pamphlet dirigé contre la *Subida del Alma a Dios* du P. José de Jesús María. Il s'agit d'une violente diatribe où l'auteur essaye d'établir que le livre du P. José de Jesús María n'est pas autre chose « q̃ el error de Luthero y Calvino condenado en el Tridentino, y resuscitado despues por Molinos con la capa de contemplac^{on}. » — La contemplation, enseignée par José de Jesús María, lisons-nous dans le pamphlet, est appelée par lui : « Fe pura, Fe sencilla, luz de fe, fe universal, conocimiento de fe ; todas estas vozes significan lo mismo, esto es aquella su contempla^{on} en que el alma nada absolutam^{te} a de obrar, conocer, ni entender. » Le pamphlet est suivi d'une longue protestation, où l'on tente de défendre l'œuvre de José de Jesús María,

On lit, à la première page de l'un des exemplaires de l'ouvrage de José de Jesús María à la Biblioteca Nacional de Madrid, *op. cit.*, 1675, $\frac{2}{66742}$, ces lignes écrites à la main : « Se prohibió este libro el año 1750 ; pero se declara que podia correr en Edicto de Marzo de 1771. Vease el expurgatorio del año 1790. » Jean de la Croix est cité dans cet ouvrage, livre I, cap. VII, p. 12, col. 2 — à propos du passage de la méditation à la contemplation, — livre I, cap. XVI, p. 40, col. 2, — à propos du rejet des appréhensions surnaturelles distinctes, — livre I, cap. XXVI, p. 69, col. 1, — à propos de la théorie des paroles substantielles, — livre II, cap. XIV, p. 147, col. 1, — à propos de la contemplation active, etc.

est fourni par l'humble témoignage du P. Juan Evangelista. Il ne faut pas regarder comme dénuée de valeur l'indication que nous y trouvons encore sur la lecture que Jean de la Croix faisait du *Flos Sanctorum*. Bien que ce titre soit ambigu et ne s'applique pas à une seule espèce d'écrits [1], il est à présumer que Jean de la Croix a en effet goûté des Recueils de Vies de Saints dont certains frontispices et certaines vignettes ont pu former sa sensibilité. Il serait tout à fait intéressant, mais il est malheureusement impossible de savoir quel volume Jean de la Croix a consulté parmi ces beaux livres de *Flos Sanctorum*, aux vignettes sobres ou éclatantes [2]. Mais retenons de quelle signification pouvait être une telle lecture pour un poète qui semble avoir vu certains mouvements de l'âme à travers les degrés d'une échelle de vitrail [3].

VII

C'est à Salamanque que s'édifia cette nature, tout ensemble naïve et compliquée, anonyme et douloureusement ébranlée par des souffrances qui exigeront d'être exprimées en un lyrisme individuel. Il nous faudrait, pour retrouver Juan de Santo Matía étudiant, deviner non seulement ses travaux mais le rythme de son repos et ses pensées du mois de juin « à la veille de la saint Jean », alors que, à Salamanque, les études s'interrompent et que, « après un chemin aussi long que l'est celui d'une année en la vie qui se vit en cette ville », un Luis de León rêveur se retire, « comme en un port savoureux, en la solitude d'une ferme » et sous les arbres d'un grand jardin [4]. Là, il devisera des plus délicats problèmes,

1. Cf. Morel-Fatio : *Les Lectures de sainte Thérèse* [*Bulletin Hispanique*, 1908, p. 42].

2. La Biblioteca Nacional de Madrid possède trois spécimens fort intéressants de *Flos sanctorum*, publiés en Espagne : un très bel incunable, paru à Barcelone, en 1494 : $\frac{I}{1635}$, un Recueil paru à Alcalá de Henares en 1558 : $\frac{R}{8029}$, un Recueil paru à Séville en 1568 : $\frac{R}{520}$.

3. Cf. *Noche oscura*, strophe II, vers 2 :

. . . .
Por la secreta escala disfrazada.
. . . .

4. Luis de León : *Nombres de Cristo*, éd. citée, t. I, p. 19-21 : « Era por el mes de Junio, á las bueltas de la fiesta de sant Juan, al tiempo que en Salamanca comiençan á cessar los estudios, cuando Marcello, el uno de los que digo (que ansí le quiero llamar con nombre fingido, por ciertos respectos que

rejoignant deux amis qu'anime le même souhait. Jean de la Croix a-t-il jamais été de ceux qui ont goûté le charme de tels entretiens ? Qui nous dira le secret de ses rêveries salmantines ?

Son âme, à Salamanque, est-elle déjà renouvelée par l'expérience mystique ? Nous ne savons. A-t-elle été remuée par une conversion totale ? Comment le discernerions-nous ? Mais, d'une conversion, au sens éthique du mot, les faits nous imposent l'hypothèse. Juan de Santo Matía, en dépit de son état de Carme de l'Observance, traverse, à Salamanque quatre années de vie sociale intense, et c'est au cours de ces années qu'il décide de se réfugier en cette cité silencieuse et abrupte, où se reconstitue l'essentielle activité de l'être, et qui est la demeure d'un Chartreux. Le souvenir de Denys le Chartreux l'y attire-t-il ? A-t-il eu connaissance, non seulement du *De Contemplatione*[1], mais de traités tels que le *De laude et præconio solitariæ vitæ* ou le *De vita et fine solitarii*[2], où émerge tout à coup la cellule, non la cellule abstraitement conçue, mais la cellule vue, appelée, lyriquement chantée ?[3]

A Salamanque, il a vu le faste bruyant, les violentes et brutales inégalités sociales, et la misère, que Cervantes évoquait amèrement, lorsqu'il prêtait à Don Quichotte ce dur langage : « Je dis donc... que voici les peines de l'étudiant : d'abord, et avant tout, la pauvreté ; non que tous les étudiants soient pauvres, mais pour prendre ce cas en sa limite extrême. Quand j'ai dit que l'étudiant souffre la pauvreté, il me semble que je n'avais rien de plus à dire de son malheur ; car qui est pauvre n'a rien de bon. Cette pauvreté, il la souffre en ces diverses sortes : tantôt faim, tantôt froid, tantôt nudité, tantôt tout cela à la fois. Pourtant, elle n'est

tengo, y lo mismo haré a los demás), después de una carrera tan larga como es la de un año en la vida que allí se vive, se retiró, como a puerto sabroso, á la soledad de una granja que... tiene mi monasterio en la ribera de Tormes ; y fuéronse con él. por hazerle compañía y por el mismo respecto, los otros dos... es la huerta grande, y estava entonces bien poblada de árboles, aunque puestos sin orden ; mas esso mismo hazia deleyte en la vista, y sobre todo, la hora y la sazón. »

1. Le traité : *De Contemplatione* paraît à Cologne en 1534 [Cf. *D. Dionysii Carthusiani opuscula aliquot...* Colonie, 1534].

2. Le *De laude et præconio solitariæ vitæ* et le *De vita et fine solitarii* avaient paru dans les éditions d'*Opuscula* publiées à Cologne en 1532 et 1559. On trouve, dans ces mêmes éditions, un *De præconio sive laude Ordinis Cartusiensis.*

3. Cf. D.-A. Mougel :*Denys le Chartreux 1402-1471. — Sa vie, son rôle. une nouvelle édition de ses ouvrayes,* Montreuil-sur-Mer, 1896, p. 49-50. Cf. l'édition des œuvres de Denys le Chartreux, en cours de publication, par les Pères Chartreux, Monstrolii, années 1896, sq.

jamais si grande qu'elle ne l'amène à trouver quelque chose à manger, bien que ce soit un peu plus tard que l'heure coutumière, bien que ce ne soient que les restes des riches. Telle est bien la plus grande misère de l'étudiant, et c'est ce qu'ils appellent entre eux *aller à la soupe*. Certes ils savent découvrir, dans la chambre d'autrui, quelque brasero ou quelque cheminée qui puisse, sinon réchauffer, du moins attiédir le froid qu'ils ressentent ; et enfin, la nuit venue, ils dorment fort bien, sous une couverture. Je ne veux pas aller jusqu'à d'autres minuties, à savoir, le manque de chemises et la non-abondance de souliers, la rareté et le maigre poil du vêtement, et ce goût pour s'empiffrer, quand la bonne fortune leur procure quelque banquet. Par ce chemin que j'ai peint, âpre et difficile, trébuchant ici et tombant là, se relevant d'un côté pour retomber de l'autre, ils arrivent au degré qu'ils désirent... [1] » Vision sombre et volontairement injuste. Mais ce serait folie de n'en rien retenir. Le secret de la vocation cartusienne de Juan de Santo Matía nous révélerait-il uniquement l'élan d'une âme contemplative ? Ne fut-ce pas aussi l'ensevelissement de ses rancœurs et de ses dégoûts ?

En décidant de se faire Chartreux, Juan de Santo Matía se voue à la règle la plus stricte qu'il puisse élire. Sans doute ne se demande-t-il pas si le Carmel lui-même, une fois ramené par un intrépide réformateur à sa rigueur primitive, ne lui pourrait apporter une perfection comparable. Ce sont là ambitions actives qui hantent des âmes, plus soucieuses encore de créer un ordre monastique accompli que de se réserver à elles-mêmes le cadre harmonieux que leur contemplation réclame Juan de Santo Matía

1. Cf. Cervantes : *Don Quijote, Parte Primera*, cap. XXXVII ; cf. *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha... Edición crítica Anotada* por Francisco Rodríguez Marín, t. III, p. 152-153, Madrid. 1916 : « Digo, pues, que los trabajos del estudiante son éstos : principalmente, pobreza (no porque todos sean pobres, sino por poner este caso en todo el estremo que pueda ser) : y en haber dicho que padece pobreza me parece que no había que decir más de su mala ventura, porque quien es pobre no tiene cosa buena. Esta pobreza la padece por sus partes, ya en hambre, ya en frío, ya en desnudez, ya en todo junto ; pero con todo eso, no es tanta, que no coma, aunque sea un poco más tarde de lo que se usa ; aunque sea de las sobras de los ricos, que es la mayor miseria del estudiante esto que entre ellos llaman *andar á la sopa ;* y no les falta algún ajeno brasero ó chimenea, que, si no callenta, á lo menos, entibie su frío, y, en fin, la noche duermen debajo de cubierta. No quiero llegar á otras menudencias, conviene á saber, de la falta de camisas y no sobra de zapatos, la raridad y poco pelo del vestido, ni aquel ahitarse con tanto gusto, cuando la buena suerte les depara algún banquete. Por este camino que he pintado, áspero y dificultoso, tropezando aquí, cayendo allí, levantándose acullá, tornando á caer acá, llegan al grado que desean... »

est impatient de trouver une retraite où son rêve intérieur ne soit pas trahi par une ambiance hostile. En 1567, lorsqu'il rencontre sainte Térèse, son plan semble bien établi. Mais qu'a-t-il connu, durant les années qui ont précédé, de l'essai de réforme du Carmel ? A-t-il su, selon des données exactes et précises, qu'une Carmélite, lassée d'une règle trop facile, initiée, par Pedro de Alcántara, au plus pur dénuement franciscain, a quitté son couvent et, suivie de quelques Religieuses, s'est blottie dans une maison « pauvre et petite » mais qui avait de « jolies vues et un enclos » ?[1] Les Religieuses y devaient vivre en une très étroite clôture d'où elles ne sortiraient jamais ; elles ne verraient qu'en ayant « le voile baissé devant le visage », fondées en oraison et mortification[2].

1. Lettre de sainte Térèse à son frère Lorenzo de Cepeda, lettre datée du 30 décembre 1561 : « ...Enfin, aunque es pobre y chica, mas lindas vistas y campo tiene... » Cf. *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus*... Traduction citée, t. II, p. 29, note 1.

Nous grouperons en cette note les données diverses auxquelles nous venons de faire allusion dans le texte :

1° Juan de Santo Matía a dû connaître d'assez bonne heure le fait lui-même qui, dès l'origine, a été célèbre (cf. *Vie*, chap. xxxvi). Mais on peut douter qu'il en ait eu le récit fidèle (cf. *Vie*, chap. xxxii et xxxiii), sauf pourtant dans les jours qui précédèrent son entrevue avec Térèse de Jésus et où l'on peut conjecturer qu'il a eu un entretien avec le P. Antonio de Heredia, le prieur de son couvent de Medina, lequel était entré, semble-t-il à partir du 13 août 1567, en relations directes avec Térèse de Jésus (cf. *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus*, trad. citée, t. III, p. 73, note 1, et *Fundaciones*, ch. iii).

2° Le monastère de San José d'Avila est fondé le 24 août 1562 (cf. *Vie*, chap. xxxvi), mais c'est seulement le *3 juillet 1563* que sainte Térèse « se déchaussa ». Cf. *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus*..., trad. citée, t. II, p. 83, note 2.

3° L'influence de San Pedro de Alcántara fut tout à fait déterminante. Elle remonte à l'année 1558, date du premier séjour de Pedro de Alcántara à Avila (cf. *Vie*, chap. xxx). Doña Guiomar de Ulloa, fille spirituelle de Pedro de Alcántara, met Térèse de Jésus en rapport avec lui (cf. *Œuvres*..., trad. citée, t. I, p. 382, note 3) ; plus tard, elle aidera Térèse dans son entreprise (*Vie*, chap. xxxii et *Œuvres*..., tr. citée, t. II, p. 9, note 1). Il n'est pas douteux que ce ne soit à Pedro de Alcántara que sainte Térèse doive d'avoir nettement compris les règles de la pauvreté stricte (cf. Lettre de Pedro de Alcántara à Térèse, 14 avril 1562, lettre dont le texte se trouve dans Yepes : *Vida de la Bienaventurada Madre Teresa de Jesús*... Çaragoça, 1599, L. II, ch. vii, et la traduction française ap. trad. des Carmélites, trad. citée, t. II, p. 420 sq). Dans sa *Vie*, Térèse note cette influence (chap. xxxv) ; elle allègue une apparition de sainte Claire d'Assise, en laquelle sainte Claire lui dit de poursuivre son œuvre (*Vie*, chap. xxxiii). Elle nous parle aussi (*Vie*, chap. xxxii), d'une conversation dont elle ne donne pas la date. Quelques Carmélites de son couvent de l'Incarnation lui auraient, à ce moment, confié leur dessein de devenir Religieuses à la façon des « Déchaussées », c'est-à-dire des Franciscaines déchaussées. Il est intéressant de fixer, dès maintenant, une influence franciscaine dont l'histoire est encore très mal connue.

2. Lettre citée à Lorenzo de Cepeda, 30 décembre 1561 : « ...hacer un monas-

Qu'était pourtant cette hardiesse qui paraissait à sainte Térèse si douce et légère ? Que pourrait-elle choisir « sur la terre qui fût plus savoureux »[1] ? Inquiète parfois lorsque la voie est trop facilement assurée, tenant compte des difficultés lorsqu'elle est certaine de les avoir vaincues[2], confiante surtout lorsque toutes ressources lui font défaut[3], elle ne montre jamais mieux sa force intime que lorsqu'elle doit trouver à la fois forme et matière. Pourquoi ne dresserait-elle pas, en un plan idéal, des monastères d'hommes[4], bien qu'elle ne voie aucun Religieux à qui elle puisse confier une telle tâche[5] ? Elle obtient du P. Rossi[6], Prieur Général des Carmes, l'autorisation de créer une maison de « Carmes contemplatifs »[7], à un moment où tous les moyens pratiques sont imprévisibles. Elle se confie au prieur des Carmes de Medina, Antonio de Heredia, de qui elle est bien étonnée d'apprendre qu'il se veut faire le premier Religieux de la Réforme[8]. Il est pourtant âgé de cinquante-sept ans[9], de santé faible, dépourvu, croit-elle, de l'esprit intérieur qu'elle désire, cultivé, il est vrai, et ami de la cellule, mais étranger, lui semble-t-il, à l'austérité qui doit être instaurée[10]. Antonio de Heredia objecte que, depuis longtemps déjà, il s'est

terio, en donde ha de haber solas trece, sin poder crecer el número, con grandísimo encerramiento, ansi de nunca salir, como de no ver, sino con velo delante del rostro, fundadas en oración y mortificación. »

1. Cf. *Vida de Santa Teresa de Jesús Publicada por la sociedad foto-tipográfico-católica...*, éd. La Fuente, Madrid, 1874, f° 167 v° : « El contento es tan gradísimo q̄ pienso yo algunas veçes q̄ pudiera escojer en la tierra q̄ fuera mas sabroso ».

2. *Fundaciones*, éd. citée, f° 8 v° : « ...quādo el Señor es servido yo funde una casa de estas » [les monastères de Carmélites Déchaussées] « pareçeme q̄ njnguna admjte mj pensamjēto q̄ me parezca bastāte pa dejarlo de poner por obra, asta despues de echo ; ētonces se me ponen juntas las dificultades...» Cf. Delacroix, *Etudes...*, *op. cit.*, p. 54.

3. Cf. *Fundaciones*, cap. xx.

4. Il se peut que l'évêque d'Avila, Alvaro de Mendoza, ait eu un rôle important dans la genèse de ce projet. Cf. *Fundaciones*, cap. ii.

5. Cf. *Fundaciones*, cap. ii.

6. Vraisemblablement, le 12 avril 1567, lors du voyage de Rubeo Rossi à Avila. Cf. trad. des Carmélites, tr. citée, t. III, p. 62, note 1 et *Fundaciones*, cap. ii.

7. Patente du P. Rossi, pour la Fondation des Carmes Déchaussés, 14 août 1567. Cf. trad. des Carmélites, trad. citée, t. III, p. 515-517, et spécialement p. 516.

8. Cf. *Fundaciones*, cap. iii.

9. Cf. trad. des Carmélites, trad. citée, t. III, p. 74, note 1.

10. *Fundaciones*, cap. iii.

exercé à une vie plus sévère et que les Chartreux ont accepté de le recevoir. Mais sainte Térèse exige que, pendant plusieurs mois encore, il se prépare à la discipline du Carmel réformé [1]. Antonio de Heredia se ployait avec vaillance [2] et attendait avec résignation qu'on le déclarât digne d'une tâche nouvelle. Où découvrir celui qui n'accorderait pas de délai ?

1. *Fundaciones*, cap. III.
2. Id., *ibid*.

CHAPITRE III

LE CARMEL RÉFORMÉ

I

Térèse de Jésus arrive à Medina del Campo le 14 août 1567, à minuit[1]. Elle installe, d'abord dans une masure à moitié démolie[2], ensuite dans la maison d'un marchand[3], le deuxième Monastère de Carmélites Déchaussées. Mais elle est hantée d'un dessein plus hardi. Elle veut créer des couvents de Carmes Déchaussés[4]. Elle s'entretient à ce sujet avec Antonio de Heredia et reçoit la confidence de sa vocation[5]. Elle ne trouve pas en lui la force qu'elle attend ...[6] Et voici maintenant les lignes émouvantes : « Peu de temps après, un père de peu d'âge, qui étudiait à Salamanque, vint dans la ville. Il était le compagnon d'un autre Religieux[7] qui me dit de grandes choses de son mode de vie. Il s'appelait Frère Juan de la Cruz[8]. Je louai Notre Seigneur, et la conversation que

1. Cf. *Fundaciones*, cap. III, *Edición autografiada*, éd. citée, f° 9 v° : « Llegamos a Medina del Canpo bispera de nuestra señora de agosto a las doçe de la noche... »

2. *Id.*, cap. III.

3. Id., *ibid.*

4. *Fundaciones*, cap. III.

5. Id., *ibid.*

6. Id., *ibid.*

7. Il s'agit ici, semble-t-il du P. Pedro de Orozco. Cf. *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus...*, trad. citée, t. III, Paris, 1909, p. 87, note 1. Pedro de Orozco, si l'on en juge par les Archives de l'Université de Salamanque, a été le compagnon de Juan de Santo Matía durant les quatre années d'Université. Cf. Registres d'Immatriculations cités, *loc. cit.*

8. Sainte Térèse commet ici un léger anachronisme. Jean de la Croix s'appelait alors Juan de Santo Matía ; il ne prendra le nom de Juan de la Cruz qu'un peu plus tard, lorsqu'il adoptera la Réforme.

j'eus avec lui me contenta vivement : je sus de lui qu'il désirait également aller chez les Chartreux. Je lui dis alors mon projet et lui demandai instamment d'attendre que le Seigneur nous donnât un monastère ; je lui montrai que si son intention était de devenir plus parfait, il y aurait grand bien à ce que la chose s'accomplît dans son Ordre même et à quel point il servirait ainsi davantage le Seigneur. Il me donna sa parole, *à condition qu'il n'eût pas à attendre longtemps* [1]. »

Saint Jean de la Croix se révèle tout entier en ces derniers mots. Que lui importe la préhistoire d'une immense Réforme ? Peut-on, sans nul retard, lui offrir la vie absolue que sa contemplation exige ?

Les Archives de l'Université de Salamanque nous ont permis d'établir [2] que cette rencontre, qui eut lieu vraisemblablement au mois de septembre 1567 [3], n'a pas empêché Juan de Santo Matía de se rendre, pour une année encore, à Salamanque. On ne sait d'abord comment concilier cette donnée chronologique indiscutable avec le récit térésien, lequel laisse supposer que Juan de Santo Matía était ambitieux de réaliser sans tarder son rêve monastique. Pourtant, il n'est pas contradictoire qu'un même homme songe à continuer ses études et brise pourtant sans délai, par une décision d'ordre spirituel, non pas une recherche spéculative, qu'une telle décision n'exclut pas, mais une forme de vie religieuse à laquelle il renonce pour toujours. En définitive, les lignes de sainte Térèse ne résument-elles pas une crise spirituelle et, au sens technique du mot, une conversion ? Rien ne prouve que cette conversion n'ait pas été antérieure à la rencontre ; mais qu'elle ait été approfondie et modifiée par les entretiens térésiens, la chose n'est pas douteuse.

A l'effort que sainte Térèse réclamera de lui, Jean de la Croix

1. Cf. *Fundaciones*, cap III, éd. citée, f° 11 r° et v° : « poco despues açerto a venjr alli un p° de poca edad q̄ estava estudiando ē Salamanca y el fue con otro por compañero, el qual me dijo grandes cosas de la vida q̄ este p° açia llamavase fray Jua de la Cruz yo alabe a nuestro señor y ablandole contē-tome mucho y supe de el como se queria tābiē yr a los cartujos yo le dije lo q̄ pretendia y le roge mucho esperase asta q̄ el señor nos diese monesterio y el grā biē q̄ seria si avia de mejorarse ē su mesma orden y quāto mas serbiria al señor el me dio la palabra de açerlo cō q̄ no se tardase mucho. »

2. Cf. *supra*, p. 98 sq.

3. On le peut conjecturer, Térèse de Jésus fixant elle-même au 14 août la date de son arrivée à Medina, faisant allusion ensuite à des préoccupations qui ne semblent pas avoir été très postérieures à cette arrivée même, et commençant le récit dont il est question par les mots : « poco después ».

est très nettement préparé. Térèse nous dit elle-même qu'il n'aura besoin d'aucune épreuve car, bien qu'ayant été mêlé aux Pères de l'Observance, « il a toujours mené une vie d'abondante perfection et religion [1] ». De sa rigueur ascétique à cette époque nous sommes donc assurés, et par un document direct [2].

Il importe de constater en Jean de la Croix la présence d'une force intime à l'heure où une si grande interaction spirituelle va commencer. Térèse de Jésus a en effet alors cinquante-deux ans ; elle a déjà écrit son autobiographie [3], les trois premières *Relations* [4], la première version du *Chemin de Perfection* [5]. Elle est donc déjà partiellement consciente de ses richesses intérieures. Et Juan de Santo Matía est un jeune homme de vingt-cinq ans. Mais il a su se créer soi-même. Il ne subira pas aveuglément une influence.

Reste, il est vrai, la question décisive, mais qu'aucune donnée historique ne semble devoir résoudre et qui, si les documents ne nous faisaient malheureusement défaut, nous guiderait, par delà les premières heures d'une rencontre, à travers tout le déroulement d'une expérience : Jean de la Croix doit-il à Térèse de Jésus, — a-t-il trouvé, par le seul travail de sa pensée, cette méthode d'analyse que nous discernerons dans ses ouvrages et qui s'attachera aux faits éprouvés, non aux doctrines émanées des livres ? Nous sommes en tout cas assurés qu'il appréciera particulièrement en sainte Térèse le don psychologique qui la conduit à différencier certains états, qu'il transpose lyriquement, mais ne définit pas en toutes leurs nuances. Dans un passage du « Cántico », il déclare qu'il ne marquera pas les différences des « rapts et extases et autres ravissements et subtils vols de l'esprit », parce qu'il veut seulement commenter brièvement les strophes mystiques et parce que « la bienheureuse Térèse de Jésus » a laissé sur ces choses

1. *Fundaciones*, cap. XIII, éd. citée, f° 39 r° : « del p^e fray Juā de la ✝ nenguna prueva avia menester porq̄ anq̄ estava ētre los del paño calçados siēpre avia echo bida de mucha perfiçiō y relisiō. »

2. Cp. Lettre de sainte Terèse à Francisco de Salcedo, septembre 1568 : « ...Tiene harta oración y buen entendimiento... »

3. « Le *Livre de La Vie* est écrit chez Louise de la Cerda, en 1562, puis retouché et complété, à Saint-Joseph d'Avila, de 1562 à 1565. » [Cf. *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus*, trad. citée, t. I, Paris, 1907, p. XXI].

4. Relation I. Au monastère de l'incarnation d'Avila, fin de 1560 ; Relation II, au Palais de Louise de la Cerda, à Tolède, janvier-juillet 1562 ; Relation III, au Monastère de San José d'Avila, 1563 [cf. *Id.*, t. II, p. 199-221].

5. Le *Chemin de Perfection* a été rédigé, une première fois, en 1562, à San José d'Avila ; il est rédigé, une seconde fois, en 1569 et 1570 (cf. *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus*..., trad. citée, t. I, p. XXI et t. V, p. 3 sqq).

d'admirables écrits qu'il espère voir bientôt livrer à l'impression [1]. Sur sainte Térèse il ne formule en son œuvre aucun autre jugement. Mais ce texte ne suffit-il à nous éclairer ? Jean de la Croix s'est volontairement enfoncé en une contemplation abyssale et, guidé par un lyrisme qui imite cette absorption illimitée, il s'est refusé à refaire un travail où il jugeait que Térèse de Jésus avait excellé et qui concernait d'ailleurs des modalités spirituelles que sa contemplation était ambitieuse de dépasser.

Il n'est pas surprenant que Jean de la Croix, qui ne nous livre rien de soi ni des autres, ne nous ait nulle part décrit la physionomie morale de sainte Térèse. Mais sainte Térèse elle-même nous offre-t-elle de Jean de la Croix un portrait psychologique ? Nous devons dès maintenant nous demander ce que les textes nous apprennent à cet égard. Sans doute, il ne faut pas oublier que la correspondance de sainte Térèse et de saint Jean de la Croix est perdue [2] et que, par suite, des indications décisives nous sont refusées. Il ne faut pas oublier non plus que l'autobiographie térésienne a été composée antérieurement à la rencontre de 1567. Nous n'avons pas, dès lors, à exiger de sainte Térèse l'analyse minutieuse que le récit de sa vie lui eût imposée peut-être [3]. Pourtant, cette dernière objection n'est pas probante car Gracián, qu'elle voit pour la première fois en 1575, est attentivement décrit dans les *Fondations* [4]. Si donc un portrait psychologique de Jean de la Croix nous fait défaut, comment expliquer pareille lacune ?

Sainte Térèse se plaît d'ordinaire à figurer l'allure concrète des êtres. Elle nous fait voir vraiment un Pedro de Alcántara, « de si extrême maigreur », remarque-t-elle, « qu'il semblait fait de racines d'arbres » [5]. Mais elle ne cherche pas à peindre Jean de

1. *E. C.*, t. II, p. 539, « Cántico », commentaire du vers 2 de la strophe XII : « Lugar era este conveniente para tratar de las diferencias de raptos y éxtasis, y otros arrobamientos y sutiles vuelos del espíritu, que á los espirituales suelen acaecer. Mas porque mi intento no es sino declarar brevemente estas canciones, como en el prólogo prometí, quedarse há para que mejor lo sepa tratar que yo. Y porque también la bienaventurada Teresa de Jesús, nuestra Madre, dejó escritos de estas cosas de espíritu admirablemente, las cuales espero en Dios saldrán presto impresas á luz ».

2. Cf. *supra*, livre I, *Les Textes*, p. 50-51.

3. On a noté (La Fuente : *Escritos...*, éd. citée, t. I, p. 76, note 1, Morel-Fatio, *Bulletin Hispanique*, 1908, p. 432, Cirot, *id.*, 1919, p. 312), que Térèse ne cite guère dans la « Vie » les contemporains par leur nom. Elle fait exception pour Pedro de Alcántara, Francisco de Borja, etc.

4. Cf. *Fundaciones*, cap. XXIII.

5. Cf. « Vie », cap. XXVII, éd. citée, f° 117 v° : « .., y tan estrema su flaq̃ça q̃ no pareçio sino echo de rrayces de arboles... »

la Croix. De son apparence physique elle ne note aucun trait décisif. De son âme profonde elle ne laisse pas entrevoir l'énigme. Certes, elle regarde Jean de la Croix comme un « saint » dont l'austérité l'enchante [1]. Longtemps, elle le mit à l'épreuve ; jamais elle ne put découvrir en lui la moindre imperfection [2]. Elle signale l'extraordinaire délicatesse de sa direction spirituelle [3], son intelligence des nuances de l'oraison [4], le don qu'il a de délivrer les corps possédés du démon [5]. Quels que soient cependant les textes que nous considérions, nous constatons que les mots choisis par sainte Térèse expriment l'enthousiasme qu'elle ressent, disent la grandeur qu'elle devine, mais n'individualisent pas une nature. Pourquoi cette défaillance d'art chez un écrivain qui sait percevoir, et nous initier à toutes les nuances de ses perceptions ? Dira-t-on que sainte Térèse parle d'un être qu'elle connaît trop profondément pour chercher encore à s'en expliquer le secret ? Peut-être. La prudence aussi lui conseille parfois de ne pas analyser trop intimement une méthode de spiritualité qu'elle sait hardie. C'est ainsi qu'en 1576, lorsqu'elle compose la première des « Relations » adressées au P. Rodrigo Alvarez, délégué du Saint Office, elle ne nomme pas Jean de la Croix parmi les Confesseurs qu'elle énumère, à un moment pourtant où elle vient d'être dirigée par lui [6].

Indice sans doute révélateur. Mais il se peut aussi qu'il y ait en elle une admiration pour ainsi dire lointaine et non exempte d'effroi. Ce sont là choses si délicates et de nuances si fines que l'on craindrait, en les fixant, de les déformer grossièrement. Un jour pourtant, une occasion lui est offerte de traduire une impression profonde. Jean de la Croix, Julián de Ávila, Francesco de Salcedo, Lorenzo de Cepeda avaient tenté d'expliquer le thème :

1. Cf. *Fundaciones*, cap. XIV, Correspondance, *passim* et, en particulier, les lettres qu'elle écrit durant les mois où Jean de la Croix est en prison.

2. Lettre à F. de Salcedo, fin du mois de septembre 1568.

3. Cf., en particulier, les lettres adressées, vers la fin de décembre 1578, à Anne de Jésus et aux Carmélites de Beas, à Ana de san Alberto et aux Carmélites de Caravaca, quatre lettres dont le texte est certainement tronqué. La lettre qui répond à des plaintes qu'aurait exprimées Anne de Jésus est-elle authentique ? Sur ce dernier point, cf. *infra*, p. 197.

4. Lettre à son frère Lorenzo de Cepeda, 17 janvier 1577 : « Holgádome he, que vea que le entiende Fray Juan, como tiene expiriencia... »

5. Lettre à Inés de Jesús, 1572.

6. Cf. *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus*, trad. citée, t. II, p. 276 sq., et p. 186 sq.

Cherche-toi en moi[1]. Et l'évêque d'Ávila avait chargé sainte Térèse de rédiger une critique de leurs divers essais[2]. Ce qu'elle fit avec une ironie voulue et prévue, dont il y aurait quelque lourdeur à tirer trop grand argument. Mais, n'a-t-elle su marquer, dans sa critique de Jean de la Croix, une sorte de distance intellectuelle ? « Cela nous coûterait cher », écrit-elle, « si nous ne pouvions chercher Dieu qu'après être morts au monde. La Madeleine, la Samaritaine, la Chananéenne ne l'étaient pas quand elles le trouvèrent »[3]. On reconnaît la grâce de celle qui disait qu'elle aimait particulièrement saint Augustin parce qu'il avait été pécheur[4]. « Que le Seigneur me délivre de gens tellement spirituels qu'ils n'admettent rien qui ne soit à tous égards contemplation parfaite ! »[5] Et sans doute, encore une fois, elle s'exerce à un *vejamen,* à un jeu satirique dont la sévérité était traditionnelle[6]. Qu'importe ? Sainte Térèse a exprimé, en des termes volontairement excessifs, une frayeur et une irritation qui ne sont pas entièrement feintes.

Ne négligeons pas non plus un humble trait que Térèse fixe dans une « Relation ». Un jour où Jean de la Croix lui apportait la communion, il « divisa » l'hostie pour en donner une partie à une autre sœur. « Je pensai », dit-elle, « que ce n'était pas faute d'hostie, mais parce qu'il désirait me mortifier... [7]» N'entrevoyons-nous, par delà, l'inflexible démarche de Jean de la Croix, loin de toute dévotion sensible, loin de toute parole et de toute vision ?

1. Cf. Lettre à Alvaro de Mendoza, évêque d'Ávila. 27 janvier 1577.

2. Cf. Lettre à Marie de Saint Joseph, 2 mars 1577.

3. Lettre citée à Alvaro de Mendoza : « Caro costaría si no pudiéramos buscar á Dios sino es cuando estuviésemos muertos al mundo. No lo estaba la Magdalena, ni la Samaritana, ni la Cananea, cuando le hallaron. »

4. « Vie », cap. IX, éd. citée, f° 36 v° : « Yo soy muy afiçionada a San Agustin, porq̃ el monesterio adonde estube seglar era de su orden, y tambien por aber sido pecador. »

5. Lettre citée à Alvaro de Mendoza : « Dios me libre de gente tan espiritual, que todo lo quiere hacer contemplación perfecta, de donde diere. »

6. D'aprés la lettre que Térèse écrit à son frère Lorenzo de Cepeda, le 10 février 1577, on voit que ses critiques n'avaient pas été, par ce dernier du moins, accueillies avec indifférence.

7. Cf. *Obras* .. Ed. Silverio de Santa Teresa, éd. citée, t. II, p. 63-64, Burgos, 1915, Relation de novembre 1571 : « Estando en la Encarnación el segundo año que tenía el priorato... estando comulgando, partió la forma el padre fray Juan de la Cruz que me daba el santísimo Sacramento para otra hermana. Yo pensé que no era falta de Forma, sino que me quería mortificar porque yo le le había dicho, que gustaba mucho cuando eran grandes las Formas ; no porque no entendia no importaba para dejar de estar el señor entero, aunque fuese muy pequeño pedacico. »

Qui sait si la volonté d'oubli universel ne s'est pas accentuée en lui à mesure qu'il découvrait en sainte Térèse la périlleuse expérience des paroles et des visions ? Un autre exemple, d'un ordre plus subtil, nous introduirait peut-être en ces régions mystérieuses où nous voyons se compénétrer, chez sainte Térèse, la plus généreuse adhésion à la spiritualité de saint Jean de la Croix et je ne sais quelle tension rétive. Il s'agit de l'émouvant passage des *Sixièmes Demeures* où sainte Térèse parle de ces « deux personnes », — l'une d'elles « était un homme » — qui, en un élan unanime, s'efforçaient de rejeter les joies qui se mêlent à la contemplation. Térèse ajoute qu'elle parle des délices inhérentes à la contemplation, et non des visions elles-mêmes. Car ces âmes, dit-elle, « voient nettement de quel profit leur sont ces visions et l'estime qu'on en doit faire »[1]. Il est presque certain que sainte Térèse songe ici à saint Jean de la Croix et, dès lors, cette volonté d'attirer à soi une interprétation des visions, avec laquelle Térèse sait pourtant que sa doctrine à elle ne se peut accorder, est d'un grand intérêt psychologique. Car nous voyons, en un même texte, s'affirmer l'union profonde et, par un poradoxal aveu d'harmonie, l'irréductibilité définitive. Que d'ailleurs saint Jean de la Croix et sainte Térèse en aient eu ou non pleinement conscience, cette irréductibilité est fondamentale. Certes, toutes les divergences sont apaisées et comme sublimées par l'expérience mystique proprement dite. Mais les modalités de cette expérience elle-même sont-elles constamment parentes ici et là ? Il ne s'agit pas de pressentiments vagues, mais d'un problème très rigoureux dont il faudra plus tard circonscrire les termes : entre sainte Térèse et saint Jean de la Croix on découvre exactement l'opposition que l'on retrouverait entre un mysticisme qui se fonde, dès l'origine, sur le total rejet des appréhensions distinctes, et un mysticisme qui, si affranchi qu'il soit des états distincts, s'édifie à travers le troublant cortège des visions, des révélations et des paroles[2].

1. *Moradas, Moradas sextas*, cap. IX, éd. citée, p. 251 : « Yo sé de una persona, á quien el señor había hecho algunas de estas mercedes, y an de dos, a una era hombre, que estaban tan deseosos de servir á su majestad, á su costa, sin estos grandes regalos, y tan ansiosos por padecer, que se quejaban á Nuestro Señor, porque se los daba, y si pudieran no recibirlos, lo escusaran. Digo regalos, no de estas visiones, que enfin ven la gran ganancia, y son mucho de estimar, sino los que da el señor en la contemplación. » Cf. *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus...*, trad. citée, t. VI, Paris, 1910, p. 260 et note 1.

2. Cf. *infra*, livre IV, chap. II : *Une Critique des appréhensions distinctes.*

II

Il ne déplaisait pas sans doute à sainte Térèse que la Réforme des Carmes fût inaugurée par une seule volonté victorieuse. « Il a du courage », disait-elle en désignant Juan de Santo Matía. « Mais, comme il est seul, il a vraiment besoin de ce que notre Seigneur lui donne pour entreprendre son œuvre avec tant d'ardeur »[1]. Pendant que les ouvriers travaillaient à clôturer le couvent de Valladolid, elle l'avait instruit de toutes les particularités de la Réforme du Carmel. Et, sans doute, elle savait qu'elle ne révélerait pas ainsi à ce Maître novice une rigueur ascétique qu'il n'eût déjà expérimentée en son être propre[2]. Mais il est des heures où celui-là même qui a atteint à la plus haute connaissance se doit soumettre à une règle dont il n'est pas l'inventeur. Et il n'est de discipline technique qu'à ce prix.

« Nous sommes plaisants de nous reposer dans la société de nos semblables, misérables comme nous, impuissants comme nous : ils ne nous aideront pas ; on mourra seul. Il faut donc faire comme si on était seul ; et alors, bâtirait-on des maisons superbes, etc. ? On chercherait la vérité sans hésiter ; et, si on le refuse, on témoigne estimer plus l'estime des hommes que la recherche de la vérité »[3]. Jean de la Croix n'eût peut-être pas compris pleinement l'impérieux précepte de Pascal. Du moins eût-il perçu, en sa grandeur tragique, la démarche intime qui nous fait nous représenter notre agonie solitaire et nous ensevelir dès maintenant dans la solitude de la mort.

Juan de Santo Matía s'en va vers le hameau[4] où Térèse de Jésus

1. Lettre à F. de Salcedo, s. d. : « Animo lleva ; mas como es solo há menester lo que Nuestro Señor le da para que lo tome tan á pechos. »

2. Cf. *Fundaciones*, cap. XIII ; cf. aussi *id.*, cap. X.

3. Pascal, *Pensées*, Ed. Brunschvicg, édition des Grands écrivains, t. II, Paris, 1904, p. 129, section III, fragment 211.

4. Les Carmélites du Premier Monastère de Paris [*Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus...*, trad. citée, t. III, p. 186, note 1], donnent la date précise du 30 septembre 1568. Mais le récit de Térèse nous autorise seulement à dire que Juan de Santo Matía est arrivé à Duruelo quelques semaines avant Antonio de Heredia, lequel s'y trouvait certainement avant le 28 novembre 1568, date de la fondation du monastère.
On atteint facilement Duruelo, par un chemin non classé, de Salvadios, village qui se trouve sur la route d'Avila à Peñaranda de Bracamonte, et à

avait reçu le don d'une très pauvre maison[1]. Naguère, durant une journée de juin[2], elle avait erré, ne trouvant qu'à la tombée de la nuit[3] une masure où le charme de sa puissance créatrice lui avait fait évoquer, par delà la cour, le grenier et la chambre, le plan d'une chapelle, d'un chœur et d'un dortoir[4]. Juan de Santo Matía sera chargé de rendre la masure habitable[5]. Et nous pouvons supposer qu'il utilisera de façon directe l'habileté manuelle qu'a laissée en lui l'ancien apprentissage des métiers.

Quelques semaines plus tard Antonio de Heredia, apercevant le hameau de Duruelo, se sentait empli d'une « joie intérieure très grande »[6]. « Quando llego a vista del lugarcillo »[7] — quand il arriva en vue du petit hameau... — Térèse résume ici une impression éprouvée, et que nous pouvons nous donner à nous-mêmes après elle. Le chemin qui nous conduit à Duruelo ne diffère guère sans doute de ceux qu'elle a connus. Et la surprise qui nous attend, après le long plateau monotone, lorsque nous voyons, dans un fond de vallée, la ferme de Duruelo, est celle même qu'elle a notée. D'abondants chênes-verts, un sol très fertile nous accueillent. Aujourd'hui, de même qu'au XVIe siècle, il y a ici un moment où l'on découvre une solitude, solitude très douce, très calme, sans âpreté, paysage fait de charme et d'intimité, que nulle beauté extrême ne transfigure, lieu que l'on choisit pour son silence et pour la modération de son éclat. Jean de la Croix l'a-t-il élu parce qu'il y pressentait, au milieu du plateau anonyme et terne qui avait abrité les premières années de sa vie, je ne sais quelle descente soudaine vers la fraîcheur des sources ? Retenons ces traits d'équilibre et de sobriété. Tel est bien sans doute le

48 kilomètres d'Avila. Il n'y a plus de hameau de Duruelo, mais seulement une ferme où il est malaisé de reconstituer de façon sûre quoi que ce soit de l'ancien couvent.

1. La maison avait été donnée à Térèse de Jésus par un habitant d'Avila, Rafael Mejía Velásquez. Cf *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus...*, trad. citée, t. III, p. 180, note 1, et *Fundaciones*, cap. XIII.

2. *Fundaciones*, cap. XIII, éd. citée, f° 39 v°.

3. Id., *ibid.* : « ... āq̄ partimos de mañana como no sabiamos el camjno erramosle... āsi llegamos poco ātes de la noche... »

4. Id., *ibid.*

5. *Fundaciones*, cap. XIV.

6. *Fundaciones*, cap. XIV, éd. citée, f° 42 r° : « Dicho me a el pe fray Antonjo q̄ quando llego a vista del lugarcillo le dio un goço ynterior muy grande. »

7. Cf. note précédente.

premier des paysages où la volonté de Jean de la Croix se soit inscrite.

Sainte Térèse résume, mais en mettant l'accent sur une rigueur qu'il ne faut pas nous représenter comme ayant été sans nuances, un cadre de vie où elle discerne un nouveau Béthléem [1]. Voici maintenant cette masure devenue un lieu de prière : aux deux angles, donnant sur la chapelle, deux petits ermitages où l'on ne pouvait tenir que couché ou assis et où seules des bottes de foin atténuaient un froid extrême [2]. « Deux petites fenêtres ayant vue sur l'autel, deux pierres comme chevets, et là leurs croix et têtes de morts. Je sus, qu'après matines, jusqu'à prime, ils ne se retiraient pas, mais restaient là en oraison, oraison si profonde qu'il leur arrivait d'aller à prime, les habits couverts de neige, sans qu'ils l'eussent senti » [3]. Vraiment Juan de Santo Matía avait reconquis l'intime union de la pauvreté, du monastère et de l'Eglise.

Le 28 novembre 1568, Antonio de Heredia, Juan de Santo Matía et un Carme de Medina del Campo se vouaient à la Réforme et appelaient vers eux les noms de Antonio de Jesús, Juan de la Cruz et José de Cristo [4]. En ce sombre monastère, empli de croix et de têtes de morts [5], seul le nom de Jésus-Christ crucifié pouvait résumer une constante pensée. Les noms que nous portons dans le monde nous sont donnés du dehors ; la stabilité en est irritante ; souvent nous nous demandons pourquoi nous sommes liés à quelques syllabes figées. Un Religieux, parfois, se délivre de la contrainte sociale, lorsqu'il supprime le nom qui lui fut transmis. Et il projette devant soi l'être nouveau qu'il veut devenir.

Ne nous figurons pas l'humble demeure de Duruelo comme le cadre d'une vie torturante. Sainte Térèse, émue par le souvenir

1. *Fundaciones*, cap. XIV, éd. citée, f° 42 v° : « ... ē āq¹ portalito de belen q̄ no me pareçe era mejor... »

2. *Fundactones*, cap. XIV.

3. Id., *ibid.*, éd. citée, f° 43 r° : « ... con dos vētanjllas açia el altar, y dos piedras por cabeçeras, y alli sus cruçes y calaveras. Supe q̄ despues q̄ acabavā maytines asta prima no se tornavan a yr sino alli se q̄davan ē oraçion, q̄ la tenjā tan grande q̄ les acaeçia yr con arta njeve los abitos quādo yvan a prima y no lo aver sentido. »

4. Cf. *B. N. M.*. ms, 8020, f°s 96, 97, 99 et R. P. Francesco de Santa María ; *Reforma de los Descalços...*, livre II, cap. XX, t. I, Madrid, 1644, p. 272, col. 2, § 3. Le P. José de Cristo n'aurait pas persévéré dans la Réforme.

5. *Fundaciones*, cap. XIV ; cf. *supra*, note 3.

qu'elle garde d'une héroïque fondation, adresse aux Carmélites ces lignes exquises : « Après tout, si vaste que soit une maison, quel avantage en retirons-nous ? Nous n'avons toujours, dans l'ordinaire de notre vie, que l'usage d'une cellule. Et que cette cellule soit spacieuse et bien bâtie, que nous importe ? Notre occupation n'est pas d'en considérer les murailles »[1]. Pensées profondes, et qui dépassent le thème monastique qu'elles commentent. N'entendons-nous ici l'être qui sait ce qu'est une grande demeure, qui ne la considère pas du dehors, d'un regard avide et grossier, mais qui a goûté le charme de la chambre élue, silencieuse et fermée ? Et, après avoir montré l'intime douceur de la pauvreté, Térèse conclut avec une grâce délicate : « En somme, pour nous, comme pour ces deux Pères, tout se réduit à un peu d'agréable souffrance — todo es un poquito de trabajo sabroso »[2].

Sainte Térèse nous dit que comme elle est « lâche et misérable » elle demanda aux Religieux de Duruelo de modérer, « dans les choses de pénitence », cette rigueur qu'ils avaient si vive[3]. Ceux-ci firent peu de cas de ses paroles[4]. « Je comprenais », ajoute-t-elle, « que Dieu m'avait fait là une grâce bien plus grande qu'en m'accordant de fonder des monastères de religieuses »[5].

Que pourtant le spectacle de ces violences ne nous trompe point. Ni sainte Térèse, ni saint Jean de la Croix ne cherchaient les duretés excessives. Térèse écrira plus tard ces lignes révélatrices : « Ce que dit le Père Frère Juan de Jesús sur l'habitude de marcher nu-pieds, comme si j'eusse désiré pareille chose, me semble plaisant ; puisque c'est moi qui toujours le défendis. Certes, il se trompe, s'il a compris que telle était mon opinion.

1. *Fundaciones.*, cap. xiv, éd. citée, f° 42 r° ; «... por grande q̄ sea q̄ probecho nos tray pues solo de vna çelda es lo q̄ goçamos contino q̄ esta sea muy grande y biē labrado q̄ nos ba si q̄ no emos de ādar mjrando las paredes. » Cf. *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus*... tr. citée, t. III, p. 188. Nous citons ici d'après cette traduction.

2. *Fundaciones*, cap. xiv, éd. citée f° 42 v° : «... pues todo es un poquito de trabajo sabroso como le tenjā estos dos padres. » Cf. *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus*..., trad. citée, t. III, p. 188. Nous citons ici d'après cette traduction.

3. *Fundaciones*, cap. xiv, Cf. note suivante et *Œuvres complètes*..., trad. citée, t. III, p. 195.

4. *Fundaciones*, cap. xiv, éd. citée, f° 44 v° : «... como soy flaca y rruyn les roge mucho no fuesen ē las cosas de penjtencia cō tāto rrigor q le llevavā muy grande... Ellos como tenjan estas cosas q̄ a mj me faltavā ycieron poco caso de mjs palabras... »

5. *Id.*, *id.*, éd. citée, f° 45 r° : «... q̄ bien ētendia era esta muy mayor md q̄ la q̄ me açia ē fundar casas de monjas. »

Mon intention était qu'il entrât de vrais talents qu'il ne fallait pas épouvanter par une trop grande âpreté »[1]. Passage remarquable, et qu'il faut retenir attentivement si l'on veut comprendre, en sa nature exacte, un ascétisme qui est avant tout destiné à nous permettre d'accueillir la vie mystique.

Telle fut sans doute la méthode ascétique de Jean de la Croix à Duruelo ; ainsi put naître « ce contentement » dont parle sainte Térèse et qui rendait aisés les plus douloureux efforts [2]. Ici, Jean de la Croix pria et prêcha [3]. D'humbles montagnards ont entendu ses accents, tandis qu'il substituait, on le peut croire, à l'éclat brutal et grossier le langage apaisé que provoque le silence de notre âme.

Fut-il pleinement heureux à Duruelo, n'éprouvait-il déjà, et dès les premiers jours de son existence conventuelle, quelque lassitude, lorsqu'il se donnait à la vie dispersée, fût-ce en un lieu perdu et non loin de ces montagnes de la Sierra de Gredos vers lesquelles, à Duruelo, allait normalement son regard, et où sans doute souvent le conduisait sa tâche? Sainte Térèse ne nous livre qu'un aspect et, quoiqu'un tel jugement soit injuste lorsqu'il s'agit d'un écrivain d'une si fraîche inspiration, c'est à un académisme que nous amènerait ici le récit des *Fondations* si nous en acceptions docilement toutes les données. Deux dépositions de Francisco [4] de Yepes, si pauvre qu'en soit le style, nous aident à entrevoir en sa vérité un thème monastique où la douceur se mêle à l'âpreté, où surtout rien n'est encore figé. Rappelons-nous que Jean de la Croix attirait à lui, en sa solitude de Duruelo, pour des séjours dont nous ne savons la durée, sa mère, son frère, la femme de son frère [5]. Voici maintenant que le récit fraternel nous permet de deviner l'ennui que Jean de la Croix éprouve lorsqu'il se distrait de sa vie de silence. Si grande un jour fut sa hâte de retrouver les heures de calme qu'à peine descendu de la chaire il appela son frère et chercha avec lui un refuge au bord d'une

1. Cf. Lettre à Ambrosio de San Benito, 12 décembre 1576 : « Lo que dice el padre fray Juan de Jesús de andar descalzos, de que lo quiero yo, me cay en gracia ; porque soy la que siempre lo defendí, y hubiérase errado, si tomará mi parecer. Era mi intento desear que entrasen buenos talentos, que con mucha aspereza se habían de espantar... » Il sera plus loin question d'Ambrosio de San Benito : cf. *infra* p. 170 sq. cp. *Fundaciones*, cap. XIV.

2. *Fundaciones*, cap. IV, éd. citée, f° 43 v° : « Con el contento todo se les açia poco. »

3. *Fundaciones*, cap. XIV.

4. Cf. *B. N. M.*, mss. 12738, f[os] 413 sq., 8568, f[os] 371 sq.

5. Cf. *supra*, p. 73.

source, non loin du couvent ; là, il s'assit, mangeant un morceau de pain, refusant de venir prendre le repas que lui offrait, en remerciement de l'instruction prononcée, le curé d'un village. Scène qui se reproduisit sans doute bien souvent identique[1].

Ne méprisons pas ces humbles récits qui, joints aux pages de sainte Tèrèse, permettent de pénétrer plus fidèlement une vie que nous risquerions de mutiler par un schéma trop simple. Un petit pont de bois, des eaux qui sourdent en hiver, attestent à celui qui vient jusqu'à Duruelo l'exactitude de l'un des témoignages de Francisco de Yepes. Pourquoi douterions-nous des autres traits que nous apporte une honnête relation, puisque, s'il y avait eu mensonge, ce n'eût pas été pour décrire une existence qui ne s'accorde pas avec une spiritualité de convention ? Austérité très âpre, paisible arrêt au bord des eaux, volontaire maintien d'une sorte de fraternité rurale, joie et silence, peut-être Jean de la Croix eût-il voulu demeurer longtemps encore en une retraite où il se pouvait donner tout cela. Mais la masure de Duruelo qui offrait à sa contemplation une sorte d'imitation, par les choses, d'un dénuement spirituel convenait, en un nouveau mode de vie monastique, à la phase héroïque à peine transmissible. A des novices que ne soutiendra pas le goût d'un paroxysme une recherche moins âpre doit être demandée. Regardons Duruelo qui s'efface ; avec lui s'évanouit peut-être l'instable accord d'un rêve intérieur et d'une ambiance docile.

III

Le 11 juin 1570, le monastère de Duruelo est transféré à Mancera[2]. Mais, depuis un an environ, un autre monastère

1. Cf. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 615 r° : «... Huya tanto de que le agradeciesen el trabajo que toma en esto, que le acaecio, en acauando un sermon baxar del pulpito y llamar a su her°. que a la saçon se habia hallado en el conue^to^ de Duruelo y le llevaua consigo... y se fue a una fuente que auia en el camino de su monest°, y alli, despues de muy cansado de predicar y confesar, se sento a comer un poco de pan que del conv^to^ auia traydo bino luego un labrador de parte del cura a pedirle se fuese a comer con él, y el Padre se excuso todo lo que pudo, y asi se fue el labrador y el dijo a su hermano que no acetaba la m^d^ que la hacian, porque en las cosas que hacia por Dios no queria pega ni agradeci^to^ de otro... »

2. Cf. *Fundaciones* cap. xiv, et Francesco de Santa María, *op. cit.*, t. I, p. 275, col. 2, 334, col. 2, 335, col. 1 ; *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus*, trad. citée..., t. III, p. 192, note 1.

d'hommes est créé. En en étudiant les origines, nous abandonnerons en apparence Jean de la Croix lui-même. Si pourtant nous voulons comprendre, en quelques-uns de ses aspects, le milieu spirituel qu'il a traversé, nous ne devons rien négliger de ce qui pourrait faire revivre la physionomie des premiers Carmes Déchaussés.

Le 28 mai 1569[1], alors que Térèse achevait à peine l'organisation du Couvent des Carmélites de Tolède, la princesse d'Eboli[2] lui avait fait demander de venir à Pastrana afin d'y fonder un monastère[3]. Térèse avait d'abord essayé de refuser. Mais il lui « fut dit de la part de Notre Seigneur de ne pas manquer de venir, qu'il en allait de bien plus que de cette fondation elle-même »[4].

Dès lors, commence un roman. A Madrid, où elle s'arrête chez les Franciscaines, Térèse rencontre un ermite italien, Mariano de Azzaro, jadis brillant étudiant, diplomate, conseiller d'une reine de Pologne, puis attaché aux armées de Philippe II, faussement accusé d'un meurtre, jeté en prison deux années, chargé ensuite, par Philippe II, de travaux hydrauliques, ayant finalement vécu, pendant huit années, auprès de l'ermite Mateo de la Fuente et de ses compagnons, dans la région de Séville, au désert du Tardón. A côté de Mariano de Azzaro, elle découvre une autre figure, Giovanni Narducci, paysan des Abruzzes, d'un destin troublé, lui aussi, naguère chassé de l'Ordre des Mineurs, allant ensuite d'Italie en Espagne, tour à tour pèlerin à Saint-Jacques de Compostelle, apprenti sculpteur à Palencia, ermite dans les environs de Jaén, reconnaissant, enfin au désert du Tardón, en son compatriote Mariano de Azzaro, son compagnon d'autrefois[5]. Tous deux se recueillent en une solitude proche de Séville[6]. Mais Giovanni Narducci, inquiet de ce qu'avait encore de trop osten-

1. Cf. *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus*, trad. citée, t. III, p. 219, note 1.

2. Sur la princesse d'Eboli cf. Gaspar Muro : *Vida de la Princesa de Eboli*, Madrid, 1877 ; *Documentos escogidos del archivo de la casa de Alba. Los publica la Duquesa de Berwick y de Alba, Condesa de Siruelo*, Madrid, 1891 ; *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus...*, trad. citée, t. III, p. 220, note 1, 234, note 2, 236, note 1 ; *Documentos inéditos...* Recueil cité, t. I, p. 95.

3. *Fundaciones*, cap. XVII.

4. *Id.*, cap. XVII, éd. citée, f[os] 52 v° et 53 r° : « ... fue me dicho de parte de nuestro Señor q̄ no dejase de yr q̄ a mas yva q̄ a aq̄lla Fundaçion... »

5. Francesco de Santa María, *Reforma de los Descalzos*, *op. cit.*, t. I, p. 298, col. 1.

6. Id., *ibid.* L'ermitage de *San Onofre*.

tatoire peut-être une retraite que venaient troubler ceux-là mêmes qui en voulaient admirer et imiter la qualité [1], se décide à l'évasion, attiré de nouveau par la vie érémitique de la région de Jaén. Mariano de Azzaro le retrouve, l'emmène à Madrid et Aranjuez. L'histoire étrange n'est pas finie. L'ermite paysan confie à Mariano son désir de devenir peintre. Pendant un an, Coello le reçoit dans son atelier [2]. Bientôt, on lui commande quelques peintures à Madrid, où le rejoint Mariano. C'est à ce moment que les entrevoit sainte Térèse [3].

Elle devine tout de suite qu'elle peut faire de Mariano un nouveau Religieux. Et, à cette date [4], la Réforme ne compte encore que deux Carmes Déchaussés : Antonio de Jesús et Jean de la Croix [5]. Mariano, d'autre part, ne s'apprêtait-il à partir pour Rome, afin de supplier le Pape de ne point comprendre, dans la destruction générale de la vie érémitique, les ermites du Tardón [6] ? il trouvera pourtant, dans la Réforme du Carmel, le total dénuement qu'il désire [7]. Le texte des *Fondations* fixe ici une minute précieuse et dont il faut retenir la signification. C'est la vie érémitique, intense, mais qu'aucun vœu ne prolonge en un *état*, qui s'intègre à la vie monastique proprement dite. Térèse, au récit de Mariano, croyait voir « le portrait de nos saints Pères d'autrefois » [8]. « C'est la cupidité », disait-il, « qui perd le monde et fait tomber les religieux dans le mépris. J'étais du même avis ; aussi fûmes-nous bien vite d'accord sur ce point et sur tous les autres » [9]. Sainte Térèse lui montre à quel point il pourrait

1. Francesco de Santa María, *Reforma de las Descelzos, op. cit.* t. I, p. 298, col. 1 : « Como el caudal de letras, ingenio, prudencia i estima de santidad era tan grande, concurrian muchas personas graves a comunicarle en la Ermita de San Onofre. El mas contino fue Nicolas Doria, Ginoves, noble, rico, i de caudal avantajado... »

2. Sur Coello, cf. Carducho : *Diálogos de la Pintura...* Madrid, 1633, f° 154, verso, Pacheco : *Arte de la Pintura...* Sevilla, 1549, p. 93-94, C. Justi : *Miscellaneen aus drei Jahrhunderten spanischen Kunstlebens,* t. II, Berlin 1908, p. 46 sq.

3. Cf. trad. des Carmélites, trad. citée, t. III, p. 225, n. 1.

4. 30 mai 1569 ; cf. trad. des Carmélites, t. III, p. 222, note 3, et *Fundaciones*, cap. XVII.

5. Cf. *Fundaciones*, cap. XVII.

6. Cf. *Fundaciones*, cap. XVII.

7. Id. *ibid.*

8. Cf. *Id.*, cap. XVII, éd. citée, f° 53 v° : « Pareçiome qũdo lo oy el rretrato de nuestros s̃atos padres... » Cf. *Œuvres complètes...* trad. citée, t. III, p. 227.

9. *Fundaciones*, cap. XVII, et *Œuvres complètes...*, trad. citée, t. III, p. 228, dont nous reproduisons ici la traduction. Cf. édition citée, f° 53 v° : «... diçĩedome

servir Dieu à l'intérieurdu Carmel. Mariano répondit qu'il « y penserait pendant la nuit »[1]. Il « s'agissait » décidément « de quelque chose de plus que du couvent des religieuses »[2]. Bientôt, Mariano de Azzaro et son compagnon Narducci reçoivent l'habit de frères convers[3]; ils s'appellent Ambrosio de San Benito et Juan de la Miseria.

Sainte Térèse, toujours peu indulgente aux intelligences naïves, désigne Juan de la Miseria comme un « grand serviteur de Dieu et très simple dans les choses du monde »[4]. A Séville, le frère Juan de la Miseria peindra plus tard sainte Térèse, directement saisie en sa vie[5]. Il ne fut pas une âme médiocre, ce Juan de la Miseria qui a su traduire avec sobriété et simplicité son modèle. Il n'a guère songé à séparer la recherche artistique et le modeste idéal monastique d'un frère convers « très simple dans les choses du monde... » De la sorte il a, malgré sa gaucherie et son ignorance fait, en quelque mesure, œuvre d'artiste... « Je commençai de porter des bijoux et de désirer plaire par une bonne apparence », — dit sainte Tèrèse décrivant son enfance, — « avec grand souci des mains et des cheveux et des parfums et de toutes les vanités que je pouvais avoir à cet égard, vanités nombreuses, car j'étais fort curieuse... Demeura longtemps en moi un extrême désir de propreté excessive ; et des choses, où je ne voyais aucun péché, se maintinrent en moi durant de longues années ; aujour-

q̄ estava el mundo perdido de codiçia, y q̄ esto açia no tener ē nada a los religiosos. Como yo estava ē lo mesmo ē este puesto nos conçertamos y an ē todo... »

1. *Fundactones*, cap. xvii, et *Œuvres complètes*, trad. citée, t. III, p. 228 : « ... me dijo q̄ p̄esaria ē ello aq̄lla noche. »

2. Id., *ibid.* : « Ya yo le vi casi determinado, y ē̄tendí q̄ lo q̄ yo avia entendido ē oraçiō q̄ yva a mas q̄ a el monesterio de las monjas era aquello. »

3. *Fundaciones*, cap. xvii.

4. *Fundaciones*, cap. xviii, éd. citée, f° 53 r° : «... gran siervo de dios y muy simple ē las cosas del mundo... »

5. Cf. trad. des Carmélites, trad. citée, t. IV, p. 59, note 1 et Document 35, p. 410-412. M. Angel M. de Barcía : *El Retrato de Santa Teresa, Revista de Archivos...* Janvier-Février 1909, P. J. Sánchez Cantón : *Doña Leonor de Mascarenhas y Fray Juan de la Miseria*, ap. *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, t. XXVI, Madrid, 1918. Cf. *B. N. M.*, ms. 3508, f° 100 : «... era en todo perfecta como se ue por un retrato que al natural saco frai Juan de la Miseria un religioso nuestro sancto... »

Un examen technique, dont on trouvera l'analyse dans l'article précité de M. de Barcía, a montré que la colombe, la banderole, les rayons, et sans doute aussi les mains jointes, sont étrangers à l'œuvre de Juan de la Miseria. La Planche I de l'article donne un essai de reconstitution du tableau primitif. Le portrait est conservé au Monastère des Carmélites Déchaussées de Séville.

d'hui, je vois combien ce devait être mal »[1]. A travers le portrait de Juan de la Miseria la plus âpre austérité recouvre une grâce qui ne s'effacera pas. Et de cette lutte contre un charme qui se refuse à disparaître la tristesse de sainte Térèse n'a-t-elle pas quelquefois surgi ?

La fondation du monastère de Pastrana eut lieu le 13 juillet 1569[2]. Désormais le noviciat s'organise normalement, mais il n'est pas aisé de voir selon quelles exactes modalités on le constitue et sainte Térèse, qui déclare à ce sujet qu'elle laissera à ceux qui s'en acquitteront mieux qu'elle le soin de décrire une spiritualité où elle avoue rester court[3], aura, trois ans après, au début de l'année 1572, à se plaindre si fortement de l'un des Maîtres de novices de Pastrana, qu'elle fera appel à Jean de la Croix pour rendre à la règle stricte ce qui était rigueur arbitraire. Un manuscrit nous apprend que le maître des novices dont il s'agit, le P. Angel de San Gabriel, laissait à ses novices la liberté d'inventer leur ascèse et commandait des mortifications publiques[4]. A ces désordres, dont nous aimerions savoir la nature, Jean de la Croix oppose une austérité sobre que rien, non plus, ne nous permet de discerner en ses détails. Du moins une lettre de Bañez à sainte Térèse, lettre datée du 23 avril 1572, et qui prolonge sans doute çà et là les indications fournies par le rapport de Jean de la Croix, nous aide-t-elle à entrevoir quelle fut, en cette circonstance, la doctrine enseignée. On y voit, nettement critiquées, les mortifications arbitraires et, d'une manière générale, tout ce qui met l'accent sur une violence proprement matérielle. Bañez songe à cet égard à la vocation carmélitaine, laquelle implique essentiellement le recueillement intérieur. « Vouloir imiter en ceci », ajoute Bañez, « les Pères de la Compagnie, c'est créer une autre vie religieuse, qui n'a plus rien à voir avec le Carmel. Les Jésuites n'ont pas un habit qui les signale ; leur profession n'est pas faite de recueillement, de

1. Cf. « Vie », cap. II, éd. citée, f° 3 r° : « Començe a traer galas y a desear cōtentar en pareçer bien, con mucho cuydado de manos y cavello y olores y todas las vanjdades q en esto podia tener q̄ erā artas por ser muy curiosa... durome mucha curiosidad de limpieça demasiada y cosas que me pareçia a mj no erā njngun pecado muchos años ; aora veo quan malo devia ser. »

2. La fondation est du 13 juillet 1569 ; la profession des premiers novices est du 10 juillet 1570.

3. *Fundaciones*, cap. XVII.

4. *B. N. M.*, ms. 13460, livre I, cap. 21.

silence, de jeûnes, de chœur perpétuel »[1]. Le Carme, se situant hors du monde, n'a qu'à se modeler en silence, sans que le monde voie ses mortifications[2]. Et Bañez déclare avec profondeur : « ce que l'on dit de saint François, qu'on le tenait pour fou et qu'il se mit nu, puis se vêtit, comme le plus pauvre, je l'adore, parce que ce fut impétuosité de l'esprit ; mais vouloir imiter ces faits rares, sans qu'il y ait cette impétuosité, c'est chose burlesque. Et saint François n'avait alors ni habit, ni ordre, ni profession...[3]»

On ne saurait marquer plus nettement la différence qui sépare une vie religieuse qui se crée et cette même vie devenue la chose de tout un groupe ; on ne saurait mieux marquer non plus ce que l'on peut appeler la culture monastique, en face de la frénésie, de la brutalité et de la sensualité telles que les produit une ascèse désordonnée. Nous voyons ainsi se fondre, en une même technique de la vie contemplative, les principes d'un Bañez, et probablement ceux de toute l'école thomiste espagnole, avec l'enseignement d'un Jean de la Croix et la volonté d'une sainte Térèse. L'effort qui est ici réclamé est un effort spirituel. « S'il désire une mortification », écrit finement Bañez en parlant du maître des novices qu'il s'agissait de blâmer, « celle-ci en est une vraiment de croire qu'il n'y a qu'illusion dans son cas »[4]. « Qu'il se rappelle », ajoute Bañez, « que le Seigneur se tut trente ans et plus et prêcha deux années »[5].

Telle fut sûrement la méthode que Jean de la Croix instaura en un monastère troublé. Nous aimerions pouvoir préciser davantage et retrouver Jean de la Croix en ces années 1569-1572 où il est lui-même maître des novices — à Mancera et, si l'on en croit

1. Lettre de Bañez à sainte Térèse, 23 avril 1572, publiée ap. Cuervo : *Historiadores .., op, cit.*, t. I, p. 570-571 [cf. *B. N. M.*, mss. 12763, 1re partie, fos 701-707, 12764, fo 459-462] : « Querer imitar en esto a los Padres de la Compañía es hacer otra Religión, que no es del Carmen. Ellos no tienen hábito señalado, su profesión no es de recogimiento, ni de silencio, ni ayunos, ni coro perpetuo. »

2. *Id* : «... Siga su profesión, y calle que sin que el mundo vea sus mortificaciones, será santo. »

3. Lettre de Bañez à sainte Térèse, *loc. cit.* : « Lo que dicen de S. Francisco que le tenían por loco, y se desnudó y vestió como pobrísimo, yo lo adoro, porque fué ímpetu del Espíritu Santo, y querer imitar esos hechos raros sin aquel ímpetu, es cosa de farsa. S. Francisco no tenía entonces hábito, ni orden, ni profesión... »

4. Lettre citée, *loc. cit.* : « Si busca mortificación, ésta lo es de veras, creer que es engaño. »

5. Id., *ibid.* : «... que treinta años y más calló el Señor, y dos predicó. »

les biographes, à Duruelo même, ensuite à Pastrana, dès le mois d'octobre 1570 — puis, fondateur et recteur du Collège carmélitain d'Alcalá de Henares, en avril 1571. Nous ne savons rien sur ces divers centres d'action. Mais nous pouvons pressentir que Jean de la Croix n'est pas passé de Pastrana à Alcalá, c'est-à-dire d'une direction toute monastique à une mission où l'organisation universitaire s'ajoute à la vie contemplative, sans qu'il y eût eu en cela des raisons profondes. Rien, malheureusement, ne semble justifier l'assertion d'Eberhard Gothein sur la venue en foule des étudiants d'Alcalá à Pastrana même, et sur l'importance de ce fait dans les origines du Collège d'Alcalá[1].

Peut-être, si nous savions exactement la genèse du collège carmélitain d'Alcalá, arriverions-nous à mieux discerner en quel sens sainte Térèse ne trouvait pas chez Jean de la Croix le collaborateur voué tout entier et sans réserve à l'œuvre qu'elle édifiait elle-même strictement. Un être de ce type lui fut bientôt donné et il est intéressant de vérifier à cette occasion, en une sorte de contre-épreuve, ce que la confrontation de la pensée de saint Jean de la Croix et de celle de sainte Térèse nous avait fait pressentir. Il s'agit de Jerónimo Gracián[2], que sainte Térèse rencontre en avril 1575 et qu'elle s'attarde à décrire. Elle nous le montre, arrivant à Pastrana en 1572, et ne songeant guère d'abord à s'y fixer : théologien, docteur de l'Université d'Alcalá, il est alors sur le point d'entrer dans la Compagnie de Jésus[3]. Mais voici qu'il choisit le Carmel. Bientôt, il sera l'organisateur que Térèse cherchait en vain et qui travaillera si bien à la rénovation de la règle primitive. Elle découvrira en lui l'ordonnateur. Elle lui confiera ses pensées. Il lui dira de même ce qu'il n'a « jamais dit à

1. Cf. Eberhard Gothein, *op. cit.*, p. 69 : « Bei Juan de la Cruz herrschte schon beinahe ein Hass gegen alles begriffliche Denken. Zu seinem Carmeliter Kloster in Pastrana, dem alten Heerlager der Alumbrados, kamen die Studenten von Alcala in Schaaren, sodas er in der Universitätsstadt selber ein Collegium zu ihrer besseren Ausbildung in der Contemplation einrichtete... » Gothein n'indique pas sur quel document il se fonde ici. Si une preuve d'un tel fait pouvait être donnée, la chose serait d'un extrême intérêt.

2. Le livre objectif sur Gracián, qui nous manque encore, éclairerait l'histoire du Carmel réformé et nous initierait, d'autre part, à des problèmes de portée plus générale. A partir de 1604, en effet, et après avoir subi les plus dures persécutions, Gracián se trouve en Belgique et, d'accord avec Anne de Jésus, travaille à la diffusion des idées térésiennes : cf. *Peregrinación de Anastasio*... Burgos, 1905, *Dilucidario del verdadero spiritu*, Madrid, 1604, *Obras del P. Maestro Fr. Geronimo Gracián de la Madre de Dios*... Madrid, 1616. Il faut ajouter aux sources imprimées des textes inédits non encore classés.

3. Cf. *Fundaciones*, cap. XXIII.

un confesseur, ni du reste à qui que ce fût. »[1] Et sainte Térèse avoue que l'on pourra « trouver étrange qu'il lui ait communiqué tant de particularités concernant son âme »[2]. En fait, ils se comprennent vraiment. Gracián, écrivant ses souvenirs, nous livrera un identique témoignage[3]. Il était venu « en un temps » où Térèse eût « plusieurs fois regretté que cette Réforme eût commencé, si elle n'eût eu si grande confiance en la miséricorde de Dieu »[4]. Gracián composera les Constitutions des Carmes[5], visitera les couvents, fixera partout la règle. Du moins sainte Térèse lui donne-t-elle ce rôle décisif. Peut-être fut-il surtout un disciple exact. Beaucoup plus tard, lorsque Jerónimo Gracián surveillera l'impression du livre des *Fundaciones*, il sera un peu confus de voir paraître, durant sa vie, les pages de sainte Térèse, « à cause de je ne sais quelles naïvetés »[6] qu'il y lira sur la portée de son action.

Néanmoins, voilà qui nous instruit sur sainte Térèse et ses préférences. Elle cherche celui qui consent à mêler un rêve intérieur à une œuvre tangible. Ainsi lui apparaît Gracián[7]. Elle le domine,

1. *Fundaciones*, cap. XXIII, éd. cité., f° 77 r° : «... q̄ se yo q̄ con confesor nj con njnguna persona se a declarado tanto... »

2. Id., *ibid.* : « Pareçera cosa ỹpertinente averme comunjcado el tantas particularidades de su alma... »

3. Cf. *Peregrinación de Anastasio, op. cit., Diálogo trece*, éd. citée, p. 226 : «... y todo el tiempo que nos vimos en aquel Convento... que fué más de un mes por la primavera del año 1575 ella me comunicó su espíritu sin encubrirme nada, y yo á ella de la misme suerte declaré todo mi interior, y allí nos concertamos de ser siempre conformes en todos los negocios, y ella demás del voto de religión hizo particular voto de obedecerme toda la vida por una particular revelación quê tuvo. »

4. Cf. *Fundaciones*, cap. XXIII, éd. citée, f° 77 v° : « Porq̄ anq̄ no fue el el primero q̄ la comēçço, vino a tienpo q̄ algunas veçes me pesara de q se avia començado si no tuviera tā gran confiança de la mjsericordia de Dios... »

5. Cf. *Fundaciones*, cap. XXIII.

6. Lettre inédite de Gracián, 24 août 1610, citée par les Carmélites du Premier monastère de Paris ap. *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus*..., trad. citée, t. IV, p. 33, note 1.

7. Il faudrait tenir compte aussi d'éléments affectifs qu'elle discerne en elle et que son activité subconsciente intègre en des visions. Cf. Relation du mois d'avril 1575, où elle voit Jésus-Christ, et le maître Gracián à la droite du Sauveur (cf. *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus*..., trad. citée, t. II, p. 252). Elle démêle d'ailleurs fort bien l'exacte valeur de Gracián, et la vision dont il s'agit la délivre, après un travail conscient et subconscient tout ensemble, et grâce à un ordre qu'elle reçoit, du scrupule qu'elle éprouve : « ... y habiéndome yo confesado con él algunas veces, aunque no teniéndole en el lugar que a otros confesores había tenido. » Même Relation. Cf. *Obras de Santa Teresa de Jesús*..., éd. citée, t. II, p. 68. — Voir aussi Relation du 9 août 1575.

sans qu'il oppose une personnalité puissante. De même encore, lorsqu'elle parle de ceux des Carmes Déchaussés auxquels aurait pu être conférée une autorité extérieure, elle désigne le P. Antonio de Jesús, qui « a commencé » la Réforme [1].

On ne trouvera pas, chez Jean de la Croix, se confondant en un inquiétant mélange, une intelligence spéculative et une activité qui utilise en quelque sorte ce que l'âme profonde a conquis. Non que l'on puisse supposer qu'il ait détesté les missions que le Carmel réformé lui confia. Mais il se refusait à toute fonction qui eût ressemblé à une charge du siècle. En ces premières années de la Réforme où lui sont sans doute données les tâches qu'il a lui-même choisies, *il est le Maître qui transmet une doctrine*. Tel il nous apparaît à Duruelo, à Mancera, à Pastrana, à Alcalá. Et nous découvrons bien ainsi l'un de ses traits permanents. Sans doute aime-t-il et comprend-il l'enseignement en sa grandeur, en son silence, en son intime élaboration. Lorsque Jean de la Croix s'adonne aux tâches d'enseignement, il ne contrarie pas son désir profond. Mais, qu'on n'attende pas de lui qu'il dirige, du dehors en quelque sorte, et de manière à attirer tous les regards, la vie monastique de son Ordre ! Et, si sainte Térèse ne le nomme pas lorsqu'elle envisage des entreprises ou des négociations, c'est qu'elle sait que la sphère où il se meut se trouve par de là ces choses. Il va vraiment, ici encore, plus loin que toute appréhension distincte.

En 1572, on lui demande d'aider sainte Térèse à remettre quelque rectitude en un monastère amolli : de 1572 à 1577, il n'aura pas d'autre tâche. Il sera le Confesseur de Religieuses qui peu à peu se tendront vers une vraie spiritualité. Et il est intéressant de considérer ces années en leurs origines, car c'est de la destinée du Carmel réformé qu'il s'agit.

Dans les premiers jours du mois de juillet 1571, Térèse de Jésus, alors en son couvent de Medina del Campo, reçoit du P. Fernández, Visiteur apostolique [3], « l'ordre de sortir de la salle du chapitre » et de se rendre, pour trois années [4], au monastère de

1. Cf. *Fundaciones*, cap. XXIII. éd, citée, f° 77 v° : « ... a los q̄ pudieran governar q era el pe fray Antonio de Jesus el q̄ lo comēço... »

2. Cf. *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus*,.., trad. citée, t. III, p. 275, note 1.

3. Cf. *Id.*, t. II, p. 240, note 1.

4. Cf. *Fundaciones*, cap. XXI.

l'Incarnation d'Avila [1]. Dans le récit des *Fondations*, c'est à peine si elle trahit l'émotion qui l'étreignit [2] ; mais ailleurs, en ses notes spirituelles, elle nous livre le témoignage de sa détresse [3]. En fait, on lui demandait d'abandonner l'œuvre gigantesque à laquelle elle se donnait depuis dix ans. Le couvent de l'Incarnation n'était pas un monastère réformé. Il fallait le redresser, mais y maintenir la règle mitigée. Dès lors, Térèse signe les actes décisifs. Avec une hâte passionnée, elle veut fixer ses conquêtes. Avant les heures douloureuses, elle se réfugie dans le petit monastère de San José d'Avila, le premier qu'elle ait fondé. En ce monastère où la Réforme est née, la Réforme doit être confirmée. Le 13 juillet, elle renonce solennellement à la Règle mitigée et déclare que sa volonté est de garder jusqu'à sa mort la Règle primitive [4]. Le 2 septembre, elle obtient du P. Fernández que des articles supplémentaires soient ajoutés aux Constitutions [5].

Désormais, l'œuvre est sauvé. A des âmes moins fortes la lutte contre des Religieuses hostiles eût imposé quelque angoisse. Mais, si la Réforme est stable, qu'importent de si médiocres obstacles? Pourtant, le combat sera âpre. Le 6 octobre 1571, Térèse pénètre dans le couvent : de toutes parts, on proteste ; et ce sont des injures qu'elle reçoit [6].

En ce couvent de l'Incarnation, pendant plus de vingt années, Térèse de Jésus avait promené son ardeur souffrante. Elle avait perçu, çà et là, une excellence que venait tout à coup contredire la langueur d'une vie semi-mondaine [7]. Sans doute n'eût-elle jamais accepté d'avoir des entretiens pendant la nuit [8]. Mais les

1. C'est-à-dire à son ancien monastère, demeuré étranger à la Réforme.

2. Cf. *Fundaciomes*, cap. XIX, XXI.

3. Cf. Relation du 10 juillet 1571. Cf. aussi B. Morales San Martín : *Un autó grafo inédito de Santa Teresa* ap. *Revista Quincenal*, Barcelona, 1919, p. 241 sq.

4. Le texte de la renonciation de Térèse de Jésus à la Règle mitigée a été rédigé en deux exemplaires qui sont conservés au Carmel de Calahorra et chez les Carmélites Déchaussées de Grenade. Cf. *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus...*, tr. citée, t. IV, p. 273-274.

5. Cf. *Id.*, t. IV, p. 254.

6. Cf. *B. N. M.*, ms. 3508, f° 96 r°, in *Libro de las Recreaciones* de Marie de Saint Joseph. Le passage inédit du *Libro de las Recreaciones* auquel nous nous référons a été traduit par les Carmélites du Premier Monastère de Paris ap. *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus*, trad. citée, t. III, p. 552 sq.

7. « Vie », cap. V.

8. *Id.*, cap. VII.

longues conversations du parloir, où les Religieuses lui disaient qu'elle ne devait voir nul péché [1], et le lent abandon de l'oraison... ! [2] On lui demande maintenant de prendre d'assaut le couvent qui abrita sa jeunesse. Mais, indifférente peut-être aux protestations des Religieuses, distraite de son nouveau rôle de Prieure, abîmée en son remords d'une torpeur d'autrefois qu'elle maudira toujours, elle va d'instinct vers sa stalle d'autrefois... Rêverie vite maîtrisée [3].

Six mois suffiront pour que le monastère se recueille [4]. Térèse avoue pourtant sa tristesse. Elle est très éprouvée par ce pays. Il lui semble que ce n'est plus sa terre natale [5]. Elle souffre de la solitude spirituelle et ne trouve nulle part un soutien [6].

Saint Jean de la Croix arrive à Avila — dans les premiers jours du mois de mai 1572, semble-t-il [7] — et, malgré de fréquents

1. « Vie », cap. VII.

2. Id., *ibid.*

3. Cf. *B. N. M.*, ms. 3508, f° 96 r°, *Libro de las Recreaciones, op. cit., loc. cit.* : « ... y aconteçio una cosa muy graçiosa que nuestra madre me conto riendose de su poca memoria y fue que auiendo entrado en el monesterio con la fuerça que auemos dicho... y entrando por el oluidosela a lo que iba y fuese a su silla adonde se solia sentar quando era monja de alli sin se acordar que iba por priora y asi disimulando su risa que era mas que pena, se fue a su silla donde puso una ymajen de nuestra señora diçiendoles que aquella era su Priora y no ella... » D'après María Pinel y Monroy (Histoire du Couvent de l'Incarnation d'Avila, ms. conservé dans les Archives de ce monastère, transcription ap. Bibliothèque du Marquis de San Juan de Piedras Albas à Avila), ce serait le lendemain que Térèse aurait placé « dans la stalle priorale la statue de la Vierge de la Clémence » (cf. *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus...*, trad. citée, t. III, p. 549). De toute manière, l'historicité de ce dernier fait est attestée par une allusion de Térèse. Cf. Lettre à María de Mendoza, 7 mars 1572 : « Mi Priora hace estas maravillas. »

4. Cf. Lettre de Térèse à María de Mendoza, 7 mars 1572.

5. Lettre á María de Mendoza, 7 mars 1572 : « A mí me ha probado la tierra de manera que no parece nací en ella. »

6. Même lettre : « ... y déjame sin confesor, y tan á solas, que no hay con quien tratar cosa para algun alivio, síno todo con miramiento. »

7. La date est-elle attestée ? Aucun document sûr ne paraît pouvoir être allégué. La chose est d'importance, la lettre précitée, adressée à la duchesse d'Albe, et authentique, lettre que les éditeurs datent du 7 mars 1572, nous apprenant que Térèse est alors « sans confesseur. » (Voir note précédente). Ce texte est-il antérieur à la venue de Jean de la Croix ? Il serait capital de le savoir, et de discerner si la date de l'arrivée de Jean de la Croix n'a pas été retardée par la tradition hagiographique afin de rendre plus aisée l'interprétation du passage. De toute manière, quand Térèse s'exprimait ainsi, elle savait que Jean de la Croix était désigné pour être le Confesseur ordinaire de l'Incarnation.

voyages[1], sainte Térèse subira, de 1572 à 1577[2], de façon extrême, son action. On peut conjecturer qu'il accentue en elle le goût et le sens du lyrisme. Il est curieux de noter en tout cas que Térèse écrit vraisemblablement en 1574 les Pensées sur le *Cantique des Cantiques*[3]. D'autre part, c'est en 1577 que le *Château Intérieur* est composé; la fin des *Cinquièmes Demeures*, les *Sixièmes* et *Septièmes Demeures* sont écrites durant le séjour de sainte Térèse à San José d'Avila[4] et alors que saint Jean de la Croix est lui-même à Avila. Les *Moradas* de sainte Térèse et le « Cántico » de saint Jean de la Croix nous conduisent, par des voies différentes, vers un état théopathique dont le contenu n'est d'ailleurs pas identique dans les deux cas[5]. Saint Jean de la Croix a-t-il discerné en sainte Térèse ou, plus exactement, a-t-il vérifié peu à peu en lui-même, au cours d'une histoire intérieure comparable, l'expérience de la vie humano-divine? Est-ce au contraire sainte Térèse qui, sous

1. Térèse est officiellement Prieure de l'Incarnation, du 6 octobre 1571 au 6 octobre 1574. Mais elle fait de longs séjours hors d'Avila. En février 1573, elle se rend à Alba de Tormes, sur la demande de la duchesse d'Albe. En juillet, sur l'ordre du P. Fernández, elle s'absente encore de l'Incarnation. Le 25 juillet, elle est à Salamanque. En novembre 1573, alors qu'elle est malade à Salamanque, elle écrit finement que « Dieu doit l'ordonner ainsi pour qu'il ne paraisse pas que tout cela vient de son séjour à l'Incarnation. » (Lettre à Juana de Ahumada : « Dios lo debe ordenar ansí porque no parezca era todo por estar en la Encarnación. » Elle rentre à l'Incarnation quelques jours avant l'expiration de sa charge. Et elle quitte le couvent le 6 octobre même.

2. D'abord, lorsqu'elle est Prieure de l'Incarnation puis, de la fin de juillet au début de décembre 1577, lorsqu'elle est de nouveau à San José d'Avila.

3. Cf. *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus*, trad. citée, t. V, p. 369, et t. VI, p. 8, note 3.

4. La première partie des *Moradas* est écrite à Tolède (cf. *Prólogo*, éd. Navarro Tomás, éd. citée, p, 3). On peut dater la rédaction de la dernière partie de l'ouvrage, grâce à ce passage du chapitre IV des *Moradas Quintas*: « ... porque han pasado casi cinco meses, desde que lo comencé hasta ahora... » [Ed. citée, p. 136]. L'ouvrage a été commencé le 2 juin 1577, achevé le 29 novembre de la même année. Les premières lignes du chapitre IV des *Cinquièmes Demeures* sont donc écrites vers le milieu d'octobre 1577. Et sainte Térèse était à cette époque à San José d'Avila. Cf. *Conclusión*, éd. citée, p. 317.

Zöckler (*Askese und Mönchtum*, 2e éd., t. II, Frankfurt, am. M., 1897, p. 589, note 2), remarque l'influence possible de l'image ruysbrœckienne des « Sept Clôtures ». Si une telle influence pouvait être établie, elle confirmerait l'hypothèse d'une action, à cet égard, de Jean de la Croix, l'œuvre de Ruysbrœck n'ayant pu être lue, par sainte Térèse, dans une traduction latine. Mais d'autres influences se démêlent, celles de Francisco de Osuna et de Bernardino de Laredo. Cf. les rapprochements de textes que nous apporte G. Etchegoyen, *op. cit.*, p. 333-335.

5. Cf. *infra*, livre IV, chap. IV.

l'action de saint Jean de la Croix, a atteint à une contemplation qu'elle ignorait auparavant? De toute manière, le mariage spirituel proprement dit est allégué pour la première fois par sainte Térèse dans une Relation du mois de novembre 1572, c'est-à-dire six mois après l'arrivée de saint Jean de la Croix à Avila [1]; et, si l'on peut certes supposer qu'il s'agit ici, chez sainte Térèse, d'un développement tout interne [2], on peut se demander également si l'influence de saint Jean de la Croix n'a pas été déterminante. Mais on doit admettre inversement qu'à cette époque l'influence de sainte Térèse sur saint Jean de la Croix a été décisive. De 1572 à 1577, Jean de la Croix n'a encore rien écrit de l'œuvre que nous connaissons. Qu'il ait alors composé des ouvrages maintenant perdus ou qu'au contraire il n'ait pas à ce moment formulé sa pensée, de toute façon l'œuvre qui nous est transmis sera construit après la période d'Avila et après que Jean de la Croix a été témoin de l'expérience du « Château Intérieur ». Un document d'ordre psychologique, qui nous révélerait le secret de ces années 1572-1577, nous montrerait sans doute, en une lumière neuve, et le développement spirituel de sainte Térèse, et le développement spirituel de saint Jean de la Croix.

Durant ces cinq années, Jean de la Croix méditait, écrivait peut-être [3]. Les livres que Térèse elle-même a goûtés [4], les *Conférences* de Cassien [5], les *Moralia* de Grégoire le Grand [6], Ludolphe le

1. Cf. Relation : mi-novembre 1572. Noter que c'est dans cette même Relation que Térèse fait mention de la mortification à laquelle il a été fait allusion plus haut. Cf. *supra*, p. 162. De plus, les deux faits sont liés l'un à l'autre, et c'est la souffrance que ressent sainte Térèse qui est à l'origine de la « faveur » qu'elle décrit. Cf. *Obras de santa Teresa de Jesús*..., édit. citée, t. II, p. 63-64, et *Œuvres complètes*..., tr. citée, t. II, p. 246-247.

2. M. Delacroix insiste avec raison (*Etudes d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme*..., *op. cit.*, p 76-78, p. 76, note 1, p 77, note 1), sur le développement tout interne des états térésiens, et la question serait tranchée s'il ne fallait songer à l'énigme de l'action de saint Jean de la Croix pour tout ce qui concerne l'élaboration subconsciente des états mystiques suprêmes. Noter aussi que le mariage spirituel se trouve abordé, dans le *Château*, en la partie qui est rédigée à San José d'Avila.

3. L'essai qui sert de thème au « vejamen » est un écrit de circonstance et ne suffit pas à autoriser une conclusion, en elle-même pourtant fort vraisemblable.

4. Cf. Morel-Fatio : *Les Lectures de sainte Térèse*, art. cité, G. Etchegoyen, *op. cit,*.

5. Cf. le fragment conservé au monastère des Carmélites Déchaussées de Medina del Campo et traduit au t. II de la trad. des Carmélites, trad. citée, p. 327.

6. « Vie », cap. v, et trad. citée, t. I, p. 84, note 2, p. 441-443. Le monastère de San José d'Avila conserve un exemplaire de la traduction espagnole

Chartreux[1], le *Troisième Abécédaire* de Francisco de Osuna[2], *El Arte para servir á Dios* d'Alonso de Madrid[3], *la Subida del Monte Sión* de Bernardino de Laredo[4], Luis de Granada[5], s'il ne

de 1527. Cf. G. Etchegoyen, *op. cit.*, p. 13-14, lequel ne pense pas que les annotations, inscrites en cet exemplaire, et que l'on considérait (cf. *Œuvres...*, tr. citée, t. I, p. 451), comme ayant été faites par sainte Térèse, puissent lui être attribuées,

1, Cf. « Vie », cap. xxxviii, Morel-Fatio, art. cité, p. 37, Etchegoyen, *op. cit.*, p. 14.

2. Pour le problème de l'influence de Francisco de Osuna sur sainte Térèse, cf. Etchegoyen, *op. cit.* Cf. « Vie », cap. iv.

3. Cf. Etchegoyen, *op. cit.*, p. 15. Cf. « Vie », cap. xii.

4. Cf. « Vie », cap. xxiii, et *Subida del Mōte Sion ; por la via contemplativa. Cōtiene el conocimiēto n̄ro ; y el seguimiēto de Xr̄o ; y el reverenciar a dios en la contemplacion quieta.*

Copilado en vn convento de frayles menores.., [Sevilla, 1535]. L'auteur est un frère lai du nom de Bernardino de Laredo. L'œuvre est demeurée ano, nyme jusqu'à l'éd. de 1617 [cf. Morel-Fatio, *Les Lectures de sainte Thérèse* art. cité, p. 48, et Etchegoyen, *op. cit.*, p. 17]. Le problème de l'influence de la *Subida del Monte Sión* sur sainte Térèse est étudié par G. Etchegoyen, *op. cit.*

Il est vraisemblable que le titre de *Subida del Monte Sión* a directement suscité en Jean de la Croix le titre de *Subida del Monte Carmelo*. Mais cela même n'est pas assuré. Les ressemblances entre les deux œuvres sont-elles plus intimes ? Certaines formules de la *Subida del Monte Sión* nous introduisent déjà en ce paysage vaste et désolé que Jean de la Croix nous décrira [cf. *Subida del Monte Sión*, éd. citée, f° cliii : « De manera que la mayor perfecion de los que en su dios contemplan esta encerrar bien las puertas de todos cinco sentidos : y en quitar del coraçon toda cosa que no es dios ; assi como si no ouiesse alguna otra cosa criada sino solamente mi anima : ni otra cosa en que se pueda ocupar sino en contemplar a Dios : ella desnuda de toda cosa criada ; y dios desnudo de quantas cosas crio »]. Un sens très fort de l'oraison nous fait songer à Jean de la Croix. Mais nous retrouvons ici une doctrine intérieure qui vient d'Augustin, des Victorins, de Gerson, et que Jean de la Croix pouvait tout aussi bien discerner chez Osuna ou chez Alonso de Orozco [cf. *Recopilacion de todas los obras q̄ ha escripto el muy reuerēdo padre fray Alōso de Orozco...* [1555] Valladolid], ou encore dans la tradition mystique universelle. En revanche, le plan de l'ouvrage de Bernardino de Laredo ne pouvait que déplaire à Jean de la Croix. Et l'idée d'imaginer une correspondance entre les phases du développement spirituel et une succession de semaines ou même de jours impliquait un morcellement et une limitation de l'effort religieux qu'il a certainement détestés. D'autre part, une méthode de méditation affective, dont les origines lointaines remontent aux *Méditations* du pseudo-Bonaventure, mais qui s'affadissait chaque jour davantage, est aussi contraire à la méthode de Jean de la Croix qu'elle l'est à celle de Loyola. Ne pourrait-on dire d'ailleurs que les *Exercices spirituels* de Loyola, par la composition de lieu et l'application des sens, constituent une puissante réaction contre l'affectivité pure ? Ils essayent d'introduire, dans la vie religieuse, l'activité représentative. Ignace de Loyola n'est pleinement intelligible que si on l'étudie en fonction de cet alanguissement qui amenait le Chrétien à n'extraire de la méditation de la vie du Christ que des états d'émotion. Et Jean de la Croix, tout aussi fortement qu'Ignace de Loyola, est l'adversaire des mollesses sans contour.

5. Cf. Déposition de la Mère María de San Francisco, dép. citée ap. Morel-Fatio, *Les Lectures de sainte Thérèse*, art. cité, p. 23, et lettre de Térèse à

les a pas lus avant cette date, nous pouvons être assurés qu'il ne les ignore pas après la période d'Avila. Lectures et pensées transparaissaient-elles en quelques feuillets... ? Peut-être. Mais, dans la nuit du 3 au 4 décembre 1577, quelques hommes pénètrent dans la maison que sainte Térèse avait destinée aux Confesseurs des Religieuses de l'Incarnation [1]. Ils « enfoncent [2] » les portes des cellules, s'emparent de tous les papiers qu'ils découvrent [3], saisissent le Frère Juan de la Cruz et son compagnon le Frère Germano de Santo Matía. Ils les emmènent « prisonniers » ainsi qu'ils eussent traité des « malfaiteurs » [4]. Dès le 4 décembre, Térèse écrit à Philippe II. Elle n'a pas à chercher les coupables : les Carmes mitigés, ceux qui voient dans la Réforme une œuvre démoniaque veulent, depuis longtemps, s'emparer de Frère Juan de la Cruz [5].

Sainte Térèse n'avait pas attendu la nuit tragique pour se défendre. Dès le 19 juillet 1575, elle avait demandé à Philippe II que l'on constituât une province séparée pour les Carmes Déchaussés et que l'on confiât cette organisation naissante à un « Carme Déchaussé appelé Gracián » [6]. En février 1576, elle

Granada. s. d. (1573) citée *ibid.* ; cf. le passage où Granada lui-même célèbre sainte Térèse, in Cuervo : *Obras de Fray Luis de Granada, Edición critica...*, t. XIV, Madrid, 1906, p. 270.

Jean de la Croix a certainement connu, dès la période salmantine, le *Libro de la Oración*, dans l'édition amendée qu'en donna Luis de Granada en 1564. Il arrivait bien tard à Salamanque pour pouvoir lire le livre primitif, paru vraisemblablement dès 1551 ou 1552, et dont les éditions s'étaient ensuite multipliées mais qui, après l'insertion dans l'Index de 1559 (Cf. *supra*, p. 138), n'était pas facilement accessible. La *Guia de pecadores* paraît à Salamanque en 1567, alors que Jean de la Croix est étudiant. Celui-ci connaît d'autre part sûrement par sainte Térèse le Traité que Pedro de Alcántara — la question semble tranchée aujourd'hui — a composé en fonction du livre de Luis de Granada Cf., sur ce dernier problème : R. P. Cuervo :*Fr. Luis de Granada verdadero y único autor del Libro de la Oración* ap. *Revista de Archivos*, Madrid, 1918, I, p. 293 sq., 1919, p. 1 et suiv., 355 sq. R. P. Michel-Ange : *Le véritable et unique auteur du Tratado de la Oración*, même Revue, 1916, t. II, p. 140-230, 1917, t. I, p. 144-199, 320-368 ; le même, sous le nom de R. P. Miguel-Angel, articles publiés ap. *Estudios franciscanos*. Barcelona, 1919. p. 241-259, 1920, p. 249-269, 1921, p. 86-110 ; Dudon : *Dans son Traité de l'Oraison S. Pierre d'Alcantara a-t-il démarqué Louis de Grenade* ? [*Revue d'Ascétique et de Mystique*, octobre 1921, p. 384-401, Toulouse et Paris].

1. Cf. Lettre de Térèse à Philippe II, 4 décembre 1577.

2. Même lettre ; « ... y descerrajeron las celdas... »

3. Même lettre : « y tomáronles en lo que tenían los papeles. »

4. Lettre de Térèse à Marie de Saint Joseph, 10 décembre 1577 : « ... y han los llevado presos, como a malhechores... »

5. Cf. Lettre à Philippe II, 4 décembre 1577 et ms. 12738, f° 1215 v°.

6. Lettre à Philippe II, 19 juillet 1575 : « Harto nos haría el caso si en estos principios se engargase de un padre Descalzo, que llaman Gracián. »

suppliait le Général des Carmes de ne point juger le P. Gracián, le P. Mariano et les Carmes Déchaussés d'après quelque infidèle portrait [1]. N'avait-on pas dit que Térèse de Jésus elle-même était venue fonder le Carmel de Séville comme une apostate et qu'elle était excommuniée ? [2] Naguère, elle avait appris que les Inquisiteurs « avaient réclamé le livre de sa *Vie* et qu'ils recherchaient avec soin toutes les transcriptions qui en avaient été faites » [3]. D'autre part, ordre lui avait été donné de ne faire désormais aucune fondation. Elle devait choisir un monastère et s'y fixer [4]. Bientôt survenait l'événement décisif. Deux mois avant l'emprisonnement de Jean de la Croix, une nouvelle Prieure était élue à l'Incarnation. Le Provincial des « Mitigés » présidait l'élection. Il excommuniait par avance les Religieuses qui voteraient pour Térèse de Jésus [5]. Il y en eut cinquante-cinq qui résistèrent à toutes les menaces [6]. Le Provincial « les excommuniait et les maudissait », il « froissait les bulletins..., et les brûlait » [7]. Dès lors, elles ne purent entendre la messe ni aller au chœur [8]. Toute influence des Confesseurs, c'est-à-dire de Jean de la Croix, fut interdite [9]. Le lendemain de l'élection, le Provincial appelait les Religieuses rebelles et les sommait de renouveler les votes. Elles « répondirent qu'elles n'avaient pas à refaire l'élection, qu'elles l'avaient déjà faite » [10]. Finalement, on nommait la Religieuse qui avait obtenu un moindre nombre de voix [11]. La situation de Jean

1. Lettre au P. Rossi, février 1576.

2. Même lettre : « ... aunque el padre fray Angel ha dicho vine apóstata y que estaba descomulgada. »

3. Déposition juridique d'Anne de Jésus, fragment cité ap. trad. des Carmélites, trad. citée, t. I, p. 22. Térèse aurait été avisée de la nouvelle en avril 1575. Cf. trad. citée, t. IV, p. 256.

4. Lettre à la Mère María Baptista, 30 décembre 1575 : « ... porque me notificaron el mandamiento del reverendísimo que es que escoja una casa, adonde esté siempre, y no fundé más, que por el concilio no puedo salir. »

5. Lettre à la Mère Marie de Saint Joseph, fin octobre 1577 : « Por órden del Tostado, vino aquí el Provincial de los Calzados, á hacer la elección, há hoy quince días, y traya grandes censuras y descomuniones para las que me diesen a mí voto... »

6. Lettre précitée.

7. *Id.* : « Y cada voto que daban al provincial las descomulgaba y maldecía, y con el puño machucaba los votos y les daba golpes, y los quemaba. »

8. Même lettre.

9. Même letlre.

10. Même lettre : « ... y ellas respondieron que no tenian para que hacer mas elecion, que ya la habían hecho... »

11. Même lettre.

de la Croix devenait paradoxale. Confesseur de Religieuses intrépides, sans doute les soutenait-il en leur opposition [1]. On avait emprisonné, quelques mois auparavant, Antonio de Jesús [2]. Il fallait ensuite écraser celui que l'on ne parvenait pas à rendre infidèle à la Réforme [3].

Il est maintenant enseveli en un cachot inconnu. Térèse ose écrire à Philippe II qu'elle préférerait voir Jean de la Croix et son compagnon « entre les mains des Maures ; ils y trouveraient peut-être plus de pitié » [4]. Elle ne sait rien du lieu de captivité. Le 22 mai 1578, elle écrit à Gracián : « Je suis effrayée de ce charme qui enveloppe Frère Juan de la Cruz » [5]. Charme que Philippe II ne dissipait guère. Il avait commandé que l'on pardonnât aux Religieuses rebelles [6]. Mais, contre Jean de la Croix, trop de haines sans doute demeuraient. Le 11 mars 1578, Térèse signale la libération du Frère Germano de Santo Matía [7]. Que redouterait-on de cet obscur disciple ? Mais Jean de la Croix est toujours en sa prison mystérieuse. Le 9 mars, Térèse le croit parti pour Rome. Nouvelle bientôt reconnue fausse. Térèse ne perd pas courage : il faut obtenir du Pape l'autorisation de former une province séparée, et gagner, par surcroît, l'appui du Roi [8]. Mais les Carmes de l'Observance ne redoutent guère ce Roi « qu'ils voient se taire sur tout ce qu'ils font » [9]. N'est-ce point la ruine, si l'on n'agit avec audace ? « Le temps se passe sans que nous envoyions personne à Rome ; et nous sommes tous perdus avec ces espérances qui durent mille ans » [10].

1. Cf. Collet. *La vie de S. Jean de la Croix*, Turin, 1769, p. 123.

2. Lettre de Térèse à Philippe II, 4 décembre 1577.

3. Cf. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 1215 v°.

4. Lettre à Philippe II, 4 décembre 1577 : « ... y tuviera por mejor que estuvieran entre moros, porque quizá tuvieran más piedad. »

5. Lettre à Gracián, 22 mai 1578 : « Espantada estoy de este encantamiento de fray Juan de la Cruz... »

6. Cf. Lettre à Marie de Saint Joseph, 10 décembre 1577. Noter que Térèse avait dit à Philippe II, lettre du 4 décembre 1577 : « Por amor de nuestro señor suplico á vuestra majestad mande que con brevedad le rescaten... »

7. Lettre à Gracián, 11 mars 1578 : « ... Bien está fuera. De Fray Juan tengo harta pena... »

8. Lettre à Gracián, 15 avril 1578.

9. Lettre à Gracián, 17 avril 1578 : « Del Rey no se les da nada, como ven que calla con todo lo que hacen. »

10. Au même, 22 mai 1578 : « Mas vásenos el tiempo sin enviar á Roma, y estámonos todos perdidos con esperanzas, que duran mil años. »

Le 14 août, le 24 août même, Térèse est encore dans la même incertitude[1]. Elle lutte contre l'indifférence de tous. Qui a discerné la grandeur de Jean de la Croix ? « *Je ne sais quel sort fait qu'il n'y ait jamais personne qui se souvienne de ce saint* »[2]. Lignes précieuses, les plus remarquables peut-être que Térèse de Jésus ait consacrées à Jean de la Croix, et qui montrent à quel point il passait incompris des médiocres.

Enfin, Térèse apprend l'heureuse nouvelle : Jean de la Croix s'est évadé. Il n'était pas en quelque prison d'Andalousie, mais en terre de Castille, au Couvent des Carmes mitigés de Tolède. Dans la nuit du 16 août 1578, il s'est enfui.

Alors fut pressentie l'atroce souffrance. Térèse de Jésus, en un fragment d'une lettre mutilée, nous livre une notation précise : « Pendant ces neuf mois, il fut dans une étroite prison qui le contenait à peine, si petit qu'il fût lui-même, et, pendant tout ce temps, il n'a pas changé de tunique, bien qu'il eût été à la mort. Trois jours avant qu'il ne partît, le Supérieur lui donna une de ses chemises et quelques disciplines très rudes. Et il est demeuré tout ce temps sans que nul ne le vît. Je lui porte la plus grande envie »[3].

Ames accordées et qui se rencontrent sur les cimes. Cette fois s'évanouissent les réserves que nous imposaient l'analyse des textes et la méditation des doctrines. Jean de la Croix et Térèse de Jésus, dans l'héroïque tension de leurs volontés, sont des êtres que rien ne sépare plus. Que penser, en revanche, d'un Gracián qui, excommunié naguère par le Nonce Sega, réfugié maintenant à Madrid, cherche, en ses troubles de conscience, s'il ne se doit pas remettre entre les mains du persécuteur de la Réforme ? « Vous n'êtes pas tenu à la messe, je l'ai demandé, et d'ailleurs vous le savez vous-même... Si, malgré une vie si douce, vous divaguez de la sorte, qu'auriez-vous fait si vous aviez dû mener la vie de Frère Juan ? »[4] Térèse de Jésus est bien encore celle qui, quel-

1. Cf. Lettres à Gracián, 14 et 24 août 1578.

2. Lettre à Gracián, 24 août 1578 : « No sé qué ventura es que nunca hay quien se acuerde de este Santo. » Non souligné dans le texte.

3. Lettre à Gracián, août 1578 : « ... Todos nueve meses estuvo en una carcelilla, que no cabía bien, con cuan chico es, y en todos ellos no se mudó la túnica, con haber estado a la muerte. Tres días ante que saliese, le dió el superior una camisa suya y unas disciplinas muy recias y sin verle nadie. Tengo una envidia grandísima »

4. Lettre à Gracián, fin du mois d'août 1578 : « A la misa no está obligado:

ques mois auparavant, se sentait « vieille » et « fatiguée », mais toujours jeune de désirs [1].

Les Manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Madrid permettent d'entrevoir ce que furent ces mois de torture. Le drame de l'irruption dans la maison d'Avila d'abord : Carmes chaussés et autres gens venus pour les aider [2], Jean de la Croix détruisant en hâte les papiers, « mangeant » même les plus précieux documents [3] ; le voyage ensuite d'Avila à Tolède, les soins pris pour que l'entrée dans la ville ne se fît pas par les parties habitées mais par des rues d'un usage plus rare [4] et la précaution, par surcroît, de bander les yeux du prisonnier [5]. La prison, étroite et obscure, sans autre lumière que celle d'une lucarne au toit, dit un Carme déchaussé qui a vu le cachot [6] ; sans lumière d'aucune sorte, affirme un témoin qui a vu le cachot également [7]. Et ce dernier témoin ajoute que ces dures conditions n'étaient atténuées que par une chandelle, donnée parfois à Jean de la Croix pour qu'il pût lire le livre des Heures [8]. On le faisait descendre au Réfectoire ; là, il prenait le pain et l'eau à terre [9] ; là, les Religieux

yo lo he preguntado, y él se lo sabe... Si con tan buena vida tiene ese cerro, ¿qué hubiera hecho con la que ha tenido fray Juan ? »

1. Lettre à Gracián, 14 mai 1578 : « Y encomiéndeme a Dios siempre mucho, que estoy ya muy vieja y cansada, anque no los deseos. »

2. *B. N. M.*, ms. 13460, livre I, cap. 31 : « ...- llegaron con alteracion algunos religiosos calzados, con otra gente bien puesta... »

3. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 1215 v° : « ... y ... ronpia muchos papeles y se comia otros por ser cosas secretas lo q̄ en ellos auia... » Le témoin admet que Jean de la Croix a ouvert lui-même la porte aux agresseurs. Mais le récit de sainte Térèse, que nous avons déja cité, avec l'expression si nette : « Y descerrajeron las celdas « (cf. *supra*, p. 183) suffirait à prouver qu'il s'agit ici d'une déformation académiqne.

4. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 997 v° : « sin entrar con el en el poblado » ; f° 1215 v° : « ... y le llevaron por muchas calles estraordinarias pa q̄ perdiese el tino. »

5. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 1215 v°.

6. *B. N. M.*, ms. 13460, livre I, cap. 33. Cp. ms. 12738, f° 997 v°.

7. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 229, Dép. d'Inocencio de San Andrés, Baeza, 16 janvier 1618 : « La dha carcel no tenia luz ninguna... »

8. Id., *ibid.* : « ni el tenia » [la lumière] « sino quando alguna vez le dauan algun candil para reçar sus horas... » Cp. ms 12738. f° 997 v°, Dép. de la Mère Ana de San Alberto, 4 novembre 1614 : « Metieronle en una carçel peq̄ña y escura q̄ no tenia sino vna sætera junto al techo de suer q̄ para reçar lo q̄ no tenia de memoria se subia sobre una piedra... » ; ms. 13460, livre I, cap. 33 : « .,. quedaua tan poca luz que para rezar en su breviario o leer en un libro, se subia sobre un banquilio para poder alcanzar a ver. »

9. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 229 : « *Su comida era pan y agua en el suelo.* »

lui donnaient, à la ronde, la discipline [1]; là, venaient vers lui le reproche d'avoir changé l'habit de sa vocation, et les insultes [2]. « Lime sourde », lui disait-on, en voyant qu'il ne répondait rien [3]. Et en toutes choses, on le traitait en délinquant [4]. Inocencio de San Andrés, témoin sûr, déclare que Jean de la Croix a dit devant lui qu'il lui avait semblé, bien souvent et à de nombreux indices, voir venir la mort avec la nourriture elle-même [5]. A toutes les souffrances s'ajoutaient les tentatives de séduction : Que ne redevenait-il Carme chaussé ? On lui donnerait le priorat d'un couvent. Mais Jean de la Croix répondait qu'il ne reviendrait pas en arrière « quand il lui en coûterait la vie » [6]. Pourquoi, lui disait-on, cette folie du Carmel réformé et d'une vie nouvelle ? « Et qui ? Un petit frère comme lui ? » Et ces paroles si dures, raconte le P. Alonso de la Madre de Dios, jointes à tout ce qui se passait, et au silence que gardait Jean de la Croix, faisaient verser des larmes de compassion aux jeunes novices, lesquels disaient entre eux : « Celui-ci est un homme saint » [7].

Dép. citée du P. Inocencio de San Andrés ; souligné dans le ms. Cp. ms. 12738, f° 997 v°.

1. *B. N. M.*, ms. 13460. livre I, cap. 33 : « ... y acauada la comida... todos en rueda le daban una diciplina... de lo qual daban pratico testimonio muchos años despues las espaldas del santo paciente, en las quales duraban las señales de las heridas... años adelante. Tratando el beato pᵉ deste exercicio por gracia solia decir con alegria le avian azotado mas veces que a san Pablo... » Cp. mss. 12738, f° 559, dép. du P. Juan Evangelista, non datée : « *Yo doy fe que tenia las espaldas tan malas que un dia no podia sufrir estameña y me pareçe que oy deçir que era de esto.* » Souligné dans le ms.

2. *B. N. M.*, ms. 13460, *loc. cit.* : « a esta diciplina lo ordinario antecedia una reprehension que alli en publico le daba el prelado, o presidente... » ; mss. 12738, f° 997 v°, dép. citée de la Mère Ana de San Alberto : « ... reprehendiendole el aber mudado el abito... »

3. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 997 v°, dép. précitée : « *llamabanle lima sorda porq̄ no respondia palabra...* » Soul. dans le ms.

4. *B. N. M.*, ms. 13460, livre I, cap. 33 : « ... porq̄ en todo le tratavan como a delinquente... » Cp. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 919 : « la cama y comida era como de delinquente qual no morir pareçia milagro... »

5. *B. N. M.*, ms 12738, f° 229, *loc. cit.* : « su comida era poca y de tal suerte adereçada q le oio decir *este t° q muchas veçes entendia q en ella venia la muerte por muchos yndicios q para ello tenia...* » Souligné dans le ms.

6. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 229, *loc. cit.* : « ... y en aquella ocasion de estar en el Refectorio le offrecieron muchas veçes q̄ se calçase y q̄ le harian Prior de un combento a lo que Respondio q̄ no volveria atras de lo començado aunq le costase la vida... »

7. *B. N. M.*, ms. 13460, livre I, cap. 33, *loc. cit.* : « que por aver dado en estos disparates, de descalzarse, y vestirse de sayal, e inventado otra nueva vida de la q se usaua en la ordē, la trahia revuelta y alvorotada, añadiendo por desden, mas quien ? sino un frailecillo como el, y otras palabras a este modo, y eran tales algunas veces, que juntadas a lo que pasaba, los religio-

En cette prison nous pourrions supposer, mais les documents nous attestent — qu'il y eut, pour Jean de la Croix, une expérience morale. Écoutons ces mots que nous rapporte une Carmélite, la Mère Ana de San Alberto : « Il me dit : *ma fille Anne, une seule grâce parmi celles que Dieu me fit là-bas ne se peut payer par de nombreuses années de prison* »[1]. La phrase est soulignée dans le manuscrit autographe. Nous la pouvons juger authentique. Une autre Carmélite, qui fut l'une des plus remarquables parmi les filles spirituelles de Jean de la Croix, Marie de Jésus[2], nous livre des propos d'un caractère plus âpre ; « Je lui demandai », dit-elle, « s'il recevait des consolations de Dieu ; il me dit que ce fut chose rare ; et je crois qu'il me dit n'en avoir éprouvé jamais ; que tout souffrait, âme et corps »[3]

De telles données dépassent l'histoire extérieure d'un esprit. Nous pénétrons, cette fois, jusqu'à l'essence. Grâces douloureuses, dont le prix ne peut être épuisé par les plus longues souffrances puis, mieux encore, absence de toute faveur, peine totale et, en définitive, nuit. Nous voyons sourdre ici, en sa signification morale, de même qu'en sa figure plastique, le symbole qui dominera toute une pensée[4]. Descendons, avec Jean de la Croix, en des cryptes d'intime torture. Voici non seulement qu'une nuit spirituelle s'élabore, mais qu'un lyrisme surgit. Un témoin[5] nous permet de préciser quels furent les poèmes composés dans la prison de Tolède : les trente premières strophes du « Cántico », la poésie

Que bien sé yo la fuente que mana y corre
Aunque es de noche

le Romance sur le thème : « In princípio erat verbum »[6]. Un

sos mozos visto su silencio del santo, en medio de su presencia i serenidad, vertian lagrimas de compasion, i hablando entre si decian; este es hombre santo. »

1. *B. N M.*, ms. 12738, f° 1003, déposition citée : « *dijome : hija anna una sola md de las q̄ dios alli me hiço no se puede pagar con muchos años de carçelilla.* »

2. Il s'agit de la Mère María de Jesús, née María de Sandoval. Cf. *Œuvres complètes de sainte Térèse...*, tr. citée, t. IV, p. 295-300 et *Compendio...*, *op. cit.*

3. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 725 v° « .., Yo le pregunte q̄ si tenia cōsuelos de dios alli dijo q raras beçes y creo me dijo que nūca q̄ todo padeçia alma y querpo... » Dép. datée de Cordoue, 15 août 1600.

4. Cf. *infra*, livre III, chap, II.

5. La Mère Magdalena del Espíritu Santo, *B. N. M.*, ms. P. V. t. XVI, 12944[132], f° 2.

6. Id., *ibid.* : « Saco el Santo padre quando salio de la carçel un quaderno

autre témoin déclare avoir entendu dire à Jean de la Croix lui-même qu'il avait fait, là encore, les strophes de la « Nuit obscure »[1]. L'admirable poésie

Que bien sé yo la fuente que mana y corre
Aunque es de noche[2]

prend, lorsqu'on sait qu'elle fut pensée durant des mois de total délaissement, un accent de confession. Cette Nuit, qui constitue ici le refrain de toutes les strophes, c'est à travers sa lumière que le poète voit la source de toutes choses[3] où le ciel et la terre viennent s'abreuver[4], le monde sans fond où nul ne peut errer[5], la source vivante qu'il désire[6]. Si les strophes de la « Nuit obscure » ont été également conçues durant ces mois de réclusion, nous rencontrons presque le texte autobiographique que nous déplorions si fortement de ne jamais entrevoir. Cette absorption dans le Moi régénéré, cette introversion, que l'analyse des symboles nous aidera à surprendre[7], c'est d'abord au fond d'une prison que Jean de la Croix s'y est montré docile.

Ici écrivait-il, au sens littéral du mot? Ne pouvait-il que composer mentalement ses vers? Là-dessus les données documen-

que estando en ella abia escrito de unos Romançes sobre el ebanzelio in prinçipio eran (*sic*) berbun (*sic*), y unas coplas que diçen que bien se yo la fonte que mana y corre aunque es de noche — y las cançiones o liras que dicen a donde te escondiste hasta la que diçe O ninfas de Judea » (XXX[e] strophe du texte A) « .... »

1. *B. N. M.*, ms. 13482. B. N., 53 : En las Inf[s] de Segovia que se guardan en nro colegio de aquella ciudad, dixo la M[e] M[a] de S[n] Joseph oyo decir al V. P. que las can[s] de la Noche oscura las avia escrito en la carcel de Toledo. »

2. Cf. *supra*, p. 53.

3. Cf. *E. C.*, t. III, p. 173, *loc. cit.* :

Su origen no lo sé, pues no le tiene,
Mas sé que todo origen de ella viene,
Aunque es de noche

4. Id., *ibid.* :

Sé que no puede ser cosa tan bella,
Y que cielos y tierra beben de ella
Aunque es de noche.

5. Id., *ibid.* :

Bien sé que suelo en ella no se halla,
Y que ninguno puede vadealla
Aunque es de noche.

6. Id., *ibid.* :

Aquesta viva fuente, que deseo,
En este pan de vida yo la veo
Aunque de noche.

7. Cf. *infra*, livre III, chap. II.

taires divergent. Certains témoins signalent l'effort tout intérieur par lequel Jean de la Croix gardait en sa mémoire les strophes composées[1]. D'autres témoins parlent du cahier que Jean de la Croix rédigea en sa prison[2]. Il se peut que les deux traditions soient exactes et que l'une se rapporte à la première phase de l'emprisonnement et la seconde à la dernière. Vers la fin de sa captivité en effet, Jean de la Croix fut gardé par un geôlier qui s'attendrit en sa tâche, le P. Juan de Santa María[3]. Et un manuscrit nous apporte, sinon la déposition même du geôlier, du moins la reproduction que nous en donne un témoin digne de foi.

Le geôlier nous dit avoir assisté à trois ou quatre descentes au Réfectoire et aux dures disciplines que Jean de la Croix y recevait, sans prononcer un mot, supportant tout « avec patience et amour » ; puis, il nous fait, avec douceur, le récit du retour dans la prison, de sa compassion devant cette réclusion, et de ces minutes de délassement qu'il assurait parfois à Jean de la Croix dans la salle qui était proche du cachot, profitant du moment où les Religieux prenaient le repos du milieu du jour. « Dès que ceux-ci commençaient à remuer », ajoute-t-il, « ... je lui disais de se retirer ; et le bienheureux Père le faisait tout de suite, me donnant les mains et me remerciant de la charité que je lui faisais. Et, bien que je ne l'eusse pas connu auparavant, à voir seulement sa vertueuse manière de procéder, je le tins pour une âme sainte... et me réjouissais à cause de cela de lui donner ce petit secours »[4].

1. Cf. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 1003, dép. citée : « Dijome q̄ con estas canciones se entretenia, y las guardaba en la memoria para escribirlas... » Cp. ms. 12738, f° 835, dép. de la Mère Isabel de Jesús María, 2 novembre 1614 : « .. Acuerdome tambien que en aquel rato que le tubimos escondido en la yglesia dixo unos Romançes que trahia de cabeza y una Religiossa los yva escribiendo que hauia el mismo hecho son tres y todos de la sanctissima trinidad... Esto passo estando yo novicia en Toledo. » Il s'agit du moment où Jean de la Croix se réfugia, après l'évasion et ainsi qu'on le verra plus loin, chez les Carmélites de Tolède. Cf. aussi *B. N. M.*, ms. 12738, f° 1215 v°.

2. Cf. *B. N. M.*, P. V, 12944[132] f° 2, *loc. cit.* — Cf. ms. 13482, B ; N. 44 : « Un día le pidio el fr. Juan (al carcelero) que le hiciese charidad de un poco de papel, y tinta porque queria hacer algunas cosas de devocion para entretenerse y se le trajo... » Sur le geôlier dont il est question ici, voir ci-dessous, p. 191-192.

3. Cf. *B. N. M.*, ms. 13460, livre I, cap. 33 ; ms. 13482, B; N. 44.

4. *B. N. M.*, ms. 13460, *loc. cit.* : « ... en este tiempo, que le tuve a cargo, (que fue ya a lo postrero de su prision) le vajaron al refectorio tres o quatro veces, estando en el los frailes, para q̄ reciuiese alli diciplinas. Las quales se le dauan con algū rigor, sin hablar el jamas palabra, antes lo lleuaua todo con paciencia, y amor.. como yo vehia su gran paciencia, compadecido del, le abria algunas veces la puerta de la carcel para que saliese a tomar aire a

Il est possible que la fuite ait été favorisée par le geôlier. Mais il est possible aussi que Jean de la Croix l'ait préparée par ses seules forces et que la mansuétude du frère gardien n'ait pas été jusqu'à aider une évasion. Un témoin nous apprend en effet que chaque matin, lorsque le geôlier ouvrait la porte de la cellule et tandis qu'il s'éloignait pour faire le service, Jean de la Croix desserrait les clous à vis de la serrure, avec tant de prestesse que le geôlier ne s'en apercevait pas. Lorsqu'il sentit que les clous étaient suffisamment lâches, « au milieu de la nuit il enfonça la porte... »[1].

IV

Envisagé en sa signification extérieure, l'emprisonnement de Jean de la Croix n'est qu'un tragique épisode de l'âge héroïque du Carmel réformé. Mais la querelle des Carmes déchaussés et des Carmes chaussés, dont l'histoire objective n'est pas faite, ne fut pas un simple conflit entre deux conceptions monastiques. C'est Térèse de Jésus, c'est la toute-puissance avec laquelle elle bouleverse, en leur destinée, les êtres rencontrés, que les ennemis de la Réforme veulent atteindre. Jean de la Croix lui-même était-il, dès l'année 1577, considéré comme suspect ? Etait-ce le contemplatif que l'on entendait briser et non pas seulement le Carme déchaussé? Un témoignage de la Mère Marie de Jésus indique en tout cas que les Carmes chaussés désiraient s'emparer des papiers de Jean de la Croix[2]. Nous avons de grandes raisons de

una sala q̄ estaua delante de la puerta de la carcelilla, i le dejaba alli cerrando la sala por de fuera: i esto era mientras los religiosos se recogian a medio dia, y en comenzando ellos a bullir, volvia yo a abrir la sala i deciale que se recogiese: y el bienaventurado pᵉ lo hacia luego, poniendo las manos, y agradeciendome la charidad, que le hacia. y aunq̄ no le avia conocido de tiempos antes, de solo ver su virtuoso modo de p̄c̄eder, q̄ alli tenia, ... le tuve por una alma santa ... y por esto me olgaua de darle este poco de alivio,.. »

1, *B. N. M.*, ms. 12738, fᵒ 1215 vᵒ : « ... cada mañana yva el carçelero a visitarle y le abria la carçel pa q̄ el mesmo se fuese a baçiar el seruicio y cada vez q̄ salia el pᵉ fray Juᵒ destorçia media buelta de las armellas del candado q̄ eran de tornillo y esto era con tanto disimulo y presteza q no lo aduirtio el carcelero y quan sintio q̄ ya las armellas estaban floxas, a media noche empujo la puerta... »

2. Fragment cité ap. Serrano y Sanz : *Apuntes*..., t. I, Madrid, 1903, p. 562-563 *op. cit.* : «... Estaba el Santo por confesor en las calçadas de Abila, en une casica junto al conbento, y quisieron » (les Carmes chaussés) « tomarle

supposer que de tels papiers ne concernaient pas seulement les affaires de l'Ordre. Nous pouvons même nous demander s'ils ne contenaient pas, ébauchée ou déjà parachevée, la première expression d'une pensée. Llorente, en une affirmation malheureusement dénuée de preuve[1], déclare que saint Jean de la Croix a subi des procès d'Inquisition à Séville, à Tolède, à Valladolid ; il ajoute que les différentes persécutions que Jean de la Croix eut à supporter de la part des Carmes chaussés le préservèrent des prisons secrètes de l'Inquisition de Valladolid[2]. Ailleurs encore il note, mais sans indiquer le document auquel il se réfère : « 1580 — San Juan de la Cruz es perseguido por la Inquisición como iluminado »[3]. Les minutieuses recherches de Lea[4] ne nous apportent à ce sujet aucune lumière et nulle pièce d'archives n'a pu, jusqu'ici, nous permettre de vérifier l'assertion de Llorente. Néanmoins, Menéndez y Pelayo, sans nous donner, lui non plus, la moindre preuve, nous dit que saint Jean de la Croix fut déféré trois ou quatre fois aux Inquisitions de Tolède, Séville et Valladolid[5] et le P. Gerardo de San Juan de la Cruz, après avoir rappelé que le fait noté par Llorente ne se trouve nulle part signalé dans les manuscrits qu'il a consultés, observe que la chose est, « pour le moins, très vraisemblable »[6]. Il est

çiertos recatos y papeles; con esta yntencion lo ynbiaron a llamar los calçados a su convento. »

1. Llorente : *Historia critica de la Inquisición en España*, t. VI, Madrid, 1822, p. 156.

2. Id., *ibid.* : « San Juan de la Cruz fué procesado en la Inquisiciones de Sevilla, Toledo, y Valladolid, donde se reunió todo lo actuado, y también lo fueron el citado Fray Jerónimo Gracián.., y otros varios que seguían la vida mística del Santó. Su delación fué de iluso y sospechoso de la herejía de lós alumbrados : las diferentes persecuciones que sufrió causadas ó fomentadas por los frailes calzados de su orden le libraron de las cárceles secretas de la Inquisición de Valladolid, porque no habiendo prueba de hechos sospechosos en la primera delación, esperaban los Inquisidores en cada suceso mortificante de San Juan, que produciría más testigos. Como alli se da este nombre a los delatores (á causa de no calificar de denunciante sino al Fiscal) hubo con efecto muchos, pero el ver que San Juan salía inocente cada vez que le perseguia, contuvo á los inquisidores y suspendieron su expediente. »

3. *Id.*, t. X, p. 92.

4. Cf. Lea : *History of the Inquisition of the Spain*, New York, 1906, 4 vol, in-8°.

5. Cf. Menéndez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos españoles*, *op. cit.*, t. II, p. 540.

6. *E. C.*, t. I (pagination de la Vida), p. 125, note 2 : « Este hecho que nos refiere Llorente no le he hallado en ninguno de los historiadores de la Vida del Santo, ni aun en los manuscritos de Fray Andrés de la Encarnación, que compendían todos los documentos qne poseía nuestro archivo general relati-

inadmissible que nous nous contentions désormais d'approximations aussi vagues et d'une aussi timide docilité. Jean de la Croix, grand écrivain contemplatif, appartient à l'histoire générale des idées et les normales méthodes de l'histoire lui doivent être appliquées. Toutes les archives secrètes des monastères, tous les documents centralisés à Rome devront être explorés librement quelque jour et, en dépit de destructions antérieures malheureusement probables et sans doute depuis longtemps accomplies, il importera de pouvoir dire si oui on non les textes nous révèlent ici les traces de procès inquisitoriaux et si un lien est saisissable entre des persécutions de caractère dogmatique et les persécutions qui accablèrent Jean de la Croix à l'intérieur de l'Ordre des Carmes. — Remarquons dès maintenant que la date alléguée par Llorente n'est pas dénuée de portée. S'il pouvait être établi que Jean de la Croix a été poursuivi par l'Inquisition en 1580, l'interprétation de l'emprisonnement de Tolède s'en trouverait singulièrement éclaircie. On en pourrait conclure en effet que les papiers de Jean de la Croix ont été examinés durant les mois de captivité et qu'un long procès d'Inquisition a succédé à une persécution d'ordre privé.

De toute manière, l'emprisonnement de Tolède nous doit apparaître, en la vie de Jean de la Croix, comme le fait le plus immédiatement discernable, au milieu de multiples persécutions qui le débordent. Gardons-nous pourtant de réduire à une couleur unique les années qui vont suivre. Elles furent troublées, elles furent sereines ; les disgrâces s'y mêlèrent aux honneurs et, des exils illusoires, Jean de la Croix saura faire surgir les plus vivantes sources d'enrichissement intérieur.

Au moment où Jean de la Croix s'évade de la prison [1], le Carmel

vos a los dos Fundadores de la Reforma. Mas con todo eso creemos que es muy verosímil por lo menos, aunque sólo le narre un autor de tan poca fe como Llorente. »

1. Une déposition rédigée par une Carmélite qui était alors novice au Carmel de Tolède, la Mère Isabel de Jesús María (cf. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 835), nous permet de reconstituer quelques-uns des faits qui ont suivi l'évasion, mais pas assez sûrement pour qu'un récit en puisse être tenté. Jean de la Croix aurait, au petit jour, demandé asile aux Carmélites déchaussées de Tolède. Celles-ci l'auraient autorisé à se cacher dans l'église conventuelle. Le même témoin (*ibid.*), rapporte que la Prieure du Couvent, la Mère Ana de los Angeles, fit venir Pedro González de Mendoza, chanoine de la Cathédrale de Tolède et oncle du comte de Arcos, afin qu'il emmenât avec lui Jean de la Croix. González de Mendoza, si nous en croyons un autre témoin (cf. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 819), garda quelques jours Jean de la Croix en sa demeure — «... y pidiole » (la Mère Prieure) « le llebase en su carroça a

réformé est menacé comme il ne le fut jamais encore. A Almodóvar s'ouvre, le 9 octobre 1578, un Chapitre de Déchaussés auquel Jean de la Croix assiste, et dont les tentatives échouent pleinement[1]. Le 16 octobre, le nonce Sega soumet, par un décret, les Déchaussés aux Mitigés[2]. Il attaque Térèse de Jésus[3]. Il condamne à l'exil Antonio de Jesús, Ambrosio de San Benito, Gracián[4]. Jean de la Croix est envoyé au monastère du désert du Calvario, près de Beas de Segura, dans la haute vallée du Guadalquivir. Il est élu prieur du monastère. Mais voici que cette élection, dont ses ennemis attendaient sans doute qu'elle le condamnât à une vie d'abandon et de tristesse, conduit Jean de la Croix à un recueillement qui l'aidera à découvrir son destin de contemplatif et d'écrivain[5].

Jean de la Croix, brisé par les mois d'emprisonnement, s'achemine vers le désert du Calvario ; il s'arrête d'abord en une petite ville qui, aujourd'hui encore, apparaît comme une solitude : Beas de Segura. Montagnes anguleuses, premier plan fait d'ondulations fertiles et vertes, lignes de peupliers par quoi se dessine l'entrée du cirque, terre très rouge, douceur des eaux courantes[6], Jean de la Croix trouvait à Beas ce silence et ce calme naturels qu'il a partout goûtés.

Les Carmélites de Beas reconnaissent le martyre inscrit sur un visage amaigri et « noirci »[7]. De l'ascète émacié elles atten-

su casa, y as lo hiço y le tubo algunos dias en ella... » Il le conduisit ensuite à un couvent de Carmes déchaussés (cf. *Id.*, ms. 12738, f° 835).

1. Cf. *Œuvres complètes de sainte Térèse...*, trad. citée, t. IV, p. 238.

2. Id., *ibid.*

3. Id., *ibid.*

4. Id., *ibid.* Cf. Muñoz Garnica : *San Juan de la Cruz. Ensayo histórico*, Jaén, 1875, p. 168 ; Dosithée de Saint Alexis. *La Vie de Saint Jean de la Croix...*, Paris, 1727, t. I, p. 287; Francesco de Santa María, *op. cit.*, t. I, p. 668 et suiv.

5. L'interprétation du fait n'est pas claire. Les biographes ne présentent en rien cette nomination comme une disgrâce. Elle doit être en tout cas envisagée comme une mesure destinée à éviter de nouvelles rigueurs des Carmes mitigés. Elle ne peut être séparée des disgrâces qui frappèrent Antonio de Jesús, Ambrosio de San Benito, Gracián. Cf. Muñoz Garnica, *op. cit.*, p. 167 : « En medio de tanto embrollo, san Juan de la Cruz, nombrado en el Capítulo Prior de Monte Calvario, salió en silencio de Almodóvar del Campo, y se encaminó á su destino, visitando por primera vez el monasterio de Veas. Pasaba con igualdad de ánimo de la cárcel al desierto, esclavo de la obediencia. »

6. Il s'agit du Guadanimal, affluent du Guadalquivir.

7. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 723 v° « ... y bien se le pareçía al sãto pe lo

dent le salut. « La première fois que je le vis », écrit Marie de Jésus, « ce fut en notre couvent de Beas, alors qu'il était sur le point de prendre son priorat du Calvario et peu de temps après sa sortie de la prison... Dès que je le vis, j'eus l'âme comblée. Mon âme souffrait alors, et depuis quelques années, de grandes épreuves spirituelles données par Dieu. Et sans aide. Les confesseurs en effet ne les entendaient pas. La satisfaction que me donna mon Père Jean de la Croix fut si grande que je me confessai tout de suite à sa Révérence et lui expliquai mon âme. Il la comprit aussitôt, m'assura dans ma voie, me donna courage pour supporter ce qu'il me fallait encore souffrir... »[1] Marie de Jésus osa implorer, non l'inutile récit de tortures corporelles, mais le souvenir des clartés intérieures. D'autres eussent allégué les faveurs spirituelles. Mais saint Jean de la Croix n'a pas seulement pensé, il a vécu le total délaissement. Il donna à Marie de Jésus la réponse qui déjà nous a aidés à entrevoir la prison de Tolède, mais que nous devons maintenant entendre de nouveau, et dans le milieu spirituel qui la fit surgir : « Je lui demandai », écrit Marie de Jésus, « s'il recevait des consolations de Dieu ; il me dit que ce fut chose rare ; et je crois qu'il me dit n'en avoir éprouvé jamais : que tout souffrait, âme et corps »[2].

Ne négligeons pas, en une vie qui ne nous livre jamais son secret, les minutes où transparaît un aveu : les Religieuses de Beas ne purent taire leur émoi. A Tolède, elles le savent[3], retentit la plainte angoissée :

> ¿ Adonde te escondiste
> Amado, y me dejaste con gemido ?[4]

En l'humble monastère Jean de la Croix commente oralement ces strophes[5] qui « semblent écrites », dira-t-il plus tard, « avec

mucho q padeçio en aq̄lla prision sigun estaba flaquisimo y denegrido... » Déposition citée.

1. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 723 v° : « La primera beç que lo bi fue en nro cōbēto de beas. q̄ bino a ser prior en el del Calbario Reçien salido de la carçel... en viendole me lleno el alma questaba en aquel tiempo algunos años abia padeçiendo grādes trabajos de spiritu dados de dios. Y sin alibio. Porq̄ no los entendian los cōfesores. cō la satisfaçion q̄ me hiço mi pe fray Juan de la + luego me cōfeso co su Ra y declare mi alma, al pūto la entēdio. Y me asiguro el camino y dio animo pa padeçer lo q̄ quedaba.,. »

2. Phrase déjà citée. Cf. *supra*, p. 189 et note 3.

3. Cf. *B. N. M.*, mss. P. V. 12944[132].

4. « Cántico », strophe I, vers 1 et 2.

5. *B. N. M.*, P. V., mss. 12944[132], *loc. cit.*, f° 2 · « ... y las declaraçiones

quelque ferveur d'amour de Dieu »[1]. Et ces mots : « parecen ser escritas con algún fervor de amor de Dios » retiendront, en une densité amère, la directe émotion des tortures.

Jean de la Croix au Carmel de Beas : une pensée constructive animant et rendant universelles des souffrances à peine amorties... ! D'une si pathétique présence comment la vertu ne se serait-elle transmise ? A considérer les données qui concernent Beas, on entrevoit une clarté inaccoutumée. On devine des âmes qu'une lumière soudaine exalta. Si nous en croyions, il est vrai, deux lettres de Térèse[2], Anne de Jésus, alors prieure de Beas, n'aurait pas tout de suite saisi une telle grandeur, et Térèse aurait eu besoin d'indiquer à ses filles l'attitude de joie confiante qu'elles devaient prendre envers un Maître à qui elles pouvaient recourir sans réserves[3]. Qu'il y ait eu, dans la communauté, des natures inquiètes de voir auprès d'elles un être qui avait, par un geste d'audace, affranchi son destin, la chose est possible. Mais le témoignage de Marie de Jésus est historiquement aussi fondamental que le sont les deux lettres de Térèse. De ces lettres d'ailleurs l'examen critique n'est pas fait, et sont-elles d'une authenticité certaine ? De toute manière, même si l'élan n'a pas été, chez toutes les Religieuses de Beas, aussi prompt qu'il le fut chez Marie de Jésus, il fut sûrement intense chez plusieurs d'entre elles et nous en pouvons discerner les effets. Anne de Jésus obtiendra plus tard de Jean de la Croix qu'il écrive le « Cántico »[4] ; deux Carmélites de Beas, Marie de Jésus et Magdelena del Espíritu Santo fixeront, en des souvenirs, ce qu'elles ont pressenti de la douleur de Tolède[5] ; Catherine de Jésus mourante demandera qu'on lui redise les strophes du « Cantique Spirituel »[6]. Marie de

algunas hiço en beas respondiendo a preguntas que las Religiosas le haçian.,. »

1. « Cántico » *Prólogo*, cf. *E. C.*, t. II. p. 493 : « Por cuanto estas Canciones, religiosa madre, parecen ser escritas con algún fervor de amor de Dios. »

2. Lettres adressées à la Communauté de Beas et à la Mère Anne de Jésus, Prieure du Couvent de Beas.

3. Mêmes lettres.

4. Le fait est rigoureusement attesté par le ms de Sanlúcar de Barrameda [cf. Archives du Monastère des Carmélites déchaussées de Sanlúcar de Barrameda, ms cité. frontispice]. Il ne semble pas que l'on puisse préciser, d'après un document sûr, à quel moment Anne de Jésus fit cette demande à Jean de la Croix. Mais c'est bien la direction spirituelle, reçue à Beas, qu'une telle demande prolonge.

5. *B. N. M.*, ms. 12738, f[os] 719-729 ; mss. P. V. t. XVI, 12944[132].

6. Cf. *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus*, trad. citée, t. IV, p. 21.

Jésus, plus tard prieure du Carmel de Cordoue, osera appliquer, en son monastère, certains éléments de la méthode de Jean de la Croix [1]. Vraiment Jean de la Croix transparaît à Beas. Huit années plus tard, alors qu'il est depuis longtemps loin du monastère, il écrira aux Carmélites de Beas des lignes où se reconnaît tout de suite la permanence d'un lien profond. « Vous pensez, parce que vous me voyez tellement muet, que je vous perds de vue et cesse de remarquer avec quelle grande facilité vous pouvez être des saintes... Eh bien, j'irai là-bas et vous verrez combien j'étais loin de vous oublier et nous verrons les richesses gagnées dans l'amour pur... [2] » Pourquoi d'autres paroles s'ajouteraient-elles à celles qui furent proférées naguère ? « Lorsqu'un être sait vraiment ce qui lui a été dit pour son avancement, il n'a plus besoin d'entendre ni de parler ; il lui faut transformer en action tout cela avec silence et attention, en humilité et charité et mépris de soi [3] ».

Tandis qu'il écrit ainsi aux Carmélites de Beas, Jean de la Croix songe-t-il aux heures, déjà lointaines, de sa direction spirituelle ? Sans doute enseignait-il, dès ce moment, la vie cachée qui fait que l'âme est « attirée avec force du dedans, amenée à se taire et à fuir une conversation quelconque » [4]. Souvent aussi, sans doute, il montrait combien est vaine une oraison qui nous est encore un spectacle : « Nous croyions porter notre lampe allumée, tandis qu'elle paraîtra morte ; par notre souffle nous devions, nous semblait-il, lui redonner la vie, et peut-être n'avons-nous réussi qu'à l'éteindre » [5].

1. Cf. *Id.*, t. IV, p. 208-299 : « A Cordoue, comme à Beas et à Malaga, Marie de Jésus se montra la digne fille de ce grand saint. Sa préoccupation constante était d'établir parmi ses Religieuses l'oubli de tout le créé et la mort entière à soi-même. » Cf. *Compendio...*, *op. cit.*, p. 18-19 et 28-29.

2. Cf. Lettre de saint Jean de la Croix aux Religieuses de Beas, datée de Málaga, 18 novembre 1586. *E. C.*, t. III, p. 83 : « ... ¿ piensan que aunque me ven tan mudo, que las pierdo de vista, y dejo de andar echando de ver cómo con gran facilidad pueden ser santas... ? Pues yo iré allá, y verán cómo no me olvidaba, y veremos las riquezas ganadas en el amor puro... »

3. Cf. Lettre de saint Jean de la Croix aux Carmélites de Beas, 22 novembre 1587, *E. C.*, t. III, p. 84 : « ... Y así luego que la persona sabe lo que le han dicho para su aprovechamiento, ya no ha menester oir ni hablar más, sino obrarlo de veras con silencio y cuidado, en humildad y caridad y desprecio de sí... »

4. Même lettre, 22 novembre 1587, *E. C.*, t. III, p. 85 : « Esto he entendido, Hijas, *que el alma que presto advierte en hablar y tratar. muy poco advertida está en Dios ; porque cuando lo está, luego con fuerza la tiran de dentro a callar y huir de cualquiera conversación...* »

5. Id., *ibid.* : « ... y pensando que llevábamos la lámpara encendida, pare-

Est-ce un hasard si, d'une correspondance dévastée et réduite à dix-huit lettres, huit sont adressées, soit à toutes les Carmélites de Beas, soit à Anne de Jésus, Marie de Jésus, Catherine de Jésus, Magdalena del Espíritu Santo, Eleonore Batista, c'est-à-dire à des Religieuses de Beas encore ? A Beas d'abord ; ensuite au désert du Calvario, durant six mois où il semble avoir joint à son priorat un enseignement complémentaire qu'il apportait régulièrement aux Carmélites de Beas, — Jean de la Croix a vraiment édifié en lui un être nouveau.

Le Calvario lui donnait ce qu'il n'avait encore jamais connu. A Duruelo il avait senti, au milieu des hauts plateaux monotones sur lesquels planent les vents tragiques ou qu'écrase le soleil violent, la soudaine fraîcheur d'un fond de vallée et la douceur des montagnes prochaines. Mais trouvait-il, à Duruelo même, et sans avoir à étendre plus loin le regard, de quoi apaiser et fixer sa rêverie? Ici, au Calvario, c'était l'ambiance directe qui venait attendrir sa pensée : les pins, les oliviers, le Guadalquivir naissant, les herbes et les plantes. — Un manuscrit nous rapporte qu'au Calvario Jean de la Croix demandait parfois à ses Religieux de passer les heures d'oraison au milieu des arbres [1]. C'est au Calvario que s'élabore sans doute chez lui cette habitude qu'il aura d'associer à sa contemplation les êtres et les choses en leur beauté permanente et silencieuse. Habitude qui sera aussi une méthode d'enseignement [2].

De la solitude du Calvario Jean de la Croix se détache çà et là pour descendre vers Beas. Et les liens qui s'établirent avec les Carmélites de Beas deviendront si forts qu'au témoignage de l'une d'entre elles Jean de la Croix viendra de Baeza, et même de Grenade, passer un mois ou davantage, auprès de ces Filles spirituelles dont il dira fréquemment, remarque la

cerá muerta : porque los soplos que a nuestro parecer dábamos para encenderla, quizá eran más para apagarla. » Cf. *Œuvres spirituelles de... saint Jean de la Croix .. Traduction... publiée par les soins des Carmélites de Paris*, tr. citée, t. I, p. 314; nous citons ici d'après cette traduction.

1. *B. N. M.*, ms. 13460, livre I, cap. 37 : « Aqui gozaua sin medida de la vista del cielo... y de la vista de tanta multiplicidad de yerbas, plantas, i cosas de aquella selva... i aunque desde la ventana de su celda gozaba de toda esta variedad de cosas... con todo esso algunas veces para gozar el, y para q̃ gozasen mas sus Religiosos a sus anchuras deste combite de las criaturas sacaba sus religiosos a tener las horas de oracio a aquellos bosques y espesuras... »

2. Id., *ibid.* : « ... enseñabales como avian de orar, y como avian de tratar en la oracion con nr̃o Sr, unas veces meditando, otras poniendo su atencion y afecto en Dios, otras cantando psalmos e himnos, en su alabanza,

Carmélite, qu'il n'aimait personne à ce degré [1]. Représentons nous cette double vie, tantôt de recueillement, au milieu des arbres, des rochers et des eaux, tantôt de direction spirituelle, en une ville, proche d'un paysage où l'âme de Jean de la Croix se concentre. En ces lieux, de récentes douleurs s'apaisèrent, une technique s'élabora, l'œuvre qui nous sera transmise s'ébaucha. Les livres s'achèveront — peut-être même seront-ils rédigés pour la plus grande partie en un autre cadre — mais, selon la remarque du P. Andrés de la Encarnación, ce fut le Calvario qui mit la plume dans la main de Jean de la Croix — « pero el Calvario fue el que le puso la pluma en la mano » [2]. Aucun témoignage, il est vrai, ne rend irréfutable l'assertion d'Andrés de la Encarnación. Pourtant, nous devinons que nous avons atteint une période décisive. Le secret en est-il totalement inaccessible ?

Le poème du « Cántico », de cela nous sommes assurés [3], a été partiellement composé dans la prison de Tolède. Et, dès lors, les œuvres de Jean de la Croix, abstraction faite de celles qu'il a pu créer dans la première partie de sa vie et qui ont été détruites peut-être au moment de l'emprisonnement, ont leur point de départ littéralement en un *cri*. Le

¿ Adonde te escondiste
Amado, y me dejaste con gemido ? [4]

à côté de tous les sens que l'exégèse lyrico-mystique lui peut donner, a d'abord la valeur d'une confession. Si nous lisons les premières strophes du poème en évoquant l'atmosphère de torture où elles jaillirent, c'est une plainte douloureuse et ardente que nous voyons se propager et que soutient pourtant l'image d'un univers apaisé. Il nous importe, certes, de savoir que des vers qui réfléchissent la plus ample sérénité de la nature se sont élaborés en la dure misère d'un cachot :

otras convidando al cielo, collados, yerbas y hermosura de las cosas a que bendijesen a su criador ; para esto asentado en el monte en medio de sus discipulos... »

1. *B. N. M.*, ms. 12738. f° 1461 : « ... el Santo dezia munchas bezes q̄ a nadie amaba como a las de beas i de q̄ estaba en baeza benia mui a menudo a confesarnos i de q̄ estubo en Granada hazia lo mismo... benio i se estaba con nosotras un mes i mas... ». Déposition datée de Beas, novembre 1629.

2. *B. N. M.*, ms. 13482 ; H., N. 31.

3. Cf. *supra*, p. 189-191.

4. Cántico, strophe I, vers 1 et 2.

Mi amado, las montañas,
Los valles solitarios nemorosos,
Las ínsulas extrañas [1]
. . . .

De toute manière, c'est en 1578, et dans la prison de Tolède, que s'esquisse l'œuvre poétique de Jean de la Croix ; c'est au couvent de Beas, à la fin de 1578 et au début de 1579, qu'il construit les commentaires de quelques-unes des strophes du « Cántico ». « Et quant aux explications, il en fit quelques-unes à Beas, en répondant aux questions que lui posaient les Religieuses », nous dit l'une des Carmélites du monastère[2]. Il est intéressant de noter de la sorte que la combinaison que Jean de la Croix inventera d'une analyse conceptuelle et d'un thème lyrique s'est peut-être constituée au cours d'entretiens et de dialogues familiers. En tout cas, la pensée de Jean de la Croix s'est d'abord épanouie lyriquement, puis s'est explicitée par la discussion orale. Le témoignage d'une Carmélite de Beas nous met en présence d'un document qui rend moins distante l'histoire d'un esprit.

Telle fut, semble-t-il, la lointaine origine du commentaire du « Cántico ». Nous assistons, en entendant le récit des entretiens de Beas, sinon à l'intime genèse du « Cántico », du moins peut-être à la partielle genèse d'une technique. Et, comme cette technique s'étend à tous les grands écrits de Jean de la Croix, c'est la générale interprétation d'une pensée qui s'en trouve éclaircie. Il est probable d'ailleurs que les vers de la « Noche oscura », s'ils n'ont pas été écrits avant le séjour du Calvario et de Beas, ont été composés durant cette période. Et il est curieux que le témoignage qui nous a déjà si puissamment aidés nous éclaire encore ici. La Mère Magdelena del Espíritu Santo nous dit en effet[3] que Jean de la Croix avait l'habitude, à Beas, de poser quelques questions aux Religieuses et de traiter lui-même, à l'occasion des

1. Cf. « Cántico », strophe XIII, vers 1-3.

2. *B. N. M.*, mss. P. V., t. XVI, 12944[132], *loc. cit.* : « ... y las declaraciones algunas hizo en Beas respondiendo á preguntas que las Religiosas le hacian... »

3. *B. N. M.*, mss. P. V., t. XVI, 12944[132], *loc. cit.*, f° 3 v° : « ... haçia algunas preguntas a las Religiosas y sobre las Respuestas trataba de suerte que se aprovechaba bien el tiempo... Yo procuraba apuntar algunas » [s. e. palabras] « para recrearme en leerlas quando por estar ausente no se lo podian tratar y me los tomaron los papeles sin dar lugar a trasladar solo lo que ponre aqui dejaron... »

réponses, le problème soulevé. Elle ajoute qu'elle essayait de prendre des notes afin de les pouvoir relire lorsque Jean de la Croix était absent. Malheureusement on lui a, dit-elle, enlevé les feuilles qu'elle avait ainsi remplies. On ne lui en a laissé que quelques-unes, dont elle nous apporte la transcription. Parmi les pensées recueillies, il en est une qui reproduit un célèbre passage du Livre premier de la *Montée du Mont Carmel*[1]. On en peut conclure, il est vrai, que des fragments d'ordre aphoristique se sont introduits plus tard dans la *Subida*. Mais la *Subida* elle-même ne s'est-elle pas, çà et là, ébauchée à Beas, et n'émane-t-elle pas en partie, elle aussi, d'un enseignement oral ? En tout cas, le témoignage qui déclarait que Jean de la Croix avait composé à Tolède le poème de la « Noche oscura[2]» prend dès lors une force singulière.

Il nous est impossible de préciser davantage. Quel fut exactement l'effort de Jean de la Croix au Calvario ? Nous n'en pouvons rien savoir. Et il serait vain ici d'accueillir ou de réfuter les données des biographes. Que Jean de la Croix ait entrepris au Calvario la *Montée* et la *Nuit obscure*[3], la chose n'est pas invraisemblable. Mais, sur quels documents les biographes se fondent-ils pour nous l'apprendre ? Le préjugé académique d'après lequel la *Montée* instaurerait une mystique dont la « Llama » serait l'épanouissement, n'est-il à l'origine d'un tel renseignement ? Rien n'est plus faux que cette transformation de l'œuvre de Jean de la Croix en un vaste manuel. La *Montée* et la *Nuit*, l'analyse des symboles nous en persuadera[4], eussent constitué, si elles avaient été achevées, une mystique complète[5]. Le « Cántico » aborde le problème par une autre voie. La « Llama » rejoint le contemplatif selon un autre rythme encore et, si elle devait se rattacher à un ouvrage

1. *B. N. M.*, mss. P. V., t. XVI, 12944[132], *loc. cit.*, f° 3 v° : « Procurar siempre inclinarse no a lo mas façil sino a lo mas dificultoso no a lo mas sabroso sino a lo mas desabrido no a lo mas gustoso sino a lo que no da gusto no inclinarse a lo ques descanso sino a lo mas trabajoso no a lo ques consuelo sino a lo que no es consuelo no a lo mas sino a lo menos no a lo mas alto y preçioso sino a lo mas bajo y despreçiado no a lo ques querer algo sino a lo que no es querer nada no andar buscando lo mejor de las cosas sino lo peor y traer desnudez y baçio y pobreza par Jesu Christo de quanto ay en el mundo. » Cp. *E. C.*, t. I, p. 89, *Subida*, livre I, cap. XIII.

2. Cf. *supra*, p. 190.

3. Cf. *E. C.*, t. I, p. XXII.

4. Cf. *infra*, livre III, chap. II.

5. Sur le problème d'une mutilation possible de la *Subida* et de la « Noche », cf. *supra*, livre I, *Les Textes*.

distinct d'elle, ce serait à la *Noche* et non au « Cántico » qu'elle se relierait le plus sûrement [1]. Avouons donc qu'en dehors des indications inestimables qui nous sont fournies sur Jean de la Croix par les pièces relatives au Carmel de Beas, aucun renseignement ne nous est transmis sur le travail littéraire auquel il s'est livré durant les six mois qu'il a passés au Calvario. Mais nous pressentons qu'un tel travail commença pendant cette période. Et c'est bien là le fait essentiel : Jean de la Croix, à partir de 1578, est un écrivain. Son œuvre se construit en lui, lorsqu'une épreuve l'étreint encore, et tandis que le souvenir des souffrances est à peine atténué. Il a alors trente-six-ans. Il en aura quarante-deux lorsque sera achevée la transcription du « Cántico » que conservent les Carmélites Déchaussées de Sanlúcar de Barrameda [2].

L'œuvre de Jean de la Croix est conçu durant ces années de maturité [3] où les rêves, toujours aussi intenses, deviennent perméables à la critique, où l'enthousiasme se fait plus sombre et plus tragique. Ecoutons ces paroles de Nietzsche : « L'âge de la vie où un philosophe trouva sa doctrine rend un son qui émane de cette doctrine même. Il ne peut empêcher cela, si haut qu'il se puisse sentir au-dessus du temps et de l'heure. Ainsi, la philosophie de Schopenhauer reste l'image de la jeunesse ardente et mélancolique... Ainsi, la philosophie de Platon rappelle le milieu de la trentaine, alors qu'un courant froid et un courant chaud ont coutume de se rencontrer bruyamment, soulevant poussière et petits nuages délicats, mais faisant surgir aussi, grâce à des circonstances favorables et à des rayons de soleil, une magique figure d'arc-en-ciel » [4].

1. Cf. *infra*, livre III, chap. II, et livre IV, *passim*.

2. Cf. *supra*, livre I, p. 16 sq.

3. « Reife des Mannes : das heisst den Ernst wiedergefunden haben, den man als Kind hatte, beim Spiel. » (Nietzsche : *Jenseits von Gut und Böse*, Par. 94, cf. *Nietzsche's Werke*, t. VII, p. 98, Leipzig, 1901.)

4. Cf. Nietzsche : *Menschliches allzumenschliches*, II, Par. 271, éd. citée, t. III, p. 139-140, 4e édit., Leipzig, 1895 : « *Jede Philosophie ist Philosophie eines Lebensalters*. — Das Lebensalter, in dem ein Philosoph seine Lehre fand, klingt aus ihr heraus — er kann es nicht verhüten, so erhaben er sich auch über Zeit und Stunde fühlen mag. So bleibt Schopenhauer's Philosophie das Spiegelbild der hitzigen und schwermüthigen *Jugend*,... so erinnert Plato's Philosophie an die mittlern dreissigen Jahre, wo ein kalter und ein heisser Strom auf einander zuzubrausen pflegen, sodass Staub und zarte Wölkchen und, unter günstigen Umständen und Sonnenblicken, ein bezauberndes Regenbogenbild entsteht. »

V

Jean de la Croix a trouvé à Beas et au Calvario un bonheur intérieur dont nous pouvons vérifier l'excellence en devinant la souffrance qu'il éprouve lorsque des missions nouvelles lui sont confiées. A Baeza, où il dirige, à partir du 14 juin 1579, le Collège carmélitain qui vient d'y être fondé, il se sent — si du moins nous en jugeons par une lettre qu'il écrit en 1581 [1] — abandonné et seul. Térèse de Jésus, dans une lettre du 23 mars 1581, remarque combien il est attristé de se voir en Andalousie ; elle note qu'il ne peut souffrir « aquella gente ». « Je l'assurai », ajoute-t-elle, « que le jour où Dieu nous donnerait une province séparée, je m'efforcerais de le ramener en Castille » [2].

Médiocre document psychologique et qui, en admettant qu'il soit fidèle à une observation de Jean de la Croix, a toutes chances de prolonger des propos où des impressions vulgaires sont échangées. De toute manière, le renseignement que nous transmet sainte Térèse simplifie, d'un point de vue tout utilitaire et extérieur, des données fort subtiles qui nous échappent. En fait, Baeza, où Jean de la Croix, en l'une de ses lettres, se déclare malheureux, est proche de Beas et du Calvario, où il semble avoir trouvé un cadre harmonieux. Mais, de Beas à Baeza, il y a toute la distance qui sépare une ville humble et rude, déjà tendue vers la montagne, et une délicate cité dont le charme vient de monuments exquis plutôt que d'un lien physique avec une ambiance naturelle. Différence d'ordre géographique, et à laquelle rien ne prouve d'ailleurs que Jean de la Croix ait été sensible. Et pourtant, lorsqu'il venait à Beas les samedis et veilles de fêtes [3], il se sentait proche encore du Calvario ; il ne renonçait pas, en quelque sorte, à l'enseignement naturel qu'il avait recueilli en sa solitude.

1. Cf. *E. C.*, t. III, p. 79, lettre datée de Baeza, 6 juillet 1581, et adressée à Catherine de Jésus.

2. Lettre à Gracián, 23 et 24 mars 1581 : « Sepa que consolando yo a fray Juan de la Cruz de la pena que tenia de verse en el Andalucía (que no puede sufrir aquella gente). Antes de ahora, le dije, que como Dios nos diese provincia, procuraría se viniese por acá. »

3. *B. N. M.*, ms. 13460, livre I, cap. 37, *loc. cit.* ; « El tiempo que nro Santo Padre vivio en este monasterio del Calvario, los sabados, y otras visperas de fiestas, tomaba un vaculo, y un compañero, i atravesando dos leguas de soledad, i monte, iba a la villa de Veas, a confesar y enseñar el conv^to de descalzas Carmelitas... »

Mais ici, c'était une autre atmosphère qui l'enveloppait et, lorsqu'il quittait Baeza pour retourner à Beas [1], il ne retrouvait pas, comme par le passé, une ville où rien ne venait heurter les souvenirs qui étaient en lui.

Ne nous attachons pas trop à ces raisons qu'aucun document n'atteste et qui ne doivent pas servir à expliquer la tristesse qui s'exprime en la seule lettre que nous ait léguée la période de Baeza. Cette lettre est d'ailleurs en elle-même très significative. Jean de la Croix l'adresse, de Baeza, le 6 juillet 1581, à Catherine de Jésus : « Recommandez-moi à Dieu », écrit-il. « Et d'ici je ne veux vous rien dire de plus, parce que je n'en sens pas l'attrait » [2]. Ainsi s'achève une courte lettre où la prière finale se courbe, où la détresse éprouvée se devine. Il faut entendre le son de cette intime mélancolie : « Bien que je ne sache où vous êtes, je veux vous écrire ces lignes, en me disant que notre Mère vous les enverra si vous ne voyagez pas avec elle ; et, s'il est vrai que vous ne voyagez pas avec elle, consolez-vous avec moi qui suis encore plus exilé et seul ici. Depuis que cette baleine m'avala puis me vomit en ce port étranger [3], jamais je ne méritai davantage de la voir, elle et les saints qui sont là-bas. Dieu fit bien ainsi, puisqu'enfin le délaissement est une lime et que grande lumière se prépare en la souffrance des ténèbres. Plaise à Dieu que nous ne cheminions pas dans les ténèbres... » [4].

Ce qui nous semble ailleurs tension hautaine et volontaire silence s'attendrit ici et s'explique. Douleur sombre, révolte et, en même temps, abandon, force intérieure qui se liquéfie. Fixons notre regard sur cette lettre, d'un ton si rare, que Jean de la Croix écrit « muy á oscuras » doutant — est-ce encore à cause des per-

1. Cf. *B. N. M.*, mss. 12738, f° 1461, et *supra*, p. 199-200.

2. *E. C.*, t. III, p. 79 : « Econmiéndeme a Dios. Y no la quiero decir de por acá más, porque no tengo gana. » Nous empruntons les mots : « parce que je n'en sens pas l'attrait », à la traduction des Carmélites de Paris, trad. citée, t. I, p. 308.

3. On trouve ici, outre une bien claire allusion à la prison de Tolède, la preuve que le premier séjour en Andalousie, considéré en lui-même, et qu'elles qu'aient pu être les joies qu'il y recueillit, a été considéré par Jean de la Croix comme une épreuve.

4. Lettre précitée, *E. C.*, t. III, p. 79 : « Aunque no se dónde está, la quiero escribir estos renglones confiando se los enviará nuestra madre, si no anda con ella ; y si es así que no anda, consuélese conmigo, que más desterrado estoy yo y solo por acá. Que después que me tragó aquella ballena y me vomitó en este extraño puerto, nunca más merecí verla, ni a los santos de por allá. Dios lo hizo bien, pues en fin es lima el desamparo, y pára gran luz el padecer tinieblas. Plega á Dios no andemos en ellas. »

sécutions? — qu'elle parvienne à Catherine de Jésus (« no pensando la ha de recíbir ») et, dès lors, ne l'achevant pas (« por eso ceso sin acabar »). Et pourtant, que de choses il lui voudrait dire : « Oh qué de cosas la quisiera decir ! »[1]

Il ne faudrait pas juger d'après une seule donnée, et d'après une donnée d'ordre affectif, une période dont d'autres documents attestent l'importance intellectuelle et spirituelle. Ces documents nous montrent d'abord que des relations s'établissaient entre certains professeurs de l'Université de Baeza[2] et la solitude du Calvario. Le Collège carmélitain de Baeza aurait été fondé en effet sur la demande de quelques professeurs — le Dr Carlebal, le Dr Diego Pérez, le Dr Ojada, le P. Nuñez Marcelo « y otros tales », lesquels seraient venus parfois au Calvario et y auraient exprimé leur désir[3]. C'est là une indication inappréciable, qui semble devoir prouver le lien qui unissait Jean de la Croix, dès la période du Calvario, avec le centre universitaire de Baeza. Déjà les origines du Collège carmélitain d'Alcalá soulevaient un problème du même genre, non encore résolu. N'est-ce pas, dans les deux cas, Jean de la Croix lui-même qui a voulu constituer, dans des milieux d'étudiants, un foyer spirituel?[4] De toute manière, nous pouvons être assurés qu'il y avait, dans son enseignement, une puissance de diffusion, et ce ne sont pas seulement ceux qui recevaient directement cet enseignement qui en subissaient le choc. D'autres, loin du noyau primitif, s'en ressentaient encore. Quelle qu'ait pu être en tout cas la préhistoire du Collège de Baeza, Jean de la Croix a, par sa présence dans la ville, exercé, sur certains professeurs de l'Université, et sur tout un groupe spirituel, une influence profonde, dont l'histoire nous sera sans doute toujours inaccessible, mais dont nous apercevons les signes. On nous parle des spirituels qui avaient pour lui une spéciale vénération et, outre ceux qui viennent d'être énumérés, on signale le P. Fran-

1. Lettre précitée, *F. C.*, t. III, p. 79 : « ¡ Oh qué de cosas la quisiera decir ! Mas escribo muy a oscuras, no pensando la ha de recibir; por eso ceso sin acabar. »

2. Sur l'Université de Baeza, fondée en 1538, cf, Miguel Lafuente Alcántara : *Historia de Granada...*, t. IV, Granada, 1907, p. 128 ; Rodríguez Marín: *La Universidad de Osuna*, in *Homenaje á Menéndez y Pelayo*, t. II, Madrid, 1899, p. 760, note 6.

3. *B. N. M.*, ms. 13460, livre I, cap. 42.

4. Il se peut aussi que le rôle d'Anne de Jésus ait été considérable à cet égard. Cf. *B. N. M*,, mss. P. V., t. XVI, 12944[132]- fos 4 vo et 5 ro : « quando nuestro benerable pe fue a fundar el colegio de baeça a que abia ayudo no poco la me Ana de Jesus que era priora en beas con sus cartas a personas eclesiasticas y seglares... »

cisco Indigno, ainsi qu'une paysanne que les témoins admirent profondément, Teresa de Ybros [1]. Les noms que nous livrent ici les manuscrits ne sont pas dénués de signification et, en attendant que l'examen des Archives de Baeza nous révèle peut-être à leur sujet quelques données précises, nous pouvons entrevoir de quel milieu intellectuel il s'agit. Tous ces spirituels en effet sont, plus ou moins directement, des disciples de Juan de Avila. Serat-il un jour possible de discerner jusqu'à quel point l'Université de Baeza, à la fin du XVI[e] siècle, et dans ses éléments spirituels, conservait quelque chose d'un tel enseignement ? Les maîtres de Baeza, qui allaient au Calvario et obtenaient de Jean de la Croix qu'il prolongeât en leur ville la vie de silence qu'il venait d'instituer, avaient-ils compris Juan de Avila en ses doctrines essentielles : l'effort pour se libérer de l'imitation d'autrui dans la vie religieuse [2], le souci de ne jamais joindre la pratique eucharistique à une pureté intérieure insuffisante, le souci aussi de limiter cette pratique même, en repoussant à cet égard toute sensualité religieuse [3], l'effroi enfin devant la grandeur du sacerdoce ? [4] Les livres que Juan de Avila recommande dans ses lettres sont sans doute également ceux qu'il conseillait dans son enseignement oral : Cassien, saint Jean Climaque, l'*Imitation*, les *Confessions* de saint Augustin [5], et ces explications quotidiennes qu'il voudrait que le prédicateur, devant quelques jeunes gens choisis, fît de Cicéron, de l'*Ethique* d'Aristote, d'un texte de Platon [6]. On peut supposer que les Maîtres de l'Université avec lesquels Jean de la Croix s'est entretenu avaient conservé cette austérité sobre d'où toute piété cérémonielle est exclue, ce goût de la grande tradition spirituelle et de la pensée éthique.

Nous sommes assurés, en tout cas, que Jean de la Croix n'a pas eu, avec les Maîtres de Baeza, des relations tout extérieures. Les témoignages nous le montrent, organisant dans son Collège

1. *B. N. M.*, ms. 13460, livre I, cap. 42 ; ms. 12738, f° 885.

2. Cf. *B° Juan de Ávila, Epistolario Espiritual*, éd. Vicente García de Diego, *Clásicos Castellanos*, t. XI, Madrid, 1912, p. 42-43.

3. Juan de Ávila : *Epistolario...*, éd. citée, p. 16, 17, 41 sq., 58, etc.

4. Id., *op. cit.*, p. 85-86.

5. Id., *op. cit.*, p. 21, 97. A propos d'Osuna Juan de Ávila recommande la lecture du deuxième et du cinquième Abécédaire. Cf. id., *op. cit.*, p. 21. Du troisième Abécédaire il écrit, *ibid.* : « La tercera parte no la dexen leer comúnmente, que les hará mal, en que va por vía de quitar todo pensamiento, y esto no conviene á todos. »

6. Id., *op. cit.*, p. 68.

un enseignement scolastique rigoureux, avec des exercices qu'il préside parfois et où parfois aussi, çà et là, en présence des Maîtres de l'Université, il joue le rôle d'argumentateur[1]. Ces Maîtres, en d'autres circonstances, lui posent des questions d'ordre spirituel et d'ordre scripturaire[2]. Jean de la Croix, par surcroît, introduit des leçons de morale, avec discussion et argumentation[3]. Certes, ces données demeurent schématiques ; nous voudrions savoir ce que fut cet enseignement scolastique et de quelle tradition dérivaient exactement les leçons de morale. Nous aimerions aussi que des recherches minutieuses pussent nous amener à décider si vraiment une reconstitution du milieu de Baeza, dans la dernière partie du XVIe siècle, est irréalisable. Dès maintenant pourtant, des conclusions nous sont offertes. Nous devinons que Jean de la Croix, à l'heure où sa pensée s'affirme et dans un milieu où il est très certainement dominateur, entend que les Carmes qu'il dirige fondent leur vie spirituelle sur une technique théologico-philosophique. Nous constatons qu'il ne se contente pas de proposer un programme, mais qu'il dirige en maître les exercices. Nous pressentons qu'il est accueillant aux difficultés qui lui sont soumises et qu'il est, d'une façon générale, mêlé à l'activité intellectuelle d'un centre de culture ; nous voyons enfin qu'il se soucie de spirituels plus humbles tels que cette mystérieuse Teresa de Ybros dont les manuscrits nous disent la sainteté mais dont nous aimerions savoir si elle fut une Illuminée, de quelle manière exacte elle a aidé Jean de la Croix en son expérience, si elle fut, selon lui, une malade, ou une haute conscience religieuse[4]. Tout se concentre en tout cas déjà pour

1. *B. N. M.*, ms. 13460, livre I, cap. 42 : « ... planto el santo en este colegio el estudio de theologia escholastica, y en el han florecido hombres muy doctos; a estos exercicios presidia el santo algunas veces, y otras arguia, satisfaciendo bien a algunos doctores de la Universidad que solian acudir a las conclusiones... »

2. Id., *ibid.*

3. *B. N. M.*, 12738, f° 645 [cp. *B. N. M.*, mss. 13482, D. N. 24] : « Acuerdome que en esta fundación del colegio comenzo a introduçir la leccion de moral (que despues se mando por constitucion) obligando q cada confesor sustentase un dia y presidialas el donde avya Religiosos doctos y que avian leydo. y mandaua asistir a ellas todos los choristas... y en los argumentos daua distinciones y respuestas tales que los mas entendidos decian no lo podia hazer sin illustración particular de Dios y juntamte deçian podia presidir en Alcala y en Salamanca y causar admiracion. » Dép. du P. Gerónimo de la Cruz.

4. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 885, témoignage du P. Francisco del Espíritu Santo, 17 avril 1614 : « Teresa de Ybros que fue una labradora casada y creo natural de un lugarejo llamado Ybros que sta media legua poco mas de

l'œuvre qui va s'élaborer. Un témoin nous dit que les dernières strophes du « Cántico » c'est-à-dire — si nous en croyons le renseignement concernant celles qui auraient été composées à Tolède — les neuf dernières strophes du texte A, ont été écrites à Baeza [1].

VI

C'est au milieu d'une nature qui s'adoucit que Jean de la Croix construira presque tout son œuvre lyrico-mystique. Jean de la Croix écrivain et poète, c'est un Castillan de Medina del Campo et Ávila, enfermé dans une prison de Tolède, puis descendant de plus en plus dans les terres d'Andalousie. A Grenade, où il arrive le 20 janvier 1582 [2], il rédigera vraisemblablement la plus grande partie de ses écrits. Un témoignage inédit nous apporte ici des données inespérées. Il s'agit des dépositions du P. Juan Evangelista [3] lequel, il est vrai, ne s'installe à Grenade que plusieurs mois après Jean de la Croix [4] mais semble bien avoir été pour lui, durant les dernières années de la vie, un compagnon « dans les chemins et hors des chemins » [5]. Juan Evangelista atteste d'abord, en une déposition non datée, avoir vu écrire à Jean de la Croix, pendant le séjour de Grenade, la *Montée* et la *Nuit obscure*, le

baeça ; esta era tenida comunmente por sancta en toda la çiudad y sus circumvzos; trataba con el pe fray Juo de la Cruz cosas de su alma y no me acuerdo si se confesaba con el mas respectabalo y hablaba del como de varon spual y sto. » Cp. ms. 13460, livre I, cap. 42.

1. *B. N. M.*, ms, 12944[132], fo 2 ro : « lo demas conpuso el Santo estando despues por Retor del colegio de baeça... », témoignage cité.

2. Jean de la Croix avait été nommé Prieur du couvent des Carmes déchaussés de Grenade à une date qui n'est pas établie avec certitude (en juin 1581, d'après le P. Francesco de Santa María, *Reforma de los Descalzos*, *op. cit.*, t. I, p. 827, col. 2). Cf. sur ces questions, et sur les faits concernant le voyage de Beas à Grenade : *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus*, trad. citée, t. IV, p. 231, note 3 et p. 542 sq.

3. *B. N. M.*, ms. 12738, fos 1431 et 1435.

4. *Id.*, ms. cité, fo 1435, lettre adressée à Jerónimo de San José, datée de Grenade, 18 février 1630 : « ... quo uine a tomar el hauito que fue año y m̃ despues de ser Prior de esta casa la primera vez... » La phrase est peu claire. S'agit-il de la nomination (cf. *supra*, note 2) ? S'agit-il de la prise de possession du priorat ?

5. *Id.*, ms. 12738, fo 1431, dép. non datée : « y si yo fuere el que auia de ser tubiera ír raçon de enbidiar mi buena suerte de auer tratado a ñro venerable pe nueve años y en ellos su compañero en caminos y fuera de ellos con que mediante su doctrina y exemplo pudiera ser berdadero discipulo y imitador suyo... »

« Cantique spirituel », la « Vive flamme » — ce dernier ouvrage lorsque Jean de la Croix est vicaire provincial, c'est-à-dire en tout cas après le mois d'octobre 1585[1]. — Il ajoute que la « Vive flamme » a été écrite en quinze jours et que le « Cántico » fut composé avant les autres traités[2]. En une seconde déposition, qu'il adresse de Grenade au P. Jerónimo de San José le 18 février 1630, il corrige et rend plus précises ses affirmations. Il assure qu'il dira ce qui est « hors de doute ». C'est d'abord que le « Cántico » et la « Llama » furent entièrement rédigés à Grenade; de cela il est certain, puisqu'il a vu le commencement et l'achèvement des deux œuvres. Mais il ne maintient pas ses indications en ce qui concerne la *Montée* et la *Nuit obscure*. Jean de la Croix, en effet, aurait déjà entrepris la *Montée*, lorsque le témoin est arrivé à Grenade; quant à la *Nuit obscure*, Juan Evangelista déclare, non sans ambiguïté, que Jean de la Croix l'a sûrement écrite à Grenade, puisqu'il a vu son maître en « composer une partie »[3].

Si précieux qu'ils soient, les renseignements fournis par le P. Juan Evangelista sont loin d'être clairs. Comment considérer comme pleinement valables des données chronologiques, qui ne s'appuient pas sur une confidence, mais sur des constatations empiriques ? Juan Evangelista nous dit que le « Cántico » fut la première œuvre composée, qu'il en a vu le commencement et la fin ; il nous dit d'autre part que lorsqu'il a pris l'habit à Grenade, la *Montée* était déjà entreprise. Comment peut-il prétendre dès lors que le « Cántico » ait été composé avant les autres œuvres ?

1. Il est nommé vicaire de l'Andalousie au chapitre tenu à Pastrana (17 octobre 1585). Le poème de la « Llama » a été, si nous en croyons le ms. de Sanlúcar de Barramada, composé avant 1584. — Cf. *supra*, livre I, *Les Textes*, p. 52 Sur la date des mss., cf. *E. C.*, t. II, p. 379.

2. *B. N. M.*, ms. 12738. fº 1431 rº, *loc. cit.* : « En lo que toca al auer uisto escrivir a n̄ro venerable pᵉ los libros se los uide escrivir todos porque como e dicho era el que andaua a su lado, la suuida del monte Carmelo y noche oscura escrivio aqui en esta casa de Gᵈᵃ poco a poco que no lo continuo sino con muchas quiebras, la llama de amor uiua escriuio siendo vicario provincial tambien en esta casa a peticion de doña Ana de Pañalosa y lo escrivio en quince dias que estubo aqui con hartas ocupaciones, adonde te escondiste fue el primero que escrivio y fue tambien aqui... »

3. *B. N. M.*, ms. 12738, fº 1435 rº, *loc. cit.* : « En lo que toca al auer escrito nro sto pᵉ sus libros en esta casa dire lo que es sin duda y es que las canciones de adonde te escondiste y la llama de amor uiua los escriuio aqui porque en mi tiempo los comenzo y acauo. el de la Suuida del Monte Carmelo halle comencado quº uine a tomar el hauito que fue año y m̄ despues de ser Pᵒʳ de esta casa la primera vez y podria ser que lo trujese de alla comencado pero la noche oscura es sin falta que la escriuio aqui porque le vide escriuir parte de ella y esto es çierto por auerlo uisto. »

Que veut-il dire encore lorsqu'il se fonde, pour déclarer que la *Nuit obscure* a été rédigée à Grenade, sur le fait qu'il a vu Jean de la Croix en écrire là « une partie » ? Affirmations molles, en définitive, qui semblent concerner d'abord la totalité de l'objet considéré, puis se restreignent soudain, sans que l'on nous explique exactement comment, et sans même que nous ayons l'impression que le témoin s'aperçoive nettement de cette fluctuation. Tels sont les effets de l'insuffisance critique.

Il faut renoncer à obtenir ici une précision chronologique. Mais le témoignage de Juan Evangelísta n'en est pas moins pour nous d'un prix unique. Un fait domine tout le reste : c'est à Grenade que Jean de la Croix accomplit l'effort décisif. Voilà ce que le témoin, qui fut le compagnon de Jean de la Croix pendant neuf ans [1], nous veut faire entendre ; il s'y prend mal ; il ne sait pas ce qu'est une observation documentaire ; il ne réussit pas à nous expliquer de quelle manière Jean de la Croix composa quatre ouvrages sur lesquels pourtant nous sentons qu'il aurait bien des choses à nous dire. Mais il nous permet de deviner qu'à Grenade Jean de la Croix a donné forme à sa pensée.

Si nous ne savions rien de plus sur le lieu qui abrita Jean de la Croix pendant ces années où il écrivit de façon intense, nous n'aurions guère le droit de nous demander ce que lui put être Grenade. Mais nous retrouvons, sinon le couvent où il a vécu, du moins la vue qui lui fut offerte et, de ces spectacles multiformes, souvent opposés jusqu'à l'antagonisme, que résume, pour le voyageur attentif, le nom de Grenade, nous entrevoyons quel fut celui qu'il contempla. Le couvent de « Los Mártires » n'existe plus, mais des beaux jardins qui en recouvrent plus ou moins exactement l'ancien emplacement [2] nous découvrons l'horizon qui fut familier à Jean de la Croix. Devant nous, une immense plaine, avec la ligne sinueuse, éclatante au soleil, du Genil. A l'est, les neiges de la Sierra Nevada, lesquelles parfois semblent si proches que le regard y adhère en quelque sorte. La plaine qui s'étale est douce ; mais, dès que les nuages sombres accourent, c'est un paysage tragique qui surgit. Et, lorsqu'un témoignage nous dit que Jean de la Croix avait, non seulement le don d'exorcisme mais, ainsi qu'on le put voir au Couvent de « Los Mártires » en un

1. Cf. *supra*, p. 209, note 5.

2. Je remercie M. Meersmans, propriétaire du « Carmen de los Mártires » de m'avoir aimablement communiqué les documents qui sont en sa possession et qui concernent le couvent.

jour de tempête, l'art de calmer les éléments [1], nous devinons ces scènes d'effroi, qu'animent des croyances grossières, et qui se déroulent en un cadre auquel s'adapte normalement une imagination simple et puissante. Ce qui s'impose chaque jour au regard de Jean de la Croix, à Grenade, c'est la nue grandeur d'un horizon ; ce ne sont pas les maisons, groupées en blanches symphonies, que l'on aperçoit du haut des fenêtres de l'Alhambra.

La terre de « Los Mártires », pour un chrétien de la fin du XVI[e] siècle, n'est pas un lieu quelconque. Le couvent qui s'y élève succède à un ermitage qui date de la « Reconquista » [2]. Jean de la Croix, de cette hauteur où l'on perpétue les souvenirs et les légendes [3], ne peut pas ne pas avoir médité à sa manière le problème arabe. Et il vit non loin d'une ville de Morisques. L'heure n'est pas venue de discerner, il est vrai, s'il y a eu une influence possible d'un arabisme déguisé sur les mystiques créateurs, dans un milieu tel que le milieu granadin, à la fin du XVI[e] siècle. Problème que l'on ne peut en effet guère songer à résoudre, puisqu'il n'est même pas posé scientifiquement [4]. Jamais, en tout cas, plus qu'en ces années passées à Grenade, Jean de la Croix n'a eu la vision d'une ambiance arabe. Des recherches d'histoire locale ont montré par surcroît que l'Alcade du Generalife, Alonso de Granada Venegas, avait, lors de la fondation du Couvent de Los Mártires en 1573, fait profiter la « huerta » des Carmes des eaux qui jaillissaient en ses jardins [5]. Jean de la Croix a donc sûrement

1. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 571 v°. Cf. aussi, *id.*, f° 865.

2. Le couvent de « Los Mártires » est très nettement indiqué sur le précieux plan qui fait partie d'un ms. conservé au Sacro Monte de Grenade et que l'on doit dater des dernières années du XVI[e] siècle. Sur ce plan l'on découvre, outre le couvent lui-même, l'une des « Alamedas » (l'*alameda* de gauche). Cf. sur la question de l'origine du Parc de l'Alhambra : Francisco P. de Valladar : *Los « bosques » de la Alhambra* (*La Alhambra*, n[os] des 31 août, 30 septembre, 31 octobre 1920, Granada).

3. Cf. Francisco Javier Simonet : *Memoria presentada á la comisión de monumentos históricos y artísticos de la Provincia de Granada acerca del campo de los Mártires*, Granada, 24 février 1868, p. 1 : « ... Desde el Carmen llamado de los Mártires hasta las antiguísimas Torres Bermejas se dilata un terreno digno de la mayor veneración por los heroes gloriosísimos a quienes debe su egregio e inolvidable nombre. Es la llanura y suave collado que los Moros llamaron *Abaul*, y que desde tiempo immemorial se conocen *por el corral de los cautivos y Campo de los Mártires.* »

4. Sur les questions concernant la vie religieuse des Morisques, cf. surtout Pedro Longás : *Vida religiosa de los Moriscos*, Madrid, 1915.

5. Francisco Javier Simonet : Mémoire cité, p. 2, v°. L'auteur note que la fondation est due, en grande partie, à la largesse du comte de Tendilla, marquis de Mondejar, et à celle de sa femme, Catalina de Mendoza ; il ajoute que

connu l'Alcade du Generalife Alonso de Granada Venegas. Il a, par suite, sûrement erré à travers les jardins et les terrasses du Generalife. Nous n'avons certes pas le droit d'en conclure qu'il ait eu quelque écho des réunions littéraires qui semblent avoir eu leur centre principal au Generalife même et chez l'Alcade dont il s'agit[1]. Un Barahona de Soto, un Juan Latino[2], un Pedro de Cáceres Espinosa, et tous les poètes qui constituent l' « Ecole de Grenade »[3], si rien ne nous permet d'établir qu'ils aient eu sur Jean de la Croix une influence directe, ne furent peut-être pas ignorés de lui. Le procès de béatification nous aide à retrouver, d'autre part, quelques-unes de ses joies. Nous y lisons que Jean de la Croix aimait à longer les bords du Genil et du Darro[4]. Même en nous reportant à une époque où rien de ce qu'est pour nous Grenade n'était encore découvert, nous devinons le rythme alternant, allant de la force dure à la grâce souple, selon que les pas du promeneur le conduisent au pied d'une forteresse ou au haut des terrasses et là où toute brutalité est inconnue. Mais plus sûrement qu'en ces domaines, où il nous faudrait reconstituer une perception des formes qui nous est inaccessible, nous pouvons suivre Jean de la Croix goûtant la fraîcheur des eaux surabondantes, les jeux d'une lumière claire, le charme des neiges perpétuelles sous un ciel brûlant, les contrastes d'âpreté et de joie[5].

l'alcade du Generalife s'y intéressait également, « donando para la huerta de los frailes mucha agua de la que rebozaba en las ricas acequias de su alcazar. »

1. Cf. Menéndez y Pelayo : *Horacio en España*, t. II, p. 72, Madrid, 1885 ; Rodríguez Marín : *Barahona de Soto. Estudio biográfico, bibliográfico y critico*, Madrid, 1903, p. 31 sq.

2. Dans une étude intitulée : *San Juan de la Cruz en Granada* (*La Alhambra*, n° du 15 octobre 1904, Granada, p. 339), M. Miguel Mª de Pareja écrit : « El negro Juan Latino, famoso catedrático de la Universidad granadina, ... fué muy amigo y protector del santo, igualmente que D. Alonso de Granada y Venegas, alcaide del Generalife, » L'auteur n'indique pas le document qui l'autorise à faire cette importante affirmation.

3. Cf. Menéndez y Pelayo : *Horacio en España, op. cit.*, t. II, Rodríguez Marín : *Barahona de Soto, op. cit.*, et *Pedro Espinosa. Estudio biográfico, bibliográfico y critico*, Madrid, 1907.

4. *Bibliothèque Nationale de Paris*, Canonisat. 4034-4036, *op. cit.*, p. 94 n° 27.

5. Cf. Jean Brunhes : *L'Irrigation, ses conditions géographiques, ses modes et son organisation dans la péninsule ibérique et dans l'Afrique du Nord*, Paris, 1902, p. 132 : « La vega de Grenade est située an pied de la Sierra Nevada, au pied des neiges éternelles ; le Genil et ses affluents puisent à des sources intarissables. L'eau vive ne cesse jamais de couler dans la grande *acequia* du Generalife. » Cp. Maurice Barrès : *Du sang, de la volupté et de la mort*, Paris, 1894 p. 38 . « Le charme de Grenade n'est point compliqué ; c'est d'avoir les plus beaux arbres du Nord et des eaux vives sous un soleil africain... »

A Grenade, de même qu'autrefois à Beas, lui est donné le bonheur de la discussion sur des thèmes spirituels. Anne de Jésus lui demande de rédiger le « Cántico » [1], Ana de Peñalosa lui demande de rédiger la « Llama » [2]. De Grenade il va, nous l'avons déjà noté [3], faire de nouveaux séjours à Beas ; et, çà et là, durant un mois environ, à en croire la Religieuse qui rapporte le fait [4], il dirige la spiritualité du monastère. La Carmélite précise de quelle nature était alors son enseignement. Jean de la Croix lui demanda un jour à elle-même quel était exactement son oraison. Elle répondit en disant que c'était la contemplation de la beauté et de la grandeur de Dieu. Elle ajoute que Jean de la Croix fut si heureux d'une telle réponse qu'au voyage suivant il apporta la strophe :

Gocémonos, Amado,
Y vámonos á ver en tu hermosura
Almonte y al collado
Do mana el agua pura
Entremos más adentro en la espesura [5].

Les strophes du « Cántico » ne se révèlent-elles pas d'une beauté plus intime lorsque nous pressentons qu'un homme de génie, isolé au milieu d'êtres qui ne dépassent pas une spiritualité émanée de leur piété plus encore que de leur pensée, essaye de promouvoir ces êtres vers une vie vraiment divine ?

Beas, le Calvario, Baeza, Grenade, ces divers séjours qui se succèdent sans cesser de se compénétrer constituent, pour Jean de la Croix, la période féconde en sa vie d'écrivain. De 1578 à 1586 environ, voilà les années où s'inscrivit la traduction, par le langage, de la vie intérieure et de la pensée.

Jean de la Croix ne quittera pas définitivement Grenade avant

1. Cf. *E. C.*, t. II, p. 491.

2. Cf. *Id.*, t. II, p. 619.

3. Cf. *supra*, p. 199.

4. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 1461, *loc. cit.*

5. Cf. « Cántico », texte A. str. xxxv : « Réjouissons-nous, Aimé — Et allons nous voir nous-mêmes en ta beauté — sur le mont et sur la colline — Là où sourd l'eau pure — Entrons plus avant dans l'épaisseur. »

Le texte auquel nous nous référons est extrait de la déposition déjà citée, f° 1461 : « ... dijome a mi un dia de q̄ ube confesado q̄ en q̄ traiia la orazion : digele q̄ en mirar la hermosura i grandeza de dios : holgarme de q la tubiese el se alegro tanto con mi orazion q̄ otra bez q̄ bino me trajo las, coplas de gozemonos amado... » Le témoin reproduit le texte de la strophe.

1588. Mais il n'y vivra plus de façon permanente à partir de l'année 1584. Les obstacles à sa méditation se multiplieront alors, de nombreux voyages l'arracheront à toute recherche de longue durée, les plus graves événements viendront troubler sa rêverie. La Réforme avait naguère pourtant trouvé son équilibre. L'année 1579 avait vu des démarches actives auprès de Philippe II en faveur des Déchaussés [1]. Et le 22 juin 1580 Grégoire XII avait, par un Bref, donné au Carmel réformé l'existence juridique que Térèse de Jésus avait héroïquement réclamée [2]. Mais Térèse meurt le 4 octobre 1582. Et il semble que dès lors s'alanguisse l'élan qu'elle a provoqué. A Almodóvar, durant le Chapitre de mai 1583, s'expriment les stériles soucis d'imitation. Pourquoi les Carmes, se demandait-on, ne chercheraient-ils à organiser, en dehors des monastères, un apostolat direct ? Pourquoi, de même, n'institueraient-ils des missions étrangères ? On oubliait ainsi que le Carmel, en son essence, n'atteint pas, chez celui dont il suscite la vocation, l'être social. C'est la destinée de l'âme qu'il éveille ; c'est un voyage spirituel qu'il propose. Par exemple, Térèse de Jésus n'avait pas voulu jadis que des Carmes dirigeassent une maison de repenties ; elle désirait en tout cas qu'ils n'y parussent qu'à la façon d'hommes « de l'autre monde [3] ». De même, l'œuvre des missions étrangères, qui émane de la plus intime volonté d'un saint Ignace de Loyola, ne s'ajouterait que par artifice à l'idéal contemplatif d'une sainte Térèse. Bref, c'est le point de vue d'utilité qui s'introduit subrepticement en un plan où la contemplation et l'oraison étaient seules en cause [4]. Qu'une volonté tenace et étroite soit décidée à infléchir vers une dureté en quelque sorte abstraite une forme de vie que Térèse avait toujours maintenue souple, et la réforme térésienne se trouvera menacée en sa structure intime. Tel sera, semble-t-il, le rôle du Génois Nicolas Doria [5].

1. *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus*, trad, citée, t. IV, p. 258.

2. *Id.*, t. IV, p. 259.

3. Lettre à Gracián, 21 octobre 1576 : « ... Querria yo apareciesen allí los Descalzos, como gente del otro mundo, y no yendo y viniendo á mujeres. »

4. Il faut attendre d'un inventaire critique des sources carmélitaines que nous soit fidèlement restituée l'histoire du chapitre d'Almodóvar. Les documents permettent-ils de reconstituer l'attitude prise par Jean de la Croix ? Il semble que Jean de la Croix ait protesté — et pour des raisons comparables à celles que nous venons d'esquisser — contre les nouveaux projets (cf. Dosithée de saint Alexis, *op. cit.*, t. I, p. 414, 425-426 ; Muñoz Garnica, *op. cit.*, p. 230-231) Mais nous ne pouvons utiliser des données que seule une tradition hagiographique nous transmet.

5. Une étude sur Doria impliquerait le dépouillement des Archives carmé-

Le 10 mai 1585, Doria est élu Provincial de la Réforme. Peu importe ici sa valeur, qui semble indiscutable[1]. Nous sentons aussi qu'il nous faudrait, pour l'apprécier, mieux pénétrer l'être qu'il remplace et veut briser, ce Jérónimo Gracián que Térèse avait formé et dont l'histoire n'est pas faite[2]. Cette confrontation des deux adversaires ne peut être tentée dans l'état actuel de nos connaissances. Le fond des choses n'en est pas moins dès maintenant discernable : de Térèse de Jésus et Jean de la Croix à Doria, c'est le brusque passage du rêve mystique à l'impur mélange du plan politique et du plan religieux. L'inventaire des archives monastiques, l'examen aussi des archives politiques nous permettront-ils de découvrir si Doria fut l'initiateur dans la lutte contre l'œuvre de Térèse, s'il fut seulement un instrument dont se servit Philippe II ? En fait, le Roi avait, vers 1575, confié à Doria, une mission financière[3]. Des relations personnelles s'établirent dès lors, qui ne cessèrent plus sans doute et dont nous voudrions pouvoir démêler la minutieuse histoire[4].

litaines et une reconstitution de données plus générales encore. Elle nous conduirait à des résultats qui dépassent l'histoire d'un Ordre et viennent rejoindre l'histoire de la spiritualité.

Les anciennes histoires du Carmel, telles que la *Reforma de los Descalzos*, *op. cit.*, les plus célèbres biographies de Jean de la Croix, celles des RR. PP. José de Jesús María, Jerónimo de San José, Dosithée de Saint Alexis, *ouvrages cités*, etc., sont des apologies, plus ou moins déguisées, de Doria, et rendent malaisée une exacte connaissance des faits. Cf. *Vie et Œuvres spirituelles de ... saint Jean de la Croix,* trad. des Carmélites de Paris, trad. citée, t. I, p. 228, note 1.

La vie et la personnalité de Doria mériteraient d'être analysées en un livre où l'on se proposerait comme objet ce curieux thème de psychologie et d'histoire. M[me] Cunninghame Graham (*Santa Teresa beeing some Account of her life and time,* t. II, London, 1894), a bien vu l'intérêt de la question. L'étude objective, qui nous manque encore, ne devra jamais perdre de vue le précieux *Mémoire,* déjà cité, des Carmélites du Premier Monastère de Paris, dont le tome I, p. 76-444, constitue un important exposé du rôle de Doria.

L'histoire de la période à laquelle nous arrivons maintenant n'est, en définitive, nullement faite. Elle exigerait que fussent préalablement établies des sources non encore classées et que fussent déjà composées de solides monographies de Gracián et de Doria lui-même.

1. Cf. Cunninghame Graham, *op. cit.*, t. II, p. 411 : « A man of undoubted power and ability, of iron capacity, this Doria : rigid, unrelenting, narrow, despotic — ready to sacrifice everything to his gigantic personal ambition. »

2. Il conviendrait d'interpréter des témoignages tels que celui-ci. — Cf. *B. N. M.*, ms. 3537, f° 213 : « .... porque aunq los prelados sus antecesores ayan sido obseruantes y amigos desta virtud » [la vertu proprement monastique]. « nadie como el la apoyo y solia deçir el varon de Dios muchas vezes mis huesos en la sepultura an de dar bozes y decir Vida Regular Vida Regular. »

3. Cf. Gracián : *Peregrinación..., op. cit.*, p. 202-203, *Diálogo catorce.*

4. Cf. *Mémoire, op. cit.*, t. I, p. 48, note 5, p. 222, 223 ; Cunninghame Gra-

Les Archives nous diront-elles quelque jour quelle fut l'attitude de Philippe II devant la réforme térésienne et comment le roi jugea cette étonnante combinaison d'une règle stricte et d'une fantaisie intérieure? Est-ce un hasard si les innovations de Doria introduisent dans le Carmel réformé un morcellement administratif, une oligarchique tyrannie où ne pouvait que se complaire Philippe II et qu'il approuvera d'ailleurs lui-même officiellement?[1] De toute manière, les tragiques années qui suivent la mort de la Réformatrice du Carmel disent une morne et froide volonté. On entreprend de rendre stérile le souple chant de Térèse de Jésus.

Doria atteignait l'œuvre térésienne en deux points d'importance primordiale. D'une part, il divisait le Carmel réformé en plusieurs provinces et soumettait chacune d'elles à la juridiction d'un Provincial particulier; de la sorte, il fragmentait une discipline que Térèse de Jésus avait voulu maintenir une[2]. D'autre part, il subordonnait Carmes et Carmélites à un conseil de Religieux qui devait juger de toutes les difficultés, nommer confesseurs, prieurs et prédicateurs, régler de façon souveraine la distribution des Religieux et des Religieuses dans les Monastères. Par là même il enlevait aux Carmélites le droit, que Térèse avait voulu laisser entier, de chercher, auprès de Religieux étrangers au Carmel, la direction spirituelle. Il blessait ainsi, de la manière la plus intime, l'esprit térésien[3]. Et, malgré l'opposition de Jean de la Croix[4], il

ham, *op. cit.*, t. II, p. 224-225. « A Genoese by birth », écrit Mme Cunninghame Graham, id., *ibid.*, « a member of that illustrious family « which has filled « sea and earth with such victories ant trophies that it can rival the most « ambitious families of ancient Rome », it was the lot of young Doria to be bred to commerce. At an early age in the pursuit of the business which generally brought his countrymen to Spain — which business, as far as I can gather from the euphuistic phrase of the chronicler — chiefly consisted in lending money to the Spanish Monarch and his bankrupt government at usurious rates of interest — he went over to Sevilla. Here he became known and respected as a shrewd financier, when, by one of those revulsions of feeling so common in that age, he suddenly turned his back on the world, had himself ordained a priest... Nevertheless the priest was still doubled with the financier... »

1. Au Chapitre de Madrid, ouvert le 19 juin 1588.

2. Cf. Dosithée de St Alexis, *op. cit.*, t. II, p. 3.

3. Cf. *Mémoire*, *op. cit.*, t. I, p. 293-355. Cf. *B. N. M.*, ms. 2176, fos 66 vo et 67, « Ramillete de Mirra » de la Mère Marie de St Joseph : « Creo q̄ es notorio a todos los q̄ ā leydo los libros y leyes q̄ la sāta Me Teresa de Jesus escrivio la grāde instācia q̄ haze y lo mucho q̄ pide a los perlados no quitē a sus mōjas la libertad de poder comunicar sus cōciencias cō hōbres sātos y doctos cuales ella ē toda su vida procuro comunicar... »

4. Cf. *Mémoire*, *op. cit.*, t. I, p. 116, p. 122, note 2, p. 405.

faisait approuver la nouvelle constitution par le Pape Sixte-Quint[1].

Deux faits dominent ici pour nous tous les autres : Doria devient de plus en plus le persécuteur des térésiens ; il introduit une organisation nouvelle où les plus fidèles disciples de sainte Térèse ne reconnaissent plus la Règle pour laquelle ils ont fait profession. En face de lui, d'autre part, se dressent Jean de la Croix, Gracián, Anne de Jésus[2], Marie de Saint Joseph[3], Luis de León, Bañez. Luis de León, déjà vieillissant, retrouvera sans doute, en cette lutte d'un nouveau genre, son ardeur d'autrefois. Il entreprendra de faire exécuter le Bref favorable que des Religieuses, obstinément fidèles à l'œuvre de sainte Térèse, ont obtenu du Pape Sixte-Quint, et qui est arrivé en Espagne le 21 août 1590[4], quelques

1. Cf. *Mémoire, op. cit.*, t. I, p. 114 : « Nicolas Doria, à l'insu de l'Ordre, et contre l'avis de saint Jean de la Croix, avait obtenu, de Sixte-Quint, d'abord la Bulle *Decet Romanum Pontificem*, du 27 juin 1587, qui levait un des principaux obstacles à ses desseins ; puis, treize jours après, le 10 juillet, le Bref *Cum de statu*, qui permettait d'établir une forme de gouvernement toute nouvelle... » *La Consulta* a existé en fait à partir de l'année 1588.

2. Un important ouvrage pourrait être écrit sur Anne de Jésus. Le *Mémoire* cité des Carmélites du Premier Monastère de Paris, cf. t. I, p. 449-782, t. II, p. 1-425, nous apporte un précieux et minutieux exposé des faits.

3. La Biblioteca Nacional de Madrid contient deux œuvres de Marie de Saint Joseph : « Ramillete de Mirra » (cf. ms. 2176 et Serrano y Sanz : *Apuntes...*, *op. cit.*, t. II, p. 334 ; cf. aussi La Fuente : *Escritos de Santa Teresa*, éd. citée, t. I, p. 555 sq., t. II. p. 442 sq.) — *Libro de la Recreaciones*, ms. 3508, ms. cité. Une monographie de Marie de Saint Joseph serait également très utile. Cf. *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus...*, trad. citée, t. III, p. 376-378, t. IV, p. 378-390, 395-407, 410-412, 436-441.

4. Le Bref avait été signé par Sixte-Quint le 5 juin 1590. Cf. *Bullarium Privilegiorum ac Diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio...*, t. V, Romæ, 1751, p. 130, col. 1 et 146, col. 2. Le Bref contenait une traduction latine des *Constitutions* térésiennes de 1581. Les Carmélites du Premier Monastère de Paris, dans le *Mémoire* déjà cité, ont étudié avec grand soin le texte du Bref, comparé au texte de 1581. Qu'il s'agisse d'amplifications verbales, de nuances mal comprises, de déformations voulues, les deux textes ne sont pas équivalents (cf. *Mémoire, op. cit.*, t. I, p. 137-161). Lorsque Doria, en 1592, publie les *Constitutions* nouvelles, *il traduit en espagnol le texte latin du Bref de Sixte-Quint, lequel était déjà une traduction affaiblie de l'original térésien.* Il joint, à cette altération fondamentale, quelques-unes des modifications qu'avait apportées le Bref de Grégoire XIV, le 25 avril 1591, et les changements qu'il introduit spontanément lui-même. La pensée térésienne est, de la sorte, nettement mutilée. Notons aussi que Doria ne nomme même pas sainte Térèse dans la lettre qui précède les Constitutions.

Le problème des Constitutions térésiennes, envisagé en lui-même, exigerait une minutieuse étude. Nous résumerons ici seulement quelques-uns des faits acquis : un Bref du 7 février 1562 autorisait Térèse à rédiger les Constitutions du Premier Monastère qu'elle allait fonder, le monastère de San José d'Avila. Une Bulle de Pie IV, datée du 18 juin 1565, approuvait les *Constitutions* et les confirmait (cf. *Acta Sanctorum Octobris...*, t, VII, Bruxellis, 1845, Paragr, 1699, p. 495, col. 2). Ces Constitutions concernaient

jours après la mort de son signataire. Mais les amis de Doria déclarent qu'ils cesseront de diriger les Religieuses et qu'ils les soumettront à la juridiction papale[1]. Bientôt, Philippe II commande que l'on ne tienne pas compte du Bref, tant qu'un document nouveau ne sera pas venu de Rome[2]. Il semble pourtant que l'énergie des térésiens n'ait pas fléchi. Et il faudrait pouvoir discerner quels furent, d'une Anne de Jésus, d'une Marie de Saint Joseph, d'un Luis de León, d'un Jean de la Croix, ceux qui soutinrent le plus hardiment une lutte que l'on peut qualifier d'héroïque.

Moment grandiose, que l'on aurait tort de croire dénué de signification théorique, et qu'il importe de restituer à l'histoire générale. Les âmes qui ne voulurent point se ployer ont maintenu

le monastère de San José d'Avila. Mais, lorsque, en 1567, le P. Rossi donne à sainte Térèse le droit de fonder de nouveaux monastères, il lui permet ou lui demande d'adapter à des modalités nouvelles ses *Constitutions*. Les Constitutions remaniées sont approuvées par Rossi en 1568. Le ou les mss. de l'œuvre térésienne semblent perdus. Pourtant, en 1757, le P. Antonio de San Joaquín (*Año Teresiano*, t. VII. Madrid. 1757, p. 159), déclarait que le ms. des Constitutions du Couvent de San José se trouvait dans les Archives générales des Carmes, à Madrid, et formait un in-quarto de 14 pages [cf. *Acta Sanctorum*, vol. cité, § 1702, p. 496, col. 2]. Toutes les recherches ont été infructueuses jusqu'ici à cet égard. Mais Vicente de la Fuente (*Escritos*..., éd. citée, t. I, p. 258) laisse entendre qu'il ne croit pas à la disparition du ms. On est donc en droit d'espérer, dans cette hypothèse, que le ms. longtemps dissimulé peut-être pour des raisons que l'histoire des premières années de la Réforme rendrait limpides, sera découvert quelque jour. La Fuente, d'autre part, guidé par une allusion de l'*Año Teresiano* (t. VII, p. 445, *op. cit.*), retrouvait, au Couvent de La Imagen d'Alcalá de Henares, couvent fondé, le 11 septembre 1562, par María de Jesús, amie de sainte Térèse, un volume, imprimé en 1678, qui vraisemblablement reproduisait, avec des erreurs et des mutilations, le texte des Constitutions de San José que Térèse avait communiqué.

Les *Constitutions* térésiennes furent sans doute élaborées par sainte Térèse durant toute sa vie. En 1581, elles paraissent; et elles sont bien l'œuvre de Térèse elle-même, en dépit d'un titre où le nom de Térèse ne figure pas. Elles sont imprimées de nouveau, avec une rectification de détail, en 1588. Par les soins d'Anne de Jésus, deux éditions françaises en sont données, à Bruxelles en 1607, à Dôle en 1616. Ces *Constitutions* sont gravement altérées par Doria en 1592, ainsi qu'on l'a vu. Mais Anne de Jésus, dans les monastères qu'elle fondera en France et en Belgique, maintiendra les *Constitutions* en leur pureté, et le Carmel français se rattache énergiquement à cette origine térésienne. — Les exemplaires des éd. de 1581 et 1588 ont été détruits. Deux d'entre eux pourtant ont été sauvés : un exemplaire de l'éd. de 1581, qui fut celui d'Anne de Jésus, et qui est conservé au Carmel de Bruxelles ; un exemplaire de l'éd. de 1588, qui est conservé par les Carmélites du Premier Monastère de Paris.

1. Cf. *Mémoire, op cit.*, t. I, p. 177 ; cp. Fr. de Santa María, *Reforma... op. cit.*, t. II, p. 541.

2. Cf. Francisco de Santa María, *Reforma, op. cit.*, t. II, p. 540 ; Dosithée de Saint Alexis, *op. cit.*, t. II, p. 83.

un rêve intérieur que nous ne connaîtrions plus si elles eussent été moins tendues. Que, par exemple, l'on compare le chant « recto tono » que des Carmélites, minutieusement fidèles à la volonté de sainte Térèse, ont perpétué, et les chants que d'autres Carmélites, plus dociles ici aux exigences ambiantes, ont peu à peu substitués à cet étrange et puissant murmure : deux éthiques, deux esthétiques se dissimulent en un exemple de ce type. Mais de si fines nuances seraient-elles pour nous vivantes s'il n'y avait eu ces luttes ferventes où un regard superficiel ne discernerait pourtant qu'un épisode étranger à l'histoire de l'esprit ?[1]

VII

De 1585 à 1587 environ nous devinons, dans la vie de Jean de la Croix, une période d'extrême activité, qui n'échappe peut-être pas à l'historien, mais où le psychologue ne peut atteindre. Il n'est pas impossible de décrire, en les rattachant au développement du Carmel, les Fondations ou les Chapitres auxquels Jean de la Croix est alors personnellement mêlé[2]. Mais les données nous manquent pour reconstituer, même en lignes sommaires, une vie intérieure.

Est-ce surtout la dispersion dans l'action qui accable ici Jean de la Croix ? L'ère des persécutions nouvelles a-t-elle déjà com-

1. Cf. R. P. Albert de l'Enfant Jésus : *Essai sur le chant des Offices liturgiques dans l'Ordre des Carmes et des Carmélites*, Gand, 1916, et: *Le Carmel par un Carme Déchaussé*. Paris, 1922, p. 61, et notes 106 et 107. Les Carmélites du Premier Monastère de Paris écrivent à ce sujet ces lignes significatives (*Mémoire*, *op. cit.*, t. II, p. 891-92) : « L'introduction du chant grégorien avec accompagnement d'orgue est assurément une innovation bien considérable. Ce chant demande une étude qui semble devoir porter atteinte à l'esprit de retraite et de silence ; il réclame une attention qui ne laisse pas, au moins à celles qui le dirigent, la liberté de s'appliquer totalement à Dieu, comme l'avait voulu notre Sainte Mère en prescrivant le chant sans notes... »

2. 17 février 1585 : Fondation du monastère de San José de Málaga ; 17 octobre 1585 : chapitre de Pastrana ; 18 mai 1586 : Fondation du monastère des Carmes Déchaussés de Cordoue, etc. Jean de la Croix avait été élu Vicaire de l'Andalousie par le Chapitre de Pastrana. M. E. Romero de Torres a récemment trouvé, à Mancha Real (province de Jaén), un acte de fondation du couvent des Carmes Déchaussés auquel Jean de la Croix a collaboré (cf. E. Romero de Torres : *Una escritura de San Juan de la Cruz* ap. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. LXIX, 1916, p. 65-70). Il est intéressant de noter d'autre part qu'au Chapitre de Pastrana (1585) Jean de la Croix fut l'un des signataires de la procuration autorisant Jean de Quintanadoine de Brétigny à fonder en France des monastères de Carmélites Déchaussées. Cf. *Mémoire*, *op. cit.*, t. I, p. 512-513.

mencé ? Le premier point peut être, à la rigueur, précisé. En effet, il semble bien que, de 1585 à 1587 environ, le plus grand danger ait été, pour Jean de la Croix, l'épuisement que provoquent les voyages imposés et les charges officielles. Le second point, par contre, n'est pas exactement déterminable, car il faudrait retrouver les liens qui ont uni dans une même vie les diverses phases d'un tourment.

Allons droit aux années que troublent de croissantes menaces. En 1588 et 1589, la lutte contre Doria est vive et l'on peut supposer que Jean de la Croix dirige déjà à cet égard des Carmélites intrépides telles que Anne de Jésus ou Marie de Saint Joseph. Mais ce sont en même temps pour lui des années d'intense recueillement et sur lesquelles, par bonheur, quelques indications nous sont transmises. Il s'agit de ce priorat de Ségovie[1], au cours duquel Jean de la Croix semble avoir atteint à la plus profonde oraison. Nous devinons une active vie de prière et de pensée, notamment durant les nuits, qu'un court sommeil, nous dit-on, brisait à peine[2]. Un témoin déclare que Jean de la Croix divisait alors les heures nocturnes en heures passées à la Chapelle et en heures passées à la fenêtre de la cellule[3]. Et, comme il n'est guère de paysages de Castille qui soient plus amples que le paysage ségovien ni qui se prêtent mieux aux harmonies d'une lumière lunaire, le renseignement n'est certes pas sans valeur. On nous dit aussi que Jean de la Croix écrivait, à Ségovie, pendant la nuit[4]. Si nous en croyons le manuscrit d'Alba de Tormes, la poésie

Entréme donde no supe

a été composée en une « extase » que Jean de la Croix a eue à

1. 1588-1591.

2. Cf. *B. N. M.*, mss. 12738, f° 841, Déposition du P. Lucas de San José, Ségovie, 1604 : « ... Digo que conoci en este conueto de Segouia al p° fr. Ju° de la + quando era diffinitor pr espacio de tres años... » Cf. *ibid.* : « ... Dormia muy poco de noche dos horas. poco mas o menos y en este tiempo escriuia y se occupaua en la vigilios stas de oracion. » Il ne semble pas que l'excessive privation de sommeil ait été une constante habitude chez Jean de la Croix. Cf. *B. N. M.*, mss. 12738, f° 885, Dép. du P. Francesco del Espiritu Santo, 17 avril 1614, dép. concernant la période du Calvario : « ... en tomar lo necess° para el sustento de comida. beuida, sueño, etc., era muy templado sin declinar a ningun extremo... »

3. Cf. *B. N. M.*, ms. 8568, f° 103.

4. *Id.*, ms. 12738, f° 841, *loc. cit.* . « ... y en este tiempo escriuia... »

Ségovie[1]. Pendant le jour, il descendait, nous dit-on, dans le jardin du Couvent, s'enfonçait en une petite grotte, où l'on ne pouvait tenir que penché mais d'où l'on voyait les champs et le ciel. Là, il restait en oraison, de longues heures[2]. Qu'a-t-il écrit à Ségovie ? Est-ce seulement la poésie que nous venons de ressaisir, avec quelque apparence de sûreté, à son point d'émergence ? A-t-on détruit dans la suite, avait-on détruit déjà auparavant, Jean de la Croix a-t-il supprimé lui-même alors fragments ou traités, a-t-il mutilé ceux qu'il avait déjà parachevés, accomplira-t-il seulement plus tard ce sacrifice ? Rien ne nous peut guider en ces régions.

Les années vécues à Ségovie nous révéleraient, nous le pressentons, si nous les pouvions ressaisir, un secret mystique incomparable[3]. Elles nous conduisent à la période finale et au drame du total abandon.

*
* *

Un Chapitre est ouvert à Madrid le 30 mai 1591. Tout nous manque, ici encore, pour reconstituer exactement l'attitude de Jean de la Croix durant les discussions et pour retrouver, en leur couleur réelle, ces discussions elles-mêmes. Du moins sommes-nous assurés que la persécution fut, cette fois, renouvelée en toute son acuité et que la décision fut prise d'interdire définitivement toute influence à ce Frère Juan de la Cruz qui, avec tant d'obstination, se vouait à la défense de l'œuvre térésienne. On lui donna l'ordre de se retirer au désert de la Peñuela; on le dépouilla de toute charge et de toute dignité[4]. Ses disciples de

1. Cf. ms. d'Alba de Tormes, *sub fin* : « En un extasi que tubo el P. Fr. Juan de la Cruz en Segovia compuso lo siguiente;

Entréme, etc. »

Cf. *B. N.* M., ms. 13245, ms. non paginé, transcription de la poésie, ordonnée par le P. Manuel de Santa María, avec la référence ci-dessus alléguée. Le P, Andrés de la Encarnación signale la même référence (*B. N. M.*, ms. 3180, Ad. A., f° 16). Il ajoute, Ad. A., f° 17 : « Una cosa devemos agradecer a este manuscrito ; que es, el confirmar auerse escrito en divino extasis la cancion ultíma que trahe, y aver sucedido esto en Segovia : cosa que bien abriguada era digna de notarse en la nueva prensa ; pues las circunst[s] de tiempos, y lugares de los escritos les dan vn supremo credito... »

2. *B. N. M.*, mss. 8568, f° 103 : « ... y alli se estaua en oraçion largas oras. »

3. Cf. *B. N. M.*, ms. 8568, f° 103, 19404, f° 146, 13.460, livre II, cap. 18. Cp. le témoignage de ce dernier ms. : « fue suvida del varon del señor tan celestial en Segouia, que no parecia, que viuia en carne... » Ce texte ne semble pas traduire seulement un enthousiasme factice.

4. Francesco de Santa María, *Reforma...*, *op. cit.*, t. II, p. 558.

Ségovie voulaient, semble-t-il, le faire revenir auprès d'eux. Mais de ce lien encore Jean de la Croix entend se détacher[1].

Deux documents inappréciables nous permettent de dépasser ici l'irritante sécheresse des schémas. Une lettre que Jean de la Croix écrit à Anne de Jésus le 6 juillet 1591, un fragment de la lettre qu'il écrit le même jour à María de la Encarnación nous livrent, en un étonnant relief, une même minute tragique. Moment de délaissement et de torture, mais de délivrance et de bonheur : « Que les choses ne se soient pas passées comme vous le désiriez », écrit-il à Anne de Jésus, « vous vous en devez consoler et rendre de nombreuses grâces à Dieu ; puisque Sa Majesté l'a ainsi ordonné, c'est ce qui nous convient le plus à tous ; il reste seulement à appliquer à cela la volonté afin que ce qui est en vérité nous paraisse tel ; en effet, les choses qui ne donnent aucun goût, si bonnes et convenables qu'elles soient, paraissent mauvaises et adverses : mais celle-ci, on voit bien qu'elle n'est pas ainsi, ni pour moi, ni pour personne. En ce qui me concerne, c'est chose très heureuse, puisqu'avec la liberté et la fin de la charge des âmes je peux, si je le veux (avec la faveur divine), jouir de la paix, de la solitude et du fruit délectable de l'oubli de soi et de toutes les choses ; et, pour les autres, il est bon aussi de me mettre à l'écart puisqu'ils seront libérés ainsi des fautes qu'ils auraient pu commettre à cause de ma misère[2]. Ce que je vous demande, ma fille, c'est de demander au Seigneur qu'il me donne de toute manière cette grâce dans l'avenir. Je crains, en effet, si l'on me force d'aller à Ségovie, de ne pas rester pleinement libre. Je ferai ce que je pourrai pour me délivrer de ceci encore »[3]. Et, dans la lettre à María de la Encarnación,

1. Cf. *E. C.*, t. III, p. 195, lettre à Anne de Jésus, Madrid, 6 juillet 1591.

2. Ces lignes suffiraient à prouver le rôle joué par Jean de la Croix dans la lutte contre les adversaires de l'œuvre térésienne.

3. Cf. *E. C.*, t. III, p. 104-105, lettre citée : « ... De no haber sucedido las cosas como ella deseaba, antes debe consolarse y dar muchas gracias a Dios ; pues habiendo su majestad ordenado así, es lo que a todos más nos conviene : sólo resta aplicar á ello la voluntad, para que así como es verdad nos lo parezca ; porque las cosas que no dan gusto, por buenas y convenientes que sean, parecen malas y adversas ; y ésta vese bien que no lo es, ni para mí, ni para ninguno ; pues en cuanto para mí es muy próspera, porque con la libertad y descargo de almas, puedo si quiero (mediante el Divino favor) gozar de la paz, de la soledad y del fruto deleitable del olvido de sí y de todas las cosas ; y a los demás también les está bien tenerme aparte, pues así estarán libres de las faltas que habían de hacer a cuenta de mi miseria. Lo que la ruego, Hija, es que ruegue al Señor que de todas maneras me lleve esta merced adelante, porque todavía temo si me han de hacer ir a Segovia, y no dejarme tan libre del todo. Aunque yo haré lo que pudiere por librarme también de esto... »

il écrit ces mots d'une signification universelle, et qu'il nous appartient de transformer en une réponse décisive à tous ceux que leur bassesse, leur haine ou simplement leur ignorance ont armés contre nous : « Y adonde no hay amor, ponga amor y sacará amor — Et là où il n'y a pas d'amour, mettez l'amour, et vous extrairez l'amour »[1].

Saint Jean de la Croix atteint ici à une grandeur que l'on peut dire unique en l'histoire de la spiritualité chrétienne. L'accent qu'il obtient, la sobriété de sa pensée et de son langage, l'inflexible rigueur avec laquelle il refoule toute mièvrerie lui donnent une physionomie morale que l'on peut dire, au sens strict du mot, incomparable. D'autre part, ce qui n'était pour nous qu'une hypothèse très vraisemblable devient maintenant une certitude. Il est assuré que Jean de la Croix a haï les charges, les dignités et, d'une manière générale, toute fonction où l'oraison, la contemplation, la création de soi par soi n'étaient pas des fins essentielles.

A la Peñuela[2], il jouira d'une vue régulière et classique, de beauté synthétique. Là, il aimera sans doute les courbes franches et épaisses de la Sierra Morena, ainsi que ces chênes verts qui, vus des sites où nous tentons de retrouver sa rêverie, ressemblent assez aux arbres stylisés qu'inventent, en leurs naïfs schémas, les spirituels désireux de traduire plastiquement leur pensée. L'oraison intense, que décrivaient les témoins de la période ségovienne, se renouvela ici et, semble-t-il, encore accrue. Il ne s'agit point d'un académisme qui fausserait une expérience inaccessible. Je ne sais quel paroxysme se devine. A Ségovie et, plus encore, à la Peñuela, ce n'est plus la joie douce, que nous pressentions durant les périodes de Grenade ou du Calvario. Malgré leur gaucherie, les témoins ont voulu signifier une héroïque absorption, qu'ils ne nous avaient pas dite lorsqu'ils résumaient des phases antérieures[3].

1. *E. C.*, t. III, p. 106, lettre à Maria de la Encarnación, Madrid, 6 juillet 1591.

2. On ne reconstitue pas sans effort ce que fut la solitude de la Peñuela. La Carolina (province de Jaén) colonie allemande établie au XVIIIe siècle, nous donne le spectacle d'une petite ville, là où Jean de la Croix n'avait, autour de soi, que les « déserts » de la Sierra Morena. Mais ces « déserts », encore, s'offrent à nous, dès que nous le voulons vraiment.

3. Cf. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 523. — Cf. *B. N, M.*, ms. 13482, B., N. 49 : « En una Inf^{n} hecha en Malaga por Abril de 603... Dice el herm^{o} Fran^{co} de S^{n} Hilarion que q^{do} estaba et S^{to} en la Peñuela se salia muy de madrugada.

Ici encore, il a écrit[1]. Quoi? Nous ne savons. Et nous n'avons nulle raison d'accepter, après l'analyse que nous avons tentée des manuscrits[2], la tradition qui nous le représente composant, à la Peñuela, une nouvelle rédaction de la « Llama »[3]. Mais nous devons considérer au moins comme possible que Jean de la Croix, abandonné de tous, persécuté encore en son exil, et que seule la maladie semble avoir préservé de l'expulsion loin des terres d'Espagne[4], ait songé à atténuer sa pensée. Nulle conclusion d'ordre technique ne nous doit interdire une hypothèse, qui nous effleura naguère à peine[5], et que nous ne fixerons pas maintenant davantage, mais que seule une psychologie sommaire nous inclinerait à négliger tout à fait.

Peu de jours nous séparent de sa mort. Une lettre précieuse, qu'il adresse, le 21 septembre 1591, à Ana de Peñalosa, nous apprend qu'il va quitter le lendemain la Peñuela pour chercher, à Úbeda, le secours médical qu'exigent « quelques petites fièvres qui, depuis plus d'une semaine, l'assaillent chaque jour et ne le quittent pas[6] ». Mais son intention, ajoute-t-il, est de « revenir bientôt ici, car certes, dans cette sainte solitude, je me trouve fort bien »[7]. Et la lettre se termine par ces mots exquis et morbides : « Je ne me rappelle plus rien à vous écrire pour le moment et, par amour de la fièvre, je m'arrête, si désireux que je sois de m'étendre davantage... y por amor de la calentura tambien lo dejo, que bien me quisiera alargar »[8]. Ce n'est pas ici

y iba a la guerta, entre los arboles, de la qual se estaba de rodillas en oracion asta las nueve o las diez del dia que venia a decir misa ; y el demas tiempo gastaba en lo mismo, y en escribir cosas de oracion. » Cf. *infra*, livre III : *La relation de l'Expérience à la Doctrine*, chap. I.

1. *B. N. M.*, ms. 13482. B. N., 49, passage précité.

2. Cf. *supra*, livre I : *Les Textes*.

3. Cf. *E. C.*, t. II, p. 378, note 1.

4. Cf. *Vie et Œuvres spirituelles de saint Jean de la Croix*, tr. citée, t. I, p. 228, note 1, *loc. cit.* Il semble qu'on ait voulu envoyer Jean de la Croix comme missionnaire en Amérique.

5. Cf. *supra*, p. 35.

6. *E. C.*, t. III, p. 106 : « Mañana me voy á Úbeda a curar unas calenturillas, que como há más de ocho días que me dan cada día y no se me quitan, paréceme habré menester ayuda de medicina... » Voir le fac-similé de cette lettre ap. *Aphorismes...*, *op. cit.*

7. Même lettre : « pero con intento de boluerme luego aquí que cierto en esta santa soledad me hallo muy bien... » Cf. *Aphorismes...*, *op. cit.*

8. Lettre précitée : « Aora no me acuerdo mas que escribir y por amor de la calentura..., etc. » Cf. *Aphorismes...*, *op. cit.*

seulement le goût de la souffrance physique, tel que nous le rencontrons chez tous les ascètes ; c'est une curiosité psychologique qui s'exprime et, puisque le mot y est prononcé, un *amour* d'une expérience plus aiguë, expérience trouble et claire tout ensemble, douloureuse et séduisante à la fois. Attachement à une agitation interne, tandis qu'un délire naissant n'interdit pas encore l'analyse, alors que rien, semble-t-il, ne peut ralentir un rythme qui cependant çà et là, nous sèmble docile à notre effort. Nous essayons de corriger, par une immobilité externe, un chaos intérieur et brutal où nous sentons déjà l'approche de la mort. Il ne faudrait point croire que des êtres habiles à s'observer eux-mêmes ne discernent pas, dans les crises de la fièvre, certaines modalités, qu'ils ignoraient, de leur nature ; peut-être même découvrent-ils parfois, par une introspection singulièrement lucide, le passage, par exemple, du bruit subjectif à l'hallucination auditive, de la vague impression d'une odeur de soufre à l'hallucination olfactive. Qui peut dire ce qu'un mystique tel que Jean de la Croix, acharné à détruire l'illusion des révélations et des visions, a découvert, lui aussi, dans le pays de la fièvre ?[1]

Jean de la Croix ne reverra pas cette « sainte solitude » de la Peñuela, où il se déclarait heureux[2]. A Úbeda, il vivra les dernières années de sa vie, soumis à des tortures qui semblent avoir été savamment combinées par un Prieur acharné à lui rappeler, durant sa maladie, les plus pénibles minutes du passé[3].

Deux témoins sûrs, le P. Alonso de la Madre de Dios[4] et le P. Juan Evangelista nous rapportent[5], de cette phase ultime, des propos qui ont l'accent des paroles authentiques. Au début de sa maladie, Jean de la Croix aurait déclaré qu'il avait toujours souhaité deux choses : la première, ne pas mourir en possession d'une charge de Prieur et l'autre, trouver le Purgatoire en cette

1. « ... Oh ! si l'on pouvait tenir registre des rêves d'un fiévreux, quelles grandes et sublimes choses on verrait sortir quelquefois de son délire ! » (J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, livre VII ; cf. éd. Van Bever, Paris, 1913, t. II, p. 112).

2. Cf. *E. C.*, t. III, p. 106, *loc. cit.*

3. *B. N. M.*, ms. 3537, f° 162 : « ... y entraua « (le Prieur) » muchas veces, en su celda y le decia siempre palabras de mucha pesadumbre trayendole a la memoria cosas pesadas como vengandose... » [Dép. du Fr. Bernardo de la Virgen « Religioso lego », infirmier de Jean de la Croix durant sa maladie].

4. Il s'agit du P. Alonso de la Madre de Dios (de Málaga).

5. Cf. *B. N. M.*, ms. 12738, f[os] 5 et 563 v°.

vie[1]. Peut-être le texte de la « Nuit obscure » est-il en partie une réponse à ce second vœu. Un autre trait nous conduit jusqu'au secret d'une nature. Le témoin rapporte qu'il avait proposé à Jean de la Croix, un jour où la maladie semblait plus forte que de coutume, de faire venir quelques musiciens pour le charmer. Il convia, ajoute-t-il, les trois meilleurs musiciens qu'il pût rencontrer à Úbeda. Et ceux-ci commencèrent à chanter excellemment. Mais Jean de la Croix dit alors : « Mon fils, donnez-leur collation et remerciement de la charité qu'ils m'ont faite, et qu'ils s'en aillent ; car ce n'est pas chose raisonnable que j'entretienne avec la musique les douleurs que Dieu me donna »[2]. Paroles exquises, que l'hagiographie et, avant elle, des manuscrits moins purs[3] que celui qui nous a guidé sont déformées par la fade opposition établie entre la musique céleste, déjà entendue par Jean de la Croix mourant, et cette pauvre musique terrestre. Ici, on sent l'addition factice. Mais le premier récit, où s'expriment une si fraîche douceur, un si vrai amour de la musique, émane de Jean de la Croix.

Il meurt à Úbeda, ville de grâce et de force, ville authentique et adaptée à son être. Jean de la Croix, en venant mourir en cet âpre paysage de montagne, s'est réfugié en une Cité que nulle mollesse ne distend.

Il meurt le 14 décembre 1591 et cette mort, que durent hâter les tortures, met fin à des souffrances qui soulèvent bien des énigmes. Les persécutions que Jean de la Croix a subies, tantôt des Carmes Chaussés, tantôt des Carmes de sa propre famille spirituelle, furent-elles déterminées uniquement par un rôle historique, — bref, est-ce au térésien qu'elles s'adressent, au

1. Cf. *B. N. M.*, ms. 12728, f° 5 : « Yo soy testigo de auerle oydo deçir la suso dho al principio de su enfermedad que todo lo demas de su uida auia pedido a ñro Sr le hiciese mrd de concederle dos cosas la una q no muriese siendo perlado e la otra q le diese el purgatorio en esta uida .. » [Première dép. du P. Alonso de la Madre de Dios [de Málaga], dép. datée du 25 avril 1603. Cp. f° 865, déposit. du même témoin, 28 avril 1614, où Alonso dit que Jean de la Croix avait alors demandé trois choses ; les deux premières sont celles qui viennent d'être relatées : Alonso les rapporte, cette fois, dans l'ordre inverse ; quant à la troisième, le témoin déclare qu'il ne se la rappelle plus. — Cp. ms. 12738, f° 561 v°, dép. de Juan Evangelista.

2. Cf. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 869 v° ; dép. de Juan Evangelista : « Una uez estando muy agrauado de su enfermedad le dijo este testigo si queria que le trujese algunos musicos que le alegrasen, trujo tres los mejores que abia en ubeda y en començando a cantar que lo hicieron muy bien me dijo et Sto hijo de les colaçion y agradezcales la cd que me an hecho y bayanse que no es raçon que los dolores que dios me dio los entretenga yo con música. »

3. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 859 v°.

Premier Carme déchaussé ; n'est-ce pas aussi à l'écrivain, au mystique, dont on voudrait entraver l'activité créatrice? Il y a bien des manières de détruire un être en son destin spirituel et, pour y parvenir, il n'est pas toujours nécessaire de brûler des manuscrits. Il suffit de ruiner en lui la joie intérieure et l'ardeur de la pensée. Il est indéniable, en tout cas, et ceci suffit à nous instruire, que ses ennemis voyaient en Jean de la Croix un être infiniment dangereux, dont on jugeait que l'influence n'était jamais assez conjurée. Une pièce du Procès de Béatification d'Anne de Jésus nous laisse supposer que Jean de la Croix est mort assez tôt pour n'avoir pas à subir de plus graves châtiments et pour n'avoir pas à être victime des attaques que les historiens officiels eussent sans doute dirigées contre lui. « Si saint Jean de la Croix », lisons-nous dans le Procès, « avait quitté cette vie comme la servante de Dieu Anne de Jésus trente ans plus tard, c'est-à-dire en 1621, beaucoup se demandent à bon droit si le P. José de Jesús María et le P. Francesco de Santa María en eussent fait tant d'éloges, surtout en ce qui concerne les troubles de Madrid »[1].

N'essayons pas encore de décider si l'effort de reconstitution que nous venons de tenter nous aide vraiment à retrouver une figure. Il faut auparavant dépasser les vues partielles que nous impose une recherche qui se soumet au plan chronologique et discerner si tout nous est inaccessible dans le voyage intérieur qui conduisit Jean de la Croix de sa vie profonde à l'œuvre qu'il a composée.

1. Cité ap. *Memoire, op. cit.*, t. I, p. 176. La vaillance d'Anne de Jésus vaudra à cette dernière la réclusion pour trois années, à partir de 1591. Marie de Saint Joseph subira une prison de neuf mois. Tels furent quelques-uns des châtiments qu'infligea Doria. « ... Y en desear y procurar » écrit Marie de Saint Joseph (*B. N. M.*, ms. 2176, f[os] 68 v° et 69 r°) « q̄ las leyes q̄ nrà m[e] nos dio se cōfirmasē y guardasē si esto es culpa yo soy culpada y cō gozo llevo la pena q̄ me dā... »

LIVRE III

LA RELATION DE L'EXPÉRIENCE A LA DOCTRINE

LA RELATION DE L'EXPÉRIENCE A LA DOCTRINE

Nous ne pouvons accepter qu'une vie dont nous connaissons le déroulement extérieur, qu'une œuvre où nous devinons le prolongement d'une expérience, ne parviennent à se rejoindre sous notre regard. Ne saurons-nous rien démêler d'une confession en des pages dont la structure même atteste qu'elles dépassent le plan didactique ?

Il est des précisions qui nous seront refusées et nous devons d'abord prendre conscience de ce qui sera obstacle insurmontable. Par exemple, peut-être arriverons-nous à discerner les rapports généraux qui s'établissent entre la doctrine et l'expérience, à deviner certaines modalités d'un travail intérieur, à déterminer idéalement telles phases où l'expérience s'insère immédiatement en un langage. Mais aucune indication chronologique ne nous aidera. Rien ne nous pourra dire ce que fut, en fait et à travers sa richesse concrète, l'expérience elle-même.

On doit certes regretter ces limites. Mais ne supposons pas inversement que les autobiographies des mystiques nous soient exactement garantes d'un secret spirituel. Elles ne le pourraient être que si elles émanaient d'une véritable critique de soi-même. Or, jamais un mystique n'a su mener à bien une telle entreprise ni ne l'a même conçue nettement [1]. Avouons donc que les confi-

1. Une telle entreprise est-elle conciliable, même avec l'«expérience religieuse» en général ? La chose n'est pas sûre. « Les expériences « religieuses », écrit M. Loisy, « ne se présentent pas dans les conditions des expériences proprement dites, non seulement des expériences physiques, où l'objet de l'expérience est une matière sensible, mais des expériences proprement psychologiques, où le sujet porte une attention réfléchie sur lui-même ou sur autrui ; une telle attention, qui est l'observation critique, est incompatible avec les mouvements spontanés de la pensée et du sentiment religieux, même dans le sujet de ces mouvements qui ne peut les critiquer ainsi que quand il s'est

dences des mystiques ne satisfont que partiellement notre curiosité et ne nous livrent jamais, en ses multiples aspects, une vie contemplative. Mais, si les mystiques qui se racontent eux-mêmes risquent de nous faire trop insister sur ce qu'ils ont vu ou voulu voir et de nous faire méconnaître ce qui, en eux, s'élaborait au delà de leur regard, ceux en revanche qui se sont réfugiés en leur œuvre ont peut-être transcrit de cette manière les plus fines nuances de leur nature. Jean de la Croix appartient à ce second type. Que les transpositions aient été chez lui calculées ou involontaires, c'est, dans des limites qu'il nous faudra discerner, une histoire intérieure qui se dissimule à travers les symboles ou par delà l'édifice doctrinal.

Cette histoire intérieure, que nous ne pourrons percevoir en son ondoiement, efforçons-nous d'abord de la deviner grâce à une confrontation du système constitué et de ce que nous pouvons pressentir des sources vivantes. Ce sera là nous poser, en ses termes les plus généraux, un problème que rien ne nous peut amener à résoudre pleinement. L'analyse d'une technique singulière nous guidera ensuite plus avant. Des poèmes et des symboles, où transparaît une confidence, enferment peut-être l'expérience au moment où elle tend à s'exprimer. Expression qui ne nous dirait jamais la vie profonde, même si le symbolisme et le lyrisme nous devenaient perméables. Mais il ne faut point négliger un objet ferme que les choses elles-mêmes nous livrent. Et, de cette double tentative résultera peut-être une vue moins schématique de la pensée théorique elle-même.

dégagé de leur impression actuelle, en sorte que l'observation proprement dite n'atteint que le souvenir, non l'acte même de ce qu'on appelle assez mal à propos expérience, ni la cause profonde ou les origines de celui-ci. L'expérience religieuse, impression sentie d'un idéal humain, ne touche pas, ne mesure pas, ne retient pas véritablement son objet. » [Cf. Loisy : *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, Paris, 1919, p. 360].

CHAPITRE PREMIER

LES DONNÉES DU PROBLÈME

La vocation cartusienne, le soin qu'il prend d'accueillir à diverses reprises les sereines tâches d'enseignement, le charme qu'il trouve, après les mois de prison, à commenter le poème qu'il a composé dans son cachot, le fait, qui ne peut être attribué au hasard, que sainte Térèse ne songe pas à lui confier les suprêmes missions d'organisation et de direction, finalement la joie qui se mêle à sa douleur lorsque la disgrâce des derniers jours le prive de toute charge et le ramène au rang le plus humble, tous ces traits font de saint Jean de la Croix l'homme qui hait la dispersion. Que l'on ne croie pas que tout contemplatif la déteste intimement et jusqu'à en ruiner le principe. Mais Jean de la Croix se détourne de tout ce qui interdit le silencieux mouvement de l'âme. Et voici une région où vont se rejoindre, de façon précise, la vie telle que nous la devinons, l'œuvre telle qu'elle s'offre à nous.

Saint Jean de la Croix est seul. — Il ne peut être, ni expliqué ni défini, par la règle qu'il a choisie. Non qu'il n'ait aimé — et sans doute avec passion — le Carmel réformé. Les mots : « Subida del Monte Carmelo » ne constituent pas seulement le titre d'un ouvrage ; ils résument un effort que Jean de la Croix a tenté à l'intérieur du Carmel, une ascension à laquelle il entraîne, avant tous les autres êtres, Carmes et Carmélites[1]. D'une correspondance meurtrie, les quelques lettres qui demeurent, sont adressées, soit à des Carmes et des Carmélites, soit à des êtres qui font partie du milieu carmélitain. Si nous avions gardé les lettres

1. Cf. *E. C.*, t. I, p. 33, *Subida. Prólogo* : « Ni aun mi principal intento es hablar con todos, sino con algunas personas de nuestra Sagrada Religión de los primitivos del monte Carmelo, así Frailes, como monjas, por habérmelo ellos pedido... »

spirituelles dans leur ensemble, c'est sans doute le Carmel encore qui nous apparaîtrait, objet de sa dilection, paysage apaisé qu'il contemple et où il vient chercher le plus souvent les expériences dont il nourrit son œuvre propre. En ce Carmel il trouvait son point d'appui et la discipline qu'il entendait s'imposer. Mais ces choses ne font pas qu'à d'autres égards Jean de la Croix ne déborde infiniment tout signe tangible. Il est Carme ; mais, en même temps, il n'est rien de ce que nous pouvons voir et saisir ; il nous attend toujours par delà. M. Arthur Symons remarque qu'à « lire les poèmes de saint Jean de la Croix, il n'est pas aisé de se rappeler qu'il fut en outre un réformateur monastique » mais qu'en revanche « il serait impossible de lire les poèmes de sainte Térèse sans voir la réformatrice, la femme d'action, en le poète lui-même[1]. » Ne faut-il aller plus loin encore ? Jean de la Croix n'est-il seul aussi en une plus vaste famille spirituelle ? Aussi âprement certes que les plus hauts Chrétiens, il a aimé le Christ et l'a suivi à travers la porte étroite, à travers la voie resserrée, jusqu'au total dénuement spirituel. Il a constamment vérifié, contrôlé un rythme subjectif en fonction du texte biblique. Toute sa démarche mystique est *chrétienne*. Son christianisme nous enserre et nous prend, à certains égards, comme le fait celui d'un Pascal. Mais, en même temps, nous sommes conduits en quelque sorte au delà du Christianisme. De tous les grands mystiques, Jean de la Croix est celui qui réalise le plus intimement les permanentes et universelles conditions de l'union divine. Il faut dilater toutes nos perceptions ordinaires pour le bien voir. En ce Carme, strict défenseur d'une Règle aimée, en ce Chrétien de si authentique qualité se cache, sans qu'il en ait lui-même conscience, un être plus ample encore, attirant en sa solitude intérieure les hommes qui viendront à lui de toutes les Confessions ou qui, sans être liés eux-mêmes à un dogmatisme déterminé, pourront apprendre de lui une méthode de purification de leur pensée.

Ce premier résultat, encore schématique, nous est fourni par la double et simultanée méditation d'une vie et d'une œuvre. Jean de la Croix est bien tel en effet : Religieux ardent, Carme qui s'entretient avec des Carmes et des Carmélites et qui pourtant

1. Cf. Arthur Symons : *The poetry of santa Teresa and san Juan de la Cruz* (*Contemporary Review*, avril 1899, p. 550) : « In reading the poems of san Juan de la Cruz, it is not easy to remember that he too was a monastic reformer : it would be impossible to read the poems of Santa Teresa without seing the Reformer, the woman of action, in the poet. »

nous transmet un langage universellement humain ; Chrétien qui imite le Christ crucifié et qui meurt avec lui à toutes choses mais qui, à mesure qu'il produit en soi les plus purs silences de l'oraison, à mesure qu'il cherche la voie d'un Christ anéanti, s'abîme en un Dieu sans mode. De cette union divine il ne nous dira que les premières phases. Il est allé plus haut qu'il ne nous conduit.

I

L'emploi que Jean de la Croix fait du mot *experiencia* ne semble pas d'abord devoir nous instruire sur le travail secret que nous aspirons à pénétrer. Certains textes nous amèneraient à croire que le mot *experiencia* ou l'expression *por experiencia* désignent simplement, pour Jean de la Croix, le fait d'avoir éprouvé soi-même certains états, que ces états soient ou non mystiques, ou de les avoir constatés chez autrui [1]. De même encore, l'*expérience* est alléguée lorsque sont décrites des phases mystiques qui sont inintelligibles à quiconque ne les a pas traversées [2]. Nous ne dépassons pas ainsi les données les plus élémentaires. Mais est-il sûr que Jean de la Croix lui-même ne les dépasse pas plus qu'il ne nous paraît au premier regard ? Lorsque nous l'entendons dire que nous pouvons, par l'expérience, distinguer avec exactitude les images « qui s'impriment formellement dans l'âme » et les images qui demeurent dans la fantaisie [3], nous devinons qu'une telle expérience est, en définitive, une analyse. Aux mystiques

1. Textes où le mot *experiencia* est employé dans un sens extra-mystique : *Subida*, livre I, cap. v, livre III, cap. iv, *E. C.*, t. I, p. 53 et 285. Textes où le mot *experiencia* désigne des faits plus spécifiquement mystiques : *Subida*, livre III, cap. i, *E. C.*, t. I, p. 272 (à propos de certaines formes de l'extase) ; « Cántico », commentaire des vers 3 et 4 de la strophe ix, à propos de certains phénomènes de faim et de vertige spirituels. Textes où sont alléguées l'expérience relative à certaines suggestions démoniaques (*Subida*, livre II, cap. xxix, *E. C.*, t. I, p. 262), l'expérience relative aux imperfections spirituelles des commençants (*Noche del Sentido*, commentaire du vers 4 de la strophe ii, *E. C.*, t. II, p. 44). Nous groupons ici les textes où le mot *experiencia* semble être pris dans son sens le plus grossièrement littéral.

2. *E. C.*, t. II, p. 98, *Noche del Espíritu*, commentaire du vers 1 de la strophe ii (sans que le mot *experiencia* soit prononcé) ; t. II, p. 645, « Llama », introduction à l'explication de la strophe iii.

3. Cf. *E. C.*, t. I, p. 304-305, *Subida*, livre III, cap. xii; cf. p. 305 : « El que hubiere tenido éstas » (les images formelles), « conocerá fácilmente las unas y las otras ; porque está muy clara la dicha diferencia al que tiene experiencia ».

qui *éprouvent* sans jamais rendre compte intellectuellement de leurs affections convient la remarque qu'Aristote appliquait aux initiés. Ceux-ci, disait-il, « n'apprennent rien de précis mais éprouvent et sont mis dans une certaine disposition »[1]. Le mystique qui sait unir un langage conceptuel et une vie spirituelle originale ne se limite plus à l'expérience trouble et affective d'où rien de clair ne peut être extrait. De même ainsi saura-t-il distinguer avec sûreté ce qui, en un devenir psychique, est banal ou est au contraire précieux. Jean de la Croix dira, par exemple, à propos de la nuit de l'esprit, que non seulement les analyses orales ou écrites en sont très peu nombreuses, mais que l'expérience elle-même en est extrêmement rare[2]. Et, de la sorte, il ne résume pas uniquement les constatations négatives qu'il a pu faire autour de lui ; il laisse supposer que le contemplatif est capable de discerner par l'introspection si un état diffère, non seulement de l'expérience décrite, mais aussi de l'expérience vécue. Par l'exacte observation de nous-mêmes, nous arriverions à démêler ce par quoi nous rejoignons autrui et la région aussi où rien ne nous en pourrait rendre proches. L'expérience apparaîtrait ainsi comme la critique qui nous fait découvrir, en leurs profondeurs croissantes, les plus subtiles richesses spirituelles.

Rien de tout cela pourtant ne nous peut indiquer quelle signification générale Jean de la Croix donne à l'expérience. En fait, le mot est accueilli par lui ; il n'est nulle part défini. Du moins Jean de la Croix nous fait-il entrevoir dans quelles limites nous pouvons avoir recours à cette « expérience » dont il ne précise pas la nature : l'expérience, indispensable à qui veut *sentir* la vie mystique, ne suffira pas à nous la faire décrire. Ni la science (*ciencia*)[3] ne nous peut faire entendre (*entender*), ni l'expérience ne nous peut faire dire (*decir*) les très hautes destinées spirituelles. Il y a une expérience qui nous permet de *sentir* et non, semble-t-il de comprendre —, une science qui normalement nous devrait amener à entendre et qui, ici, est impuissante. Comment faire se rejoindre une expérience qui n'explicite pas ce qu'elle a senti, une science qui ne peut plus appliquer ses méthodes ? Renoncerons-nous à pénétrer par le discours en un monde que nous

1. Aristote, frg. 45, 1483 a 19 : « τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι. »

2. *E. C.*, t. II, p. 26, *Noche del sentido*, commentaire du vers 1 de la strophe I. *Loc. cit.* Cf. *supra*, p. 141.

3. Jean de la Croix ne nous dit pas non plus ce qu'il entend par « science ». Sans doute s'agit-il uniquement d'une discipline théologique.

avons traversé mais que nous ne pouvons ni comprendre ni restituer tel qu'il fut? Aspirerons-nous du moins à un langage qui suive fidèlement notre expérience elle-même? L' « expérience » nous peut tromper, de même que la « science ». Et c'est pour remédier à leur double insuffisance que Jean de la Croix fait appel à la « divine faveur ». Ce n'est pas là seulement attitude banale ou geste de prudence. Ni l' « expérience », ni la « science » ne sont rejetées, et Jean de la Croix pose qu'il les utilisera autant qu'il le pourra. La divine faveur à son tour est alléguée en des limites très exactement circonscrites : elle n'est pas la grâce mystique proprement dite ; elle est destinée à nous faire atteindre, dans la critique de nous-mêmes, ce qui est au delà de l'expérience et au delà de la science ; elle vient à notre secours lorsque l'expérience a déjà épuisé toutes ses possibilités et la raison son travail critique. Elle ne concerne pas le rythme de notre vie spirituelle, mais l'analyse qui nous aide à nous le rendre intelligible. Et elle trouve son point d'application en un objet stable qui est l'Ecriture, en tant du moins que celle-ci nous offre ses plus importants et obscurs problèmes[1].

Tel est bien l'édifice : « Expérience » et « science » à la base ; puis, interprétation, en quelque sorte humano-divine, de textes où se trouve exprimé ce qui, en nous, ne peut être explicité et ce qui même nous dépasse, tout en demeurant nous encore. Si Jean de la Croix ne nous décrit pas expressément son expérience, peut-être est-ce en un sens parce qu'il ne la connaît pas pleinement et parce qu'elle n'est pas entièrement claire ; il y a comme un au delà de son expérience que Jean de la Croix trouve dans l'Ecriture. Et, dès lors, nous devinons le rôle précis qu'il attribue à l'Ecriture ; elle l'accueille au moment où science et expérience risquent de l'abandonner.

1. Cf. *E. C.*, t. I, p. 29, *Subida, Prólogo :* « Para haber de declarar y dar á entender esta Noche oscura por la cual pasa el alma para llegar á la Divina luz de la unión perfecta de amor de Dios (cual se puede en esta vida) era menester otra mayor luz de ciencia y experiencia que la mía. Porque son tantas y tan profundas las tinieblas y trabajos, así espirituales como *temporales por que ordinariamenta* suelen pasar las dichosas almas para poder llegar á este estado de perfección, que ni basta ciencia humana para saberlo entender, ni experiencia para *saberlo decir. Digo experiencia para saberlo decir,* porque sólo el que por ello pasa, lo sabrá sentir, mas no decir. Y, por tanto, para decir algo de esta noche oscura, no me fiaré ni de experiencia, ni de ciencia porque lo uno y lo otro puede faltar y engañar ; *mas no dejándome de ayudar en lo que pudiere de estas dos cosas,* aprovecháreme para todo del divino favor, á lo menos para lo más importante y oscuro de entender de la divina Escriture, por la cual guiándonos no podremos errar, pues el que en ella habla es el Espíritu Santo. »

Ainsi nous apparaît sa pensée en tant qu'il l'expose. Mais, si nous voulions pressentir la pensée qui se crée, il faudrait nous représenter la lecture de la Bible comme immanente à tout le déroulement de l'expérience. Il ne s'agit pas seulement, pour Jean de la Croix, de retrouver dans l'Ecriture des états qui ont été éprouvés par lui, d'y deviner ceux qui n'ont pas été atteints et ne le pourront être jamais. Il ne s'agit pas seulement pour lui de discerner que Job ou que David ont *expérimenté* des phases mystiques qui se renouvellent maintenant en son être propre [1]. Bref, l'Ecriture ne confirme pas seulement son expérience ; bien plus, elle ne lui apporte pas seulement, par quelques-uns des Livres Saints du moins, une sorte d'expérience condensée. Elle vient animer, en ses plus secrètes modalités peut-être, son expérience à lui. C'est en lisant la Bible que Jean de la Croix apprend à percevoir ce qu'il ressent en lui. Il se plaît en ces transpositions lyriques que lui présente l'Ecriture, transpositions qui le délivrent, croit-il, des matérialisations grossières. Lorsqu'il s'exerce à projeter sur le plan mystique les textes scripturaires, il ne se conforme pas simplement à une trop fréquente coutume des écrivains chrétiens, si dommageable à l'intelligence critique, et qui consiste à démêler, selon des approximations oratoires, un sens spirituel par delà le sens littéral. L'attitude qu'il adopte à l'égard des textes est d'ordre théorique : tout se passe comme s'il jugeait qu'un texte ne peut être appréhendé par les sens et qu'il échappe, par essence, à toute limitation matérielle [2]. Telle lui apparaît aussi sa propre vie. S'il la décrivait en son émergence même, que serait-elle qu'un texte grossièrement saisi et qui lui déroberait le secret intime ? Si bien que c'est le même travail psychologique qui le conduit à éliminer tout récit autobiographique, à corriger par l'Ecriture les insuffisances de la conscience de soi, à dépasser, dans l'examen de son être et dans la lecture des textes, tout ce qui ressemblerait à la voie des sens.

1. Cf. *E. C.*, t. II, p. 45. *Noche del Sentido*, commentaire du vers 4 de la strophe I : « ... como lo experimentó él mismo estando en esta noche, por estas palabras... mi alma desechó las consolaciones, tuve memoria de Dios, hallé consuelo y ejercitéme, y desfalleció mi espíritu (Ps. LXXVI, 4)... » ; *E. C.*, t. II, p. 61, *Noche del Espíritu*, c. du vers 1 de la strophe I : « ... Lo cual, habiendo experimentado el Profeta Job, decía... » Nous rectifions ici le texte d'après les mss. 3446, ms. non paginé, et 12658, f° 96 r° de la Biblioteca Nacional de Madrid. Cf. encore *E. C.*, t. II, p. 66, *Noche del Espíritu*, c. du vers 1 de la strophe I : « Esto dice Job también, como lo experimentó, por estas palabras... » ; p. 79 : « David declaró muy bien ésto como quien también lo experimentó en un Salmo, diciendo... »

2. Cf. *infra*, livre IV, chap. II : *Une critique des appréhensions distinctes*.

Nous apercevons ainsi ce que Jean de la Croix entend sans doute par expérience. Qu'il s'agisse de phénomènes qui se sont produits en nous-mêmes ou chez les êtres que nous avons pu directement observer, qu'il s'agisse de faits que l'étude de l'Ecriture nous permet de découvrir ; de toute manière une transcription trop brusque nous laisserait étrangers à la vérité intérieure. Les poèmes que Jean de la Croix a composés constituent un effort pour retrouver, à travers un thème lyrique, un devenir psychique[1]. Et le poème lui-même, lorsqu'il est organisé, apparaît comme un objet stable qui est plus sûr que l'expérience fuyante. Reflet de l'expérience, il ne vit que par elle ; mais c'est lui, désormais, qui nous aide à revenir vers l'expérience. Tel est aussi, en un sens, le rôle que joue l'Ecriture. Jean de la Croix aspire toujours à travailler d'après un donné circonscrit et qui ait comme une configuration plastique. Son œuvre prolonge ce qu'il a personnellement éprouvé et rien de ce qui est artificiellement émané des livres n'y aura place ; mais n'attendons pas que soit ressuscitée, en son développement empirique, une voie qui comme toutes les voies humaines fut hésitante et troublante. En définitive, nous n'errons pas en supposant que si Jean de la Croix ne s'est pas raconté lui-même, c'est parce qu'il n'a pas voulu nous livrer une expérience morcelée, distincte, matérialisée, susceptible d'être appréhendée comme un phénomène d'ordre sensible. Pourquoi d'ailleurs refuserions-nous à l'écrivain mystique ce qui nous semble tout à fait normal chez un poète ou chez un romancier ? Jean de la Croix rejoint ceux qui n'ont pas accepté que leur existence empirique fût jamais transparente en leur œuvre, — non seulement par une pudeur dont sans doute il ne fut pas exempt, mais par haine de ce qui est limité, par amour, au contraire, de ce qui est universel et humain, par respect aussi des nuances que nous devons discerner à travers des expériences voisines et qu'il est peut-être plus aisé de retenir lorsqu'on essaye d'analyser un type que lorsqu'on se borne à la monographie d'un exemple.

Jean de la Croix, qui se refuse à la confession directe, se défie tout aussi fortement d'une sorte de monographie abstraite, schématique transposition d'une histoire individuelle. L'examen du vocabulaire — dans la mesure où l'état du texte nous permet d'en tenter l'aventure — montrerait combien Jean de la Croix est attentif à atténuer les affirmations dogmatiques, à introduire tout a coup divers rythmes psychologiques alors que nous serions

1. Cf. *infra*, livre III, chap. II : *L'Expression lyrique et ses prolongements.*

portés à ne voir qu'un développement de caractère unique. Attachons-nous, par exemple, à l'emploi que Jean de la Croix fait de l'adverbe *ordinariamente*. Il nous dit qu'une âme qui arrivera à l'état de perfection doit *ordinairement* passer d'abord par deux nuits principales [1]; que la communication de Dieu dans l'esprit se fait *ordinairement* en grande ténèbre de l'âme [2]; que l'âme entre *ordinairement* de deux manières dans la nuit du sens ; la manière active et la manière passive [3]. Voilà donc les plus fermes divisions de la construction mystique et jusqu'aux deux nuits qui n'apparaissent plus comme les inévitables moments d'une évolution spirituelle mais comme les phases qui, dans une orientation mystique donnée, sont communément traversées. On se tromperait sans doute singulièrement si l'on voulait discerner, à travers l'œuvre de Jean de la Croix, une expérience vécue exactement transposée dans l'universel. Par exemple, l'adverbe *ordinariamente*, dont nous venons d'examiner l'emploi, concerne, dans les cas considérés, le rythme qui, en fait, est décrit. Il est d'autres rythmes qui ne s'accommoderaient pas de nuits exactement comparables. Mais n'est-ce pas par des chemins de ce type que Jean de la Croix s'est avancé ? On devine les conséquences de l'hypo-

1. Cf. *E. C.*, t. I, p. 35, *Subida*, livre, I, cap. I : « Para cuya inteligencia es de saber, que para que una alma llegue al estado de la perfección, ordinariamente ha de pasar *primero* por dos maneras principales de noches... »

2. *Id.*, t. I, p. 39, *Subida*, livre I, cap. II · « Y pasada esta tercera Noche, que es acabarse de hacer esta comunicación de Dios en el espíritu, que se hace ordinariamente en gràn tiniebla del alma... »

3. *Id.*, t. I, p. 87, *id.*, livre I, cap. XIII : « Para lo cual es de saber que el alma ordinariamente entra en esta noche sensitiva en dos maneras : la una es activa y la otra pasiva. » Cf. d'autres exemples ap. *E. C.*, t. I, p. 29, 147, 153, 176, *Subida, Prólogo*, livre II, cap. XI, XII, XV ; t. II, p. 3, *Noche oscura, Argumento ;* t. II, p. 6, *Noche del sentido*, commentaire du vers 1 de la strophe I; t. II, p. 39, commentaire du vers 4 de la même strophe ; t. II, p. 48 et 50, comment. du vers 5 de la même strophe ; t. II, p. 640, « Llama », comment. du vers 5 de la strophe II. Cp. *Subida*, livre II, cap. XIII, *E. C.*, t. I, p. 163, où l'expression, *en general*, est employée dans une intention analogue.

Un exemple très significatif nous serait fourni par le texte B de la « Llama », si nous n'avions à tenir compte ici de corrections peut-être apocryphes (cf. *supra*, livre I, *Les Textes*). « Porque Dios », lisons-nous dans le texte B (*E. C.*, t. II, p. 415, comment. du vers 2 de la strophe II), « ordinariamente ninguna merced hace al cuerpo que primero y principalmente no la haga en el alma. » Le texte A (*E. C.*, t. II, p. 637), ne contient pas l'adverbe *ordinariamente*. On remarquera que la correction est ici doublement suspecte. Elle fait partie d'un texte dont l'authenticité n'est pas sûre et met l'accent sur une modification d'ordre physique que Jean de la Croix n'a probablement jamais accueillie. Il n'en est pas de même des autres exemples allégués, où il s'agit d'une hardiesse accrue, et où l'hypothèse d'une correction apocryphe est peu vraisemblable.

thèse. N'est-ce pas Jean de la Croix qui se décrit par voie d'omission lorsqu'il nous montre, par delà le rythme auquel il se rend docile, un autre rythme, plus subtil, et comme dépris de toute matière ? N'est-ce pas, par suite, ce qui est le plus personnellement vécu qui est le moins explicitement formulé ? Rien ne nous autorise à l'affirmer, mais nous avons certes le droit de le supposer. N'oublions pas cependant que ces rythmes divers dont Jean de la Croix nous laisse entrevoir la variété sont ceux peut-être qu'ils a discernés chez autrui. Et nous voilà assurés dès maintenant que nous ne devinerons quelque chose de l'élaboration intérieure qui s'accomplit en Jean de la Croix que si nous nous rappelons sans cesse que cet esprit observateur, ami de ce qui est intelligible, étudie, compare, classe les phénomènes qu'il lui a été donné de noter en lui et hors de lui. Son *expérience*, entendue au sens total du mot, ne se limite jamais à un seul cas. Et peut-être nous sera-t-elle finalement moins lointaine si nous la suivons d'abord dans les régions où elle se nourrit de tout ce qui s'offre à elle.

II

Cherchons donc maintenant, dans ces œuvres rigoureusement construites, ce qui semble prolonger la minutieuse observation d'autrui. Le thème commenté, dans son ensemble, en même temps qu'il traduit une vie unique, résume des voies multiples qui obéissent à une même orientation générale et aboutissent à des résultats comparables. D'autre part, les phases mystiques que Jean de la Croix circonscrit ne disent pas seulement les moments d'une évolution intérieure. Elles évoquent certaines ruptures tragiques en des destins individuels : et voici que s'avancent devant nous, en même temps que l'âme dont les poèmes chantent le voyage, les êtres qui voudraient monter à leur tour et à qui la force a manqué. Tous ceux qui ont subi les épreuves de la nuit du sens ne pénètrent pas dans la nuit de l'esprit ; et très peu nombreux sont ceux qui, ayant traversé la nuit de l'esprit, passent à la divine union d'amour [1]. Nous devinons des êtres vivants dont

1. *E. C.*, t. II, p. 48, *Noche del Sentido*, commentaire du vers 5 de la strophe I : « Estas tempestades y trabajos ordinariamente envía Dios en esta noche y purgación sensitiva á los que ha de poner después en la otra aunque no todos pasan á ella)... » Cf., Id., *ibid.* : « Tales, como habemos dicho, la noche y purgación del sentido en el alma. La cual en los que des-

Jean de la Croix a perçu les efforts et qu'il abandonne en sa route.

Il a devant lui, à certaines heures et tandis qu'il écrit, des êtres concrets. C'est ainsi qu'il voit, par exemple, les spirituels qui, au seuil de la vie contemplative, menacent d'être brisés. Essayons de les discerner avec lui. Jean de la Croix nous les montre en ces premières pages de la *Nuit obscure* qui paraîtraient presque banales à celui qui n'y jetterait qu'un regard rapide et qui deviennent plus denses à chaque nouvelle lecture[1]. Privons un instant ces pages d'un sens doctrinal que nous leur restituerons plus tard et attachons-nous seulement à une signification plastique. N'oublions pas qu'il s'agit d'êtres déjà affinés par l'ascèse et depuis longtemps délivrés de toute faute grave. Et pourtant, ce sont les mots durs et sans nuances, où s'inscrivent les péchés capitaux, que Jean de la Croix choisira pour expliquer leur état[2]. Ne songeons ni à des orgueilleux, ni à des avares, ni à des envieux, mais à des êtres qui n'ont pu encore triompher des imperfections qui se réfèrent à l'orgueil spirituel, à l'avarice spirituelle, à l'envie spirituelle. Vraiment Jean de la Croix peint ici une fresque où apparaissent des êtres qu'en fait il a perçus : voici ceux qui disent devant les autres « des choses spirituelles »[3], qui éprouvent des ravissements lorsqu'ils ne sont pas sans témoins plutôt que dans leur existence secrète[4], — orgueil spirituel ; voici ceux qui se plaignent de ne point trouver une consolation dans les états qu'ils traversent[5], qui cherchent avidement les entretiens,

pués han de entrar en la otra más grave del espíritu, para pasar á la divina unión de amor de Dios (porque no todos, sino los menos, pasan, ordinariamente)... « Cf. *E. C.*, t. II, p. 31. *Noche del Sentido*, commentaire du vers 1 de la strophe I, p. 32 : » ... (porque no á todos los que se ejercitan de propósito en el camino del espíritu lleva Dios á contemplación ni aun á la mitad ; el porque, él se lo sabe)... »

1. Cf. *E. C.*, t. II, p. 8-25.

2. Cf. *E. C.*, t. II, p. 7, *Noche del Sentido*, commentaire du vers 1 de la strophe I : « Lo cual, para que más claramente se vea, y cuán flacos van estos principiantes en las virtudes... irémoslo notando por los siete vicios capitales, diciendo algunas de las muchas imperfecciones que en cada uno de ellos tienen. »

3. *E. C.*, t. II, p. 8, *Noche del Sentido*, *loc. cit.* : « Y de aquí también les nace cierta gana *algo* vana y *a veces muy vana.*, de hablar cosas espirituales delante de otros... »

4. *Id.*, t. II, p. 9, id., *loc. cit.* : .« .. Y á veces suelen tener algunos arrobamientos, en público más que en secreto... »

5. *Id.*, t. II, p. 11, id., *loc. cit.* : « Tienen muchos de estos principiantes también á veces mucha avaricia espiritual. Porque apenas los verán contentos còn el espíritu que Dios les da, y muy desconsolados y quejosos porque no hallan el consuelo que querrían en las cosas espirituales. »

les conseils, les livres où ils pourraient démêler ce qu'ils ressentent[1], — avarice spirituelle; voici ceux qui s'affligent du bonheur spirituel des autres[2], — envie spirituelle. Ces misères, d'autres du même type, dont nous analyserons plus tard le sens subtil[3], considérons-les d'un seul regard, en nous représentant les âmes qu'elles alourdissent et qu'elles retardent. L'expérience de Jean de la Croix est faite ici de tout le pâle cortège des faibles. Faiblesses qui seraient définitives si le gouffre de la nuit du sens ne détruisait goûts et saveurs par les « pures sécheresses et ténèbres intérieures »[4]. Jean de la Croix, dans son admirable analyse de la nuit obscure[5], ne résumera pas seulement sa propre vie. Rien ne prouve qu'il ait subi lui-même exactement les épreuves dont il nous apporte le schéma[6]. Mais, en ce qui concerne l'exemple, que nous venons de considérer, des misères initiales, une telle hypothèse devient une certitude. Ici, se compénètrent et s'enchevêtrent de multiples histoires humaines. Drames vivants et dont il fut témoin.

On arriverait à la même conclusion si l'on examinait selon la même méthode les pages que Jean de la Croix consacre aux visions, aux révélations et, d'une manière générale, aux appréhensions distinctes. Ces pages se réfèrent essentiellement à des observations dont les autres êtres ont été l'occasion. D'autre part, la notion d'une connaissance obscure et générale s'est sans doute avant tout élaborée en Jean de la Croix par un travail intérieur et l'expérience, dans la mesure où elle a ici soutenu la doctrine, a été une expérience d'introspection. Pourtant, la contemplation, telle qu'il l'entend, aurait-elle atteint à la même consistance, si Jean de la Croix ne l'avait opposée en quelque sorte à des états

1. *E. C.*, t. II, p. 11, *Noche del Sentido, loc. cit.* : « Muchos no se acaban de hartar de oir consejos y preceptos espirituales, y tener y leer muchos libros que traten de esto... »

2. *Id.*, t. II, p. 23, id., *loc. cit.* : « Porque acerca de la envidia muchos de éstos suelen tener movimientos de pesarles del bien espiritual de los otros... »

3. Cf. *infra*, livre IV, chap. III : *L'Expérience abyssale.*

4. *E. C.*, t. II, p. 25, *Noche del Sentido*, commentaire du vers 1 de la strophe I : « ... donde « [dans la nuit du sens] » destetándolos Dios de los pechos de estos gustos y sabores en puras sequedades y tinieblas interiores... »

5. Cf. *infra*, livre IV, chap. III.

6. Cf., par exemple, *E. C.* t. II, p. 11, *Noche del Sentido*, commentaire du vers 1 de la strophe I, où il parle de ces « principiantes », très peu nombreux, qui, dès le début, marchent dans le chemin de la perfection.

discontinus et fragmentaires qu'il observait hors de lui en des cas singuliers et nettement circonscrits ? Il nous dira qu'il s'effraie de ce qui se passe en son temps, où l'on voit des âmes qui méritent « quatre maravedis de considération » et qui, des paroles qu'elles entendent dans le recueillement, font des paroles divines. « Dieu m'a dit, Dieu m'a répondu », affirment-elles, et cependant, ajoute Jean de la Croix, ce sont elles qui, « le plus souvent », se parlent à elles-mêmes[1]. Quand l'*Edición crítica*, rétablissant ici un texte altéré, nous apprend que l'âme doit fuir les visions et les révélations comme « les plus dangereuses tentations »[2], on peut supposer que Jean de la Croix condense avant tout ainsi les impres sions que lui laissent des observations cliniques. Même chose lorsqu'il note que chez ceux qui se complaisent en leurs ravissements (*arrobamientos*), les chances de perfection se montrent si faibles, que le retour au pur chemin de l'esprit devient très douteux[3]. Même chose encore lorsqu'il signale, chez beaucoup de spirituels, l'habitude de transcrire les paroles qu'ils ont, croient-ils, entendues de Dieu[4]. C'est aussi à une observation d'autrui qu'il faut rapporter les pages où Jean de la Croix critique violemment les pénitences « désordonnées » de quelques-uns[5]. Certes, c'est d'un système spirituel que ces divers passages sont les signes, mais ce sont également des impressions directes qu'ils traduisent et l'on doit retenir avec soin les moments où il semble qu'une pensée se constitue en s'opposant à tout ce qui n'est pas elle.

1. *E. C.*, t. I, p. 252-253. *Subida*, livre II, cap. XXVII : « Y espántome yo mucho de lo que pasa en nuestros tiempos, y es, que cualquier alma de por ahi con cuatro maravedis de consideración, si siente algunas locuciones de éstas en algun recogimiento » (il s'agit des « paroles successives », cf. *infra*, livre IV, chap. II), « luego lo bautizan por de Dios todo, y suponen que es así, diciendo : Díjome Dios : Respondióme Dios ; y no es asi, sino que como habemos dicho, ellos las más veces se lo dicen. »

2. *E. C.*, t. I, p. 248, *Subida*, livre II, cap. XXV : « Por tanto, el alma pura y sencilla, cauta y humilde *con tanta fuerza y cuidado* ha de resistir y desechar las revelaciones y otras visiones *como las muy peligrosas tentaciones...* »

3. *Id.*, t. II, p. 54, *Noche del Espiritu*, II : « Aquí los suele el demonio llenar de presunción y soberbia, y atraídos de la vanidad y arrogancia, se dejan ser vistos en actos exteriores que parezcan de santidad, como son arrobamientos y otras apariencias. Hácense así atrevidos á Dios, perdiendo el santo temor, ... y tantas falseldades y engaños suelen multiplicarse en algunos de éstos, y tanto se envejecen en ellos, que es muy dudosa la vuelta de éstos al camino puro de la virtud y verdadero espíritu. »

4. *Id.*, t. I, p. 255, *Subida*, livre II, cap. XXVII : « ... Y de esto hay muchos y se engañan muchos pensando que es mucha oración y comunicación de Dios, y lo que les pasa, ó lo escriben ó hacen escribir, y acaecerá que no sea nada todo... »

5. *Id.*, t. I, p. 67 ; *id.*, livre I, cap. VIII.

Une telle opposition ne se limite pas aux exemples que nous venons de considérer. Jean de la Croix étend plus loin son regard et enrichit de nouveau son expérience en observant, dans sa totalité, la vie religieuse de son temps. Il suit cette vie religieuse dans ses déformations et ses grossièretés. Formules qui se glissent dans les prières, « noms extraordinaires ou termes qui ne signifient rien » ; de ces « choses non sacrées », qui émanent souvent de pactes occultes avec le démon, il ne parlera point[1] ; mais, par cette simple allusion, les pratiques superstitieuses sont elliptiquement évoquées et violemment rejetées. Il insistera davantage sur toute dévotion qui s'attachera au mode, à la manière, aux conditions extérieures. Et de telles oraisons, qu'il appelle « ceremoniáticas », il se détournera avec mépris, jugeant que c'est irriter Dieu de croire que l'efficace de la prière peut provenir d'une disposition matérielle quelconque[2]. En un passage hardi que l'*Edicion critica* nous restitue, il réprouve que l'on soumette l'oraison à un « temps limité », à des « jours limités ». Et il repousse les paroles vides, (*retruécanos*)[3], qui n'ont rien de commun avec la prière essentielle[4].

1. *E. C.*, t. I, p. 393, *Subida*, livre III, cap. XLII : « ... Dejemos ahora aquellas » [ceremonias] « que en sí llevan envueltos algunos nombres extraordinarios ó términos que no significan nada ; y otras cosas no sacras que gente necia y de alma ruda y sospechosa suele interponer en sus oraciones; que por ser claramente malas y en que hay pecado, y en muchas de ellas pacto oculto con el demonio, con las cuales provocan á Dios á ira y no á misericordia, las dejo aquí de tratar. »

2. Cf. *E. C.*, t. I, p. 393-394, *Subida*, livre III, cap. XLII.

3. *Id.*, t. I, p. 397-398, *Subida*, livre III, cap. XLIII : « ... Y así no hay para que señalar *limitado* tiempo, ni días *limitados, ni señalar éstos más que aquéllos para nuestras devociones*, ni hay para qué usar otros modos ni retruécanos de oraciones y palabras, sino sólo las que usa la Iglesia y como las usa ; porque todas se reducen a las que habemos dicho del *Pater Noster*. » Sur ce dernier point, cf. *infra*, p. 270. Jean de la Croix ajoute, *loc. cit.*, p. 398, en une phrase qui est évidemment de pure prudence, qu'il ne condamne pas, mais approuve au contraire que certaines personnes se fixent des jours de prière et fassent usage de neuvaines, par exemple ; il blâme seulement l'attachement que de telles personnes montrent à ces modes limités : « Y no condeno por eso, sino antes apruebo, algunos días que algunas personas á veces proponen de hacer devociones, así como algunas novenas y otras semejantes, sino el estribo que llevan en sus limitados modos y ceremonias con que las hacen. »

4. On pourrait alléguer, à ce propos, les remarquables réflexions de Mauss (*La Prière*, s. d., hors commerce, p. 13-14) sur les régressions de la prière ; prières tombées « au rang d'un rite manuel » ou même devenant un « simple objet matériel » : « le chapelet, l'arbre à prières, le moulin à prières, l'amulette, les phylactères, les *mezuzoth*, les médailles à formules, les scapulaires, les ex-voto, sont de véritables prières matérialisées. La prière dans des religions dont le dogme s'est détaché de tout fétichisme devient elle-même un

Même violence devant les formes collectives de la piété. Pèlerinages où ne se devraient rendre que des fidèles isolés et d'où « reviennent ordinairement plus distraits qu'ils ne furent auparavant » ceux qui se sont mêlés à la foule[1]. Fêtes religieuses où tous se pressent « tantôt pour voir, tantôt pour être vus, tantôt pour manger », « plutôt que pour être agréables à Dieu »[2]. Puis toutes les « choses ridicules » qui « s'interposent » et qui sont destinées à « faire rire »[3]. Que l'on ne croie pas que Jean de la Croix se contente de considérer d'un œil railleur un mélange de théâtre et de piété. Il songe aux « fils d'Israël » qui « chantaient et dansaient devant leur idole », qui pensaient « fêter Dieu », mais que l'Eternel « tua » par milliers, ou à ces « prêtres Nadab et Abiud, fils d'Aaron, que Dieu tua tandis qu'ils tenaient à la main leurs encensoirs », ou encore à cet homme qui « entra » mal vêtu dans la salle du festin et que le Roi « fit jeter dans les ténèbres extérieures »[4].

On ne trouverait pas seulement, chez Jean de la Croix, le souvenir des irritations sourdes contre des Chrétiens étrangers à toute vie intérieure ou contre des prêtres indignes des mystères qu'ils célèbrent. On démêlerait aussi la trace d'impressions qui lui furent plus douloureuses encore. Jean de la Croix nous conduit en un domaine secret dont il a analysé la nature plus qu'on ne pourrait croire d'abord. A des êtres qu'il a vus, ou dont il a, d'après des données étudiées, imaginé les traits, se rapporte la

fétiche. » Certes, Jean de la Croix parle des complications arbitraires, étrangères à la tradition ecclésiastique proprement dite, et non de prières rituelles. Mais jusqu'où sa pensée secrète n'allait-elle pas ?

1. Cf. *E. C.*, t. I, p. 377, *Subida*, livre III, cap. XXXV : « Por lo cual el que hace la romería hace bien de hacerla cuando no va otra gente, aunque sea tiempo extraordinario. Y cuando va mucha turba, nunca yo se lo aconsejaría, porque ordinariamente vuelven más distraídos que fueron... »

2. *E. C.*, t. I, p. 382, *Subida*, livre III, cap. XXXVII : « ... como acaece á muchos el día de hoy, que cuando hay alguna fiesta en alguna parte, más se suelen alegrar por lo que ellos se han de holgar en ella, ahora por ver, ahora por ser vistos, ahora por comer, ahora por otros sus respetos, que por agradar á Dios. »

3. Id., *ibid.* : « En las cuales inclinaciones... ningún gusto dan á Dios ; mayormente los mismos que celebran las fiestas, cuando inventan para interponer en ellas cosas ridículas... para incitar á risa á la gente... »

4. Id., *ibid.* : « ... Y Dios se estará com ellos enojando, como lo hizo con los hijos de Israel cuando hacían fiesta cantando y dansando á su ídolo, pensando que hacían fiesta á Dios ; de los cuales mató muchos millares... O como los sacerdotes Nadab y Abiud, hijos de Aaron, á quien mató Dios con los incensarios en las manos, porque ofrecían fuejo ajeno... O como el que entró en las bodas mal ataviado y compuesto, al cual mandó el Rey echar en las tinieblas exteriores... »

page puissante[1] où il veut caractériser tous ceux qui, selon la parole de Jérémie « voient la vision de leur cœur et la disent »[2]. Faux prophètes que nous décrit l'Ancien Testament et qui enseignaient les visions qu'ils avaient eux-mêmes composées ou celles que le Démon leur avait suggérées[3]. Faux prophètes d'aujourd'hui qui souvent signent, croit-il, « un pacte occulte avec le Démon », qui vont jusqu'à en contracter un qui soit « manifeste et exprès », « s'assujettissant au Démon, se considérant comme ses disciples et alliés »[4]. De là viennent les sorciers (*hechiceros*), enchanteurs (*encantadores*), magiciens (*mágicos*), *augures* (*ariolos*), charmeurs (*brujos*)[5]. Et Jean de la Croix constate que la passion pour les œuvres de cette sorte est, chez certains êtres, si forte que nous les voyons tenter de capter les choses sacrées et même, « ce qui ne se peut dire sans trembler », les « choses divines », comme il en fut de ceux qui ont « usurpé le corps redoutable de Notre Seigneur Jésus-Christ pour l'usage de leurs maléfices et abominations »[6]. « Que Dieu », ajoute-t-il magnifiquement, « étende et montre ici sa miséricorde grande. — Alargue y muestre Dios aquí su misericordia grande »[7].

Le texte dont nous venons de donner la substance est significatif. Il est, à vrai dire, d'un type unique et rien, en dehors de lui, ne nous instruit sur l'attitude de Jean de la Croix en face de certaines modalités ou déformations de la magie. Mais il émane de préoccupations permanentes. Et nous observerons plus tard que la lutte contre les appréhensions distinctes se trouve être,

1. *E. C.*, t. I, p. 363-364, *Subida*, livre III, cap. xxx.

2. *Id.*, t. I, p. 363, *loc. cit.* : « ... Y allí también dice » (Dieu) « de ellos ; Que veían la visión de su corazón, y que esa decían. »

3. Id., *ibid.* : « ... como éstos que profetizaban sus antojos y publicaban las visiones que ellos componían, ó las que el demonio les representaba. »

4. *E. C.*, t. I, p. 363-364, *Subida*, livre III, cap. xxx : « Y no para sólo en esto, sino que á tanto hacen llegar el gozo de estas obras y de la codicia de ellas, que hace que si los tales tenían antes pacto oculto con el demonio (porque muchos de éstos por este oculto pacto obran estas cosas), ya vengan á atreverse à hacer con él pacto expreso y manifiesto, sujetándose por concierto por discípulos del demonio y allegados suyos. »

5. *Id.*, t. I, p. 364, id., *ibid.* : « Y de aquí salen los hechiceros, los encantadores, los mágicos, aríolos y brujos. »

6. Id., *ibid.* : « Y á tanto mal llega el gozo sobre estas obras que no sólo llegan á querer comprar los donos y gracias por dinero, como quería Simón Mago, para servir al demonio, pero aun procuran haber las cosas sagradas, y aun lo que no se puede decir sin temblar, las Divinas, como ya se ha visto usurpado el tremendo cuerpo de nuestro Señor Jesu Cristo para uso de sus maldades y abominaciones. »

7. Id., *ibid.*

par surcroît, une lutte contre tout ce qui, dans la vie religieuse coutumière, est encore issu d'une magie plus ou moins grossière [1]. L'œuvre de Jean de la Croix est, en un sens, une critique de la magie [2]. Et il est intéressant de nous demander à quelles sources vivantes se nourrit ici son expérience.

Nous n'avons malheureusement aucun moyen de savoir si Jean de la Croix a connu les textes qui eussent pu le mettre en présence de la magie telle qu'elle est exposée par ceux qui ont essayé de la définir [3]. Un Corneille Agrippa, par exemple [4] lui eût montré de quelle purification intérieure doit être précédée l'action magique [5], à quel point aussi il faut différencier la sorcellerie, les influences démoniaques, et la magie proprement dite [6]. Celle-ci, lorsqu'elle est le fait d'un esprit pur et que des « oraisons mystiques » la préparent, ne nous permet-elle pas de nous concilier les anges des cieux ? [7] Bornons-nous à considérer les données qui furent sans doute transmises à Jean de la Croix et qui semblent avoir été exactement condensées dans le curieux traité où, en 1541 [8], Pedro Ciruelo entendait résumer les diverses superstitions de l'Espagne [9]. En ce livre Jean de la Croix eût vu décrites [10] les scènes de nécromancie [11] où les hommes essayent d'engager conversation avec le diable, font des sacrifices de pain et de viande, dessinent des cercles en terre, fixent leur regard en un miroir de

1. Cf. *infra*, livre IV, chap. II.

2. Cf. id., *ibid.*

3. Cf., sur ces questions : Karl Joël : *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena, 1906, p. 17 sq. ; Blanchet : *Campanella*, Paris, 1920, p. 193 sq.

4. Cf. *Henrici Cornelii Agrippæ ab Nettesheym... De occulta philosophia Libri tres.* Coloniæ, 1533.

5. Corneille Agrippa, *op. cit.*, livre III, cap. LII, LIII, LV.

6. Id., *op. cit.*, livre I, cap. XXXIX.

7. Id., *ibid.* ; éd. citée, p. XLV : « ... Nemo rursus ignorat e converso bonis operibus, pura mente, mysticis orationibus, deuotis suppliciis, et similibus, supercœlestes angelos nobis conciliari. »

8. Cf. *Reprobación de las supersticiones y hechizerias, libro muy necessario hecho por el muy reverendo maestro Ciruelo...* Salamanca, 1541.

9. Cf. Ciruelo, *op. cit.*, *sub fin.*, et Menéndez y Pelayo : *Heterodoxos...*, *op. cit.*, t. II, p. 647.

10. Jean de la Croix ne peut guère avoir ignoré le livre de Ciruelo. Il est permis de conjecturer aussi qu'il a eu connaissance du chapitre que F. de Vitoria consacre à la question dans ses *Relectiones Theologicæ*, *op. cit.*, éd. citée, *Relectio XII, De Arte magica*, p. 444 sq.

11. Ciruelo, *op. cit.*, édition citée, f[os] 17 sq., II[e] partie, chap. I.

tain[1], dans des pierres annelées[2], ou dans « la pénombre des veines de la main »[3]. Laissons de côté les pages où Ciruelo étudie les apparitions ou les prodiges et attachons-nous à celles où il analyse des phénomènes susceptibles d'attirer particulièrement l'attention d'un mystique. Ciruelo nous y montre le diable qui s'introduit dans les créatures elles-mêmes jusqu'à les priver de leurs sens ; et voici qu'elles tombent comme mortes, à moins qu'au contraire elles ne parlent et ne révèlent des secrets que les savants eux-mêmes admirent. On pressent, dit Ciruelo, les rapports de la nécromancie et de l'hérésie : la nécromancie n'est pas une hérésie, mais en est très proche et l'Inquisition, ajoute-t-il, la doit châtier comme une hérésie[4].

Qu'il en ait ou non été informé par Ciruelo, comment Jean de la Croix n'eût-il pas observé les techniques pseudo-magiques puisqu'il avait, ainsi que tous les directeurs spirituels de son temps, à examiner des voies intérieures où le problème de l'intervention démoniaque ne pouvait être éludé ? Magdalena de la Cruz et son procès célèbre[5], l'immense action qu'elle exerça sur ses contemporains, l'aveu qu'elle fit au Saint-Office de ce qui lui semblait être un pacte démoniaque[6], les confidences peut-être de sainte Térèse au sujet d'un drame qui l'avait intimement émue[7], engageaient Jean de la Croix à ne pas négliger l'étude de certains faits plus ou moins authentiquement magiques. On devine de quelle conséquence pouvait être la fréquence de ces états où l'on croyait discerner l'action du démon et combien il était facile de

1. Ciruelo, *op. cit.*, édition citée, f° 17 v° : « ... en un espejo de alinde. »

2. Id., *ibid.* : « otros en piedras pciosas de anillo... »

3. Id., *ibid.* : « y aun algunos dellos en la vislūbre de las venas de sus manos. »

4. Ciruelo, *op. cit.*, éd. citée, *loc. cit.*, f° 19 : « ... y aunq̄ la nigromancia no sea forma de heregia ; es cosa muy cercana a ella ; y deuē la castigar los inquisidores de la fe como a heregia... » Cf. Index de 1559, éd. de New-York, éd. citée. p. 35 : « Libri de nigromantia, cum invocatione demonum : vel qui sapiant manifeste heresim, tam latino quam vulgari sermone » ; et p. 30 : « Necromantiæ et superstitionum aliarum libri omnes quavis lingua sive sermone scripta. » Cp. aussi p. 63.

5. Cf. *Suceso de Madalena de la Cruz, monja profesa del monasterio de Sancta Isabel de los Angeles, de la orden de Sancta Clara, y natural de la villa de Aguílar y su sentencia dada por el Sancto tribunal de la Inquisición de Córdoba en el 3 de mayo 1546* (*British Museum*, ms. Eggerton, collection n° 357).

6. Cf. Francisco de Enzinas, *op. cit.*, éd. Campan, éd. citée, t. II, p. 464 et suivantes.

7. Sainte Térèse : « Vie », chap. XXIII.

considérer inversement que des êtres étrangers aux modalités religieuses communes étaient non seulement des hérétiques mais adhéraient à des pratiques secrètes ou étaient même en réalité des magiciens. Jean de la Croix, en écrivant la page où il fait allusion aux pactes démoniaques, songe-t-il à des nécromanciens véritables ou allègue-t-il des êtres qui, parce qu'ils se réunissent en des assemblées mystérieuses, deviennent les représentants d'un type légendaire?

Il ne semble pas que Jean de la Croix ait commis cette grossière confusion. C'est bien à des sorciers et à des magiciens qu'il pense lorsqu'il les nomme expressément ; et, si nous ne voyons rien qui nous montre qu'il ait su distinguer les diverses formes de la magie, rien non plus ne nous autorise à supposer, qu'il ait mêlé, dans un jugement sommaire, les arts magiques, les pactes sataniques, et quelques-unes des pratiques que l'on attribuait à ceux qui cherchaient, loin des sentiers ordinaires, une spiritualité plus intense. Pourtant, il n'était sans doute pas toujours aisé de faire le départ entre la magie proprement dite et certaines formes aberrantes de la vie religieuse. Quand, par exemple, Ciruelo décrit « l'Art notoire » [1] c'est de la magie qu'il entend parler. Mais cet Art notoire lui-même, tel qu'il l'expose, contient la substance de l'illuminisme : que l'homme peut arriver à la science par « inspiration de Dieu », sans que rien soit emprunté à d'autres hommes ou à des livres. Salomon, de même, a pénétré toutes les choses humaines et divines en une nuit [2].

Tous les détails de la préparation technique sont minutieusement résumés par Ciruelo : confession de toute la vie, communions fréquentes, jeûnes, oraisons, récitation des Psaumes, vie solitaire ; enfin, fixation du jour où se doit accomplir le rite décisif. Le fidèle choisira le moment où il se sentira spirituellement dispos et, à la troisième heure du jour, seul, dans une Eglise, dans un ermitage, ou au milieu d'un champ, les genoux en terre, les yeux et les mains dirigés vers le ciel, il prononcera trois fois les paroles : *Veni, Sancte Spiritus*, que l'Eglise chante le jour de la Pentecôte. « Et l'on dit », ajoute Ciruelo, « qu'aussitôt il se trouvera empli de science » ainsi que le furent Salomon, les prophètes et les Apôtres. L'être, ainsi transformé, « s'émerveillera

1. Ciruelo, *op. cit.*, parte III, cap. I.

2. Comparer Corneille Agrippa, *op. cit.*, livre III, chap. LIII, éd. citée p. CCCXIII : « ... Dauid enim litteras non didicit, et ex pastore effectus es uates, et diuinarum rerum scientissimus. Solomon in unius noctis somnio omniū superū et inferū sapientia repletus fuit... »

de soi-même, comme s'il avait été changé en un autre homme ou en un ange »[1]. Pratique dangereuse, remarque Ciruelo, pour l'esprit comme pour le corps, et bien que quelques-uns de ceux qu'y s'y livrent soient doués d'un pouvoir momentané, il en est d'autres qui sont cruellement assaillis par le démon, traînés par lui sur la terre ou sur l'eau, frappés d'une maladie désormais incurable[2].

Il est possible que Ciruelo n'emprunte pas à la magie toute seule les traits qui lui servent à figurer l'art notoire. Une étude complète, qui nous manque encore, sur la vie religieuse en Espagne au XVIe siècle, nous montrerait quels furent, en fait, ceux qui adhérèrent à l'art notoire et si ce ne furent pas souvent des Illuminés authentiques. De toute manière, nous sommes amenés ainsi à nous poser un problème que nous devons envisager en toute son ampleur et dont une solution, même partielle, nous permettrait de discerner comment, chez Jean de la Croix, le système a prolongé des impressions vivantes. Jean de la Croix a-t-il songé, dans son œuvre, aux « Alumbrados » ? Et comment pouvons-nous pressentir ce qu'il a pensé de l'illuminisme ?

L'histoire des « Alumbrados » est encore très mal connue[3]. Les propositions condamnées par les Inquisiteurs[4] ne nous pourraient instruire de façon décisive que si nous parvenions à dissocier

1. Ciruelo, *op, cit* , p. III, chap. I : « La manera es esta; q̄ mādā al que la quiere usar; que ante todas cosas se confiesse muy generalmente de toda su vida : y comulgue a menudo... mandale que ayune por su deuociō algunos dias fuera de los que manda ayunar la yglesia... Dizen que a drezar los siete psalmos ; y otras deuociones que el supiere... dizen que el hombre escoja para si un dia en que este muy deuoto y aparejado, y a la hora de tercia este solo en vna yglesía ; o hermita ; o fuera en medio de vn campo; y puestas las rodillas en tierra ; alçandolos ojos y las manos al cielo ; diga tres vezes aquel verso : Veni Sancte espiritus que canta la yglesia el dia de la pascua del espiritu Sancto, y dizen que luego de subito se hallara lleno de scientia ; y sabra todas las scientias como Salomon y como los otros Prophetas y apostoles ; de tal manera que el hombre se maravillara de si mesmo : como si se vuiesse trocado en otro hombre o en vn angel. »

2. Id., *ibid.*

3. Il n'existe pas d'exposé rigoureux de la question. Les pages de Menéndez y Pelayo : *Historia de los Heterodoxos españoles, op. cit.*, t. II, p. 521 et suivantes, quelles qu'en soient l'étroitesse et l'insuffisance, sont d'une lecture indispensable.

4. Les Archives Nationales de Madrid [cf. *Archivo histórico nacional, Inquisición*, lib. 1299, fos 551 sq.], contiennent à cet égard un document de premier intérêt : l'édit de l'Inquisiteur général Manrique, relatif aux Alumbrados de Tolède, et daté du 23 septembre *1525*. Le texte de Manrique, en dépit des difficultés d'interprétation est, dans l'état actuel de nos connaissances, d'un prix unique. Il concerne en effet un groupe spirituel nettement déter-

exactement les éléments qui se rapportent à une doctrine formulée ou à des pratiques effectives et ceux qui résument une représentation de convention. La lecture des procès réserve des difficultés comparables. Elle nous aiderait en tout cas à atteindre parfois la vie concrète[1]. Mais les textes ne sont pas classés, et de nombreuses sources inédites sont encore inexplorées. On discerne pourtant dès maintenant quelle pourrait être la ligne de recherche de l'historien.

La lutte contre le formalisme religieux, où s'inscrit peut-être la plus vraie force de l'illuminisme espagnol, semble prolonger, tantôt un élan dénué de culture, tantôt une volonté réfléchie. Ainsi comprend-on que l'humaniste Juan de Vergara, accusé d'illuminisme, puisse, en son procès, déclarer avec une verve persuasive qu'il n'a rien de commun avec les Illuminés et qu'il est, en définitive, d'une autre essence mentale. Habile défense, en vérité, mais qui montre surtout que Vergara n'était, en effet, nullement comparable à ceux qui mêlaient à une ferveur nouvelle une ignorance et surtout une manière d'être auxquelles un esprit ferme et libre tel que lui n'avait pas de peine à se dire étranger[2].

miné et est contemporain du mouvement qu'il allègue. Je dois l'indication de cette source fondamentale à M. Marcel Bataillon.

L'analyse du texte conservé à la Bibliothèque Laurentieune de Florence (*De un auto que se hizo en Toledo de ciertas gentes que se llaman Alumbrados, y las opiniones erróneas que tenian,* chap. v de la IVe partie de la *Chrónica* d'Alonso de Santa Cruz), pourrait servir de contre-épreuve. Cf. Menéndez y Pelayo : *Heterodoxos, op. cit.,* p. 527, note 1, où les emprunts aux données fournies par Alonso de Santa Cruz concordent avec l'édit de Manrique.

Il est utile d'examiner d'autre part, mais en tenant compte de la rédaction tardive, les cinquante propositions condamnées par l'Inquisition romaine, en son décret du 9 mai 1623, et sous le titre : *De Illuminatis.* On en trouvera le texte ap. *Cathalogus omnium hæresum... ope et studio Fr. Bonaventuræ Malvasiæ,* Romæ, 1661, p. 269-271.

Il importerait d'extraire des documents édités et inédits tous les textes inquisitoriaux ayant valeur de définition.

1. Cf. Le procès de María Cazalla, publié par Melgares Marín, ap. *Procedimientos de la Inquisición...,* t. II, Madrid, 1886, p. 6 sq. ; Serrano y Sanz : *Pedro Ruiz de Alcaráz, iluminado alcarreño del Siglo XVI* (*Revista de Archivos...,* Madrid. 1903, I, p. 1 sq.), et le texte d'inappréciable valeur, que conserve l'Archivo histórico Nacional de Madrid, texte *partiellement* publié par Serrano y Sanz (cf. *Juan de Vergara y la Inquisición de Toledo, Rev. de Archivos,* Madrid, 1901 et 1902) : la défense de Juan de Vergara. datée du 29 janvier 1534 [cf. *Archivo histórico Nacional, Inquisición de Toledo,* ap. *Processo contra el Doctor Juan de Vergara,* années 1530-1537, Lego 223, no 42, les fos 257 sq.]

2. Cf. *Archivo histórico Nacional, loc. cit.,* fos 261 vo et 262 et Serrano y Sanz, *Juan de Vergara,* art. cit., *Rev. de Archivos,* 1902, I, p. 467 : « . .Considerada mi condiçion, conversaçion e forma de vida no habria en el mundo

N'était-il, en revanche, lié d'aucune manière à des Illuminés qui soutenaient d'une doctrine leur attitude? Ecoutons-le affirmer avec énergie, dans le plaidoyer, l'excellence de l'oraison mentale et ajouter que si « des idiots ont erré à cette occasion, ressemblant plus ainsi à des bêtes qu'à des hommes, on ne doit pas présumer une erreur du même genre chez celui qui n'est pas sot »[1]. Un tel langage ne nous fait-il songer à un illuminisme complexe, s'exprimant à la fois par les grossières modalités de la piété collective et par des conversions individuelles? Une María Cazalla, si nous en jugeons par son Procès, avait su fonder ses entretiens sur des textes de l'Ecriture et des Pères[2]. Juan de Vergara n'avait-il que du mépris pour ceux qui, semblables à la même María Cazalla, enseignaient avec Erasme que c'est un nouveau genre de judaïsme de se contenter des œuvres extérieures et visibles, sans aller jusqu'à l'intérieur?[3] Aux réunions spirituelles qui se tenaient autour de Pedro Ruiz de Alcaráz, au château du marquis de Villena, Juan de Valdés jeune homme assista[4]. Sa pensée se forma sans doute déjà en de tels entretiens et l'analyse de son *Diálogo*

persona que en mi pueda haber notado conformidad ninguna con el trato y manera de alumbrados, en obras ni palabras ni en el tratamiento de mi persona, ni en mis compañias ni exerçicios, *porque yo siempre he andado como los otros hombres de mi manera;* mis hombros siempre los he traido en su lugar, sin subirlos a las orejas; en miboca antes ¡ par Dios! y más adelante! bendito sea Dios! de lo que me pesa; mi bestir antes curioso que benino, la conversaçion y pasatiempos a lo comun de todos, sin esquiuidad ni singularidad alguna... Verdaderamente creo que no habra en el reyno hombre que me conozca que no juzguen que dezír al doctor Vergara alumbrado es llamar al negro Juan Blanco... » Cp. une lettre que Vergara écrit aux Inquisiteurs (*Rev. de Archivos*, art. précités, 1902, I, p. 39-41), et où il montre le mépris qu'inspiraient les Alumbrados (du moins collectivement considérés, et c'est là que gît toute la difficulté d'interprétation) aux êtres de culture. Les Inquisiteurs doivent savoir combien une accusation est absurde, affirme Vergara, « pues conoçen mi persona e saben que *mi trato y conversacion no ha sido conforme al de los que dizen alumbrados,* ni he andado jamas en beaterias ni extremidades de devocion. ni en compañía de *hombres apartados de la comun conversacion...* » Comment a-t-on pu, dit Vergara. ajouter foi à une telle accusation, « especialmente contra una persona eomo yo en quien no es verisimil que cupiesen errores y proposiciones de puros idiotas, como son de los dichos alumbrados »? [Les passages en italiques ne sont pas soulignés dans le texte]. Cp. Même procès, première réponse à l'acte d'accusation, f° 139 v°, où Vergara se représente « ...lleno de ocupaciones y negocios, *y en conversaciones profanas y comunes.* » Non souligné dans le ms.

1. *Archivo histórico Nacional, loc. cit.*, f° 260 v° : « ... y porq̄ idiotas ayan errado cerca desto, mas como bestias q̄ como hombres : no se deue presumir yerro contra quien no lo es... »

2. Melgares Marín, *op. cit.*, t. II, p. 122.

3. Id., *ibid.*

4. Cf. Serrano y Sanz : *Pedro Ruiz de Alcaráz...*, art. cité, p. 6-7.

de Doctrina Christiana[1] nous aiderait peut-être à discerner comment se rejoignirent, en un esprit subtil, une doctrine personnelle qui s'élabore et un illuminisme prolongé. Il ne faut pas que l'historien ni le psychologue imitent les gestes de prudence ou de violence de certains accusés ou de leurs juges. Envisagé en son essence, l'illuminisme espagnol a été vivifié par un amour de tout ce qui est intérieur. Considérons des faits distants, mais connexes. Dans le procès du cardinal Carranza, par exemple, l'une des propositions incriminées est ainsi formulée : « Le principal instrument pour notre justification est la foi, encore que d'autres choses y concourent »[2]. Et les accusateurs rapprochent d'une telle pensée la doctrine de « Alumbrados », doctrine d'après laquelle l'oraison suffirait au salut[3]. Quelles que soient les conclusions que l'on en tire au sujet de Carranza lui-même, on constate, à lire son Procès, à quel point l'idée d'une Justification par la Foi avait pénétré certains milieux catholiques espagnols[4]. Et voilà que nous retrouvons, à l'occasion d'un procès où les accusateurs estiment reconnaître la directe influence du luthéranisme, le lien entre l'instinctif élan de ceux qui mettent tout leur espoir en une oraison intime et la pensée de ceux qui croient que la Foi assure, à elle seule, le salut total. Si maintenant nous examinons le procès de l'humaniste Juan de Vergara, nous remarquons que l'acte d'accusation attribue à Vergara, à la fois les « erreurs » de Luther et les « erreurs de ceux qui se disent illuminés, lesquelles coïncident presque avec lesdites erreurs luthériennes »[5].

1. Cf. *supra*, p. 145, note 1.

2. *Biblioteca de la Real Academia de la Historia* (Madrid). Procès Carranza, mss. cités, t. I, f° 143 : « El principal instrumento para nuestra justificaçion es la ffee avnque concurran otras cosas. »

3. Real Ac. de la Hist., Procès Carranza, mss. cités, t. I, f°s 173 v° et 174. Cp. édit. de Manrique (1525), texte cité, Propos. XX, ms. cité, f° 553 : « Que la oracion auia de ser mental y no vocal e que el rezar en la yglesia era atadura y que Dios no se seruia de la oracion vocal e que no an de orar con la boca. Esta prop^{on} es erronea y heretica. »

4. Cf. R. Ac. de la Hist., Procès Carranza, mss. cités, t. I, f° 8, t. VII, f°s 300 sq. L'histoire du protestantisme espagnol est encore très imparfaitement élucidée. Elle ne pourra être entrevue que lorsqu'auront été simultanément étudiés : *a*) l'histoire de l'érasmisme en Espagne ; *b*) l'histoire de l'illuminisme espagnol proprement dit. Il importe de ne pas partir de classifications artificiellement préconçues. C'est ainsi que, lors du procès de la communauté protestante de Valladolid, l'on trouva, parmi les livres confisqués, le *De Libertate Christiana* de Luther, l'*Institution* de Calvin, — en même temps que les *Commentaires* et les *Considérations* de Juan de Valdés, Carranza, Luis de de Granada, Juan de Avila. — Cf. Schäfer. *Beiträge..., op, cit.*, t. III, p. 135-178, et Heep : *Juan de Valdés...*, Leipzig, 1909, p. xxxv et suiv.

5. *Archivo histórico Nacional*, Procès de Vergara, ms. cité, f° 134 : « ...los

Il ne s'agit pas de tenter une synthèse prématurée, en un domaine que l'historien n'a pas encore explorè et qu'il importe de fixer chronologiquement ainsi que géographiquement, sans jamais confondre les divers moments d'une évolution complexe non plus que des modalités qui, de province à province, ont eu parfois des caractères tout différents [1]. Mais nous nous devions préparer à poser un problème que nous ne pouvons éluder et qui nous aidera, plus que nous ne saurions croire, à pénétrer l'expérience de Jean de la Croix : y a-t-il une opposition entre l'illuminisme des « Alumbrados » et la mystique espagnole proprement dite ?

Il semble d'abord qu'une réponse affirmative puisse être formulée sans hésitation. Mais c'est que nous voyons, à travers les condamnations des adversaires, un illuminisme qui s'affranchit avec audace et même avec violence de la spiritualité rigoureusement catholique ; c'est aussi que nous ramenons artificiellement la mystique orthodoxe à un type uniforme. Les faits sont plus complexes et tout n'est pas faux dans la remarque d'Eberhard Gothein d'après laquelle il y n'aurait qu'une différence de degré entre « Alumbrados » et mystiques orthodoxes [2]. Les « Alumbrados », dit Gothein, « n'ont jamais été une secte. » Il estime qu'ils n'ont jamais constitué un conventicule distinct de l'organisation ecclésiastique [3].

errores de los que se dizen alumbrados que quasi cohinciden con los dichos errores lutheranos. »

1. Par exemple, il est demandé (cf. Melgares Marín, *op. cit.*, t. II, p. 93), à María Cazalla, si elle préfère le *recogimiento* ou le *dejamiento* des « Alumbrados » de Pastrana à ceux des « Alumbrados » de Guadalajara. Sur ces deux mots qui, ici, ne semblent pas être distingués, cf. *infra*, p. 258, note 1.

2. Eberhard Gothein, *op. cit.*, p. 61 ; « ...Will man aber diese » (les « Alumbrados ») « nach ihrer Lehre und Eigenart genau schildern und von den orthodoxen Mystikern sondern, so stösst man auf eine unünberwindliche Schwierigkeit; denn es giebt nur Grade und keine Sachunterschiede... »

3. Gothein, *op. cit.*, p 61-62 : « Die Alumbrados sind nie eine Sekte gewesen: sie haben nicht einmal ein Konventikelwesen in dem Sinne ausgebildet, dass dieses in Wettbewerb mit dem kirchlichen Gottesdienst treten sollte; selbst wo sie sehr zahlreich verbreitet waren, wie in der ganzen Diözese von Toledo, sind sie doch eben nur unsern « stillen im Lande » im vorigen Jahrhundert vergleichbar. Auch aus dem grössten der gegen sie geführten Prozesse, dem gegen die Illuminaten von Pastrana, scheint nicht hervorzugehen, dass sie auch nur die Idee einer sekterischen Absonderung gehegt haben. Bei den anderen Prozessen wie dem jenigen gegen María Cazalla oder dem gegen Franziska Hernández und ihrem Freund Ortiz handelt es sich um fromme Vereinigungen, die den höheren Gesellschaftsklassen angehören und die in ihrem mystischen Gefühlsaustausch unwissentlich die schwankende Grenzen überschritten hatten, welche die Kirche der Kontemplation gezogen hatte. » Cf. pourtant *Memoria que contiene los delictos*

Peut-être faudrait-il songer à un phénomène de l'ordre des Réveils. Ainsi comprendrait-on ces cris, ces tremblements que certains adversaires ont notés[1] et, plus généralement, les attitudes par lesquelles, durant l'Office, les « Illuminés » se séparaient de l'attitude commune : on les voyait constamment agenouillés, « raides et comme engourdis », « les yeux fermés »[2]. Il semble qu'on leur ait, en ce qui concerne le respect dû à l'élévation du Saint Sacrement, reproché tantôt de demeurer le visage contre terre, tantôt de redresser à ce moment la tête en signe de refus à toute humiliation[3]. María Cazalla déclare, dans son Procès, que le nom d' « Alumbrados » était, à Guadalajara, très fréquemment donné « aux personnes recueillies et dévotes »[4]. Epithète commode, en effet, et par quoi l'on désignait des irréductibilités qui n'étaient pas toutes de même sorte. La révolte contre le culte des

de los alumbrados, ap. *Archivo histórico Nacional, Inquisición*, Lib. 1299, f° 549 : « 1° Que hacen conventiculos y ajuntamientos sospechosos. 2° Que tienen muncha extremidad e apartamiento en su communicacion... » Cp. Melgares Marín, *op. cit.*, t. II, p. 6.

1. Cf. Gracián : *De los alumbrados y dexados*, précieux paragraphe de la *Lamentación Qvinta* ap. *Diez Lamentaciones del miserable estado de los atheistas de nuestros tiempos*..... En Bruselas, 1611, *B. N. M.* $\frac{U}{7389}$: «...Cõtome auvra mas de 30 ños, vn buen viejo de nouenta, llamado el tio Antonio Ximenez (que yo confessaua en Pastrana), que conocio a vn su tio, llamado Iuan Ximenez de Pedro Corona : el qual le contó, que vinieron de Guadalaxara a Pastrana vn clerigo, y ciertas mugeres, sembrando la secta de los Alumbrados por muchos lugares de la Mancha. Y acaecio, que estando vn dia de fiesta en missa mayor estos, y muchos otros discipulos que ya tenian, al tiempo de leuantar el santissimo sacramento, ponian la boca en el suelo, y aullauan y temblauan. Este Juan Ximenez (no lo pudiendo sufrir) echo mano del hisopo del agua bendita (que en aquella tierra es vn razonable garrote) y començó a darles en las cabeças, con q̄ descalabró algunos, diziendo, *leuantad en hora mala los ojos, mirad y adorad al santissimo sacramento, y no esteys aullando como bestias.* »

2. Cf. Melgares Marín *op. cit.*, t. II, p. 6, Dépos. d'un habitant de Pastrana au Procès de María Cazalla : « En ciertas ocasíones acerté á entrar en la iglesia con alguno de aquellos; vi que no se signaban ni santiguaban; que durante la misa no se levantaban al Evangelio sino que permanecían hicados constantemente de rodillas, yertos y como envarados cerrados los ojos... Cf. *Memoria que contiene los delictos de los alumbrados, op. cit.*, § 23, ms. cité, f° 549 v° : « Que los que estan en missa an de estar yertos... »

3. Cf. pour le premier cas, le texte si curieux cité, *supra*, note 1 ; pour le second cas, Melgares Marín, *op. cit.*. *loc. cit.*, t. II, p. 6 : Que les « Alumbrados » demeurent « sin humillar la cabeza al alzarse el santissimo sacramento .. », *Memoria, op. cit., loc. cit.*, § 23 : « ...sin rezar uocalmente ni hacer humillacion al Smo Sacramento ni herirse en los pechos quando le alçan. » Cp. édit. de Manrique, Prop. XIV, ms. cité, f° 553 : « Que leuantarse al euangelio e hacer otras señales e umillaciones que no era otra cosa sino jugar con el cuerpo en la yglesia... »

4. Cf. Melgares Marín, *op. cit.*, t. II, p. 122.

Saints et contre le culte des Images émanait souvent d'une violence affective[1]. Mais elle prolongeait aussi une doctrine diffuse, dont les origines ne nous deviendront claires que lorsque toutes les interpénétations d'influences auront été ressaisies. La genèse de la mystique espagnole n'est intelligible que si on la cherche loin des divisions artificielles. Un Francisco de Osuna, par exemple, c'est-à-dire l'ancêtre des mystiques espagnols authentiques, est l'ami de Franscico Ortiz, lequel est accusé d'illuminisme ; il vénère Franscisca Hernández, qui subit la même accusation[2]. Quand, au couvent franciscain de Zifuentes, s'élaborent, vers 1522[3], des discussions entre les partisans du *dejamiento*

1. Cf., par exemple, édit de Manrique, Prop. XVI, ms. cité, f° 553 : « Que no curassen de hacer reuerencia a las ymagines de N^ro^ S^r^ e de N^ra^ S^ra^ que eran palos y se reyan quando les hacian reuerencia diziendo que no hiziessen cuenta de ellos que palos eran... » Prop. XXIV. « Que un predicador predicando reprehendía a los que reçauan a los santos y adorauan sus ymagines e que para que adorauan la cruz que era un pedaço de madera que lo podían quemar. » (f° 554). Cp. *Id.*, prop. XVIII (f° 553) : « Que cierta persona predicando decia que no se auia de adorar la cruz diciendo que era un pedaço de madera que adorasen a Jesu Christo crucificado. » On voit que cette violence affective elle-même est de caractère complexe.

2. Cf. Eduard Böhmer, *Franziska Hernandez und Frai Francisco Ortiz*, Leipzig, 1865, p. 26, 40-41, etc. Francisca Hernández était-elle la femme assez cultivée que nous présente Böhmer, était-elle, au contraire, aussi ignorante que nous le voudrait faire croire Serrano y Sanz (*Juan de Vergara y la Inquisición de Toledo, op. cit.*, *Revista de Archivos*, 1901, p. 897) ? Cp. Paz y Mélia : *Otro Erasmista Español ; Diego Gracián de Alderete... Rev. de Archivos*, 1901, p. 131, Lettre de Diego Gracián de Alderete a Diego de Córdoba : « ... Apareció en Salamanca una profetisa llamada Francisca Fernández, que afirmaba que todas las acciones del hombre se determinaban por un espíritu divino... A esta medusa han seguido muchos hombres y sacerdotes de bastante autoridad, de los que llaman *iluminados*, y que parecen muy instruidos en esta materia. » La lettre rapporte ensuite qu'Ortiz, dans un sermon de San Juan de los Reyes, a pris la défense de Francisca : « Hoy han prendido los Inquisidores á Francisca Fernandez, á esa santísima mujer, fámula de Cristo... » Cp. enfin R. P. Miguel Angel ; *Rev. de Archivos*, année 1913, p. 209 sq.

3. Si l'on en croyait Juan de Vergara, il n'y aurait pas eu encore, en 1522, « mémoire d'Alumbrados ». — « El año de XXII, quando no avia memoria de alumbrados. » Les données établies nous reportent cependant aux premières années du XVIe siècle (vers 1511). Cf. Menéndez y Pelayo . *Heterodoxos..., op. cit.*, t. II, p. 521 sq., et Serrano y Sanz : *Pedro Ruiz de Alcaráz*, art. cité, p. 3-4. Il se peut d'ailleurs que Vergara veuille parler ici d'un mouvement collectif et fasse allusion aux Illuminés de Tolède dont, en effet, l'organisation n'a pas dû être de beaucoup antérieure à la date de la rédaction de l'édit de Manrique, édit cité (1525). Menéndez y Pelayo : *Heterodoxos*, t. II, p. 526, écrit à tort 1529, pour désigner l'époque probable de la constatatation du mouvement de Tolède.

Il faudrait, pour arriver à des indications chronologiques et psychologiques précises, retrouver les diverses modalités de la vie spirituelle, dans les premières années du XVIe siècle, et à l'intérieur de monastères déterminés. On discernerait ainsi à Zifuentes, à Belen (cf. *Real Academia de la Historia*, Procès Carranza, manuscrits cités), des centres spirituels dont il faudrait marquer la signification. Peut-être serait-on amené à saisir égale-

(abandon) et les partisans du *recogimiento* (recueillement)[1], c'est d'une fermentation mystique qu'il s'agit et dont l'influence se fera sentir sur Osuna, lequel par sa propre théorie du recueillement, élimine de la mystique espagnole authenthique le mot suspect *dejamiento,* songe à une concentration et non à un abandon mais, dans la mesure où il édifie la théorie d'un état plus passif qu'actif, garde sans doute plus d'un trait du « recogí-

ment, à côté de l'illuminisme naissant, un prophétisme, une intense activité de visions — visions relatives à une église renouvelée. Et il y aurait lieu de rechercher quelle fut la relation qui s'établit entre les deux courants. Cf., sur ce mouvement prophétique fort curieux, non encore reconstitué, la lettre de Fr. Ant°. de Pastrana au cardinal Cisneros, publiée par Serrano y Sanz, *Pedro Ruiz de Alcaráz...* art. cité, p. 2, une lettre adressée au cardinal Cisneros (1512 ?) *Archivo histórico nacional,* lib. 1224 f, f°s 27-28, et une lettre signée : « el maestro de Caçalla » écrite « desta casa de Sant Francisco de Guadalajara », s. d. (1512) adressée, elle aussi, à Ximénez, et conservée dans les anciennes archives d'Alcalá de Henares. lesquelles sont actuellement à la *Biblioteca de Derecho* (Université de Madrid). Cf. Lettre n° 102 des lettres adressées au Cardinal. Cf. Marcel Bataillon ; *Sur Florian Docampo. Bulletin Hispanique,* janvier 1923, p. 36, et note 3.

1. Cf. Böhmer, *op. cit.*, p 17 sq., Serrano y Sanz ; *Pedro Ruiz de Alcaráz,* art. cité, p. 7. Y avait-il, en fait, une différence notable, et même une opposition entre *recogimento* et *dejamiento?* Böhmer le croit : « ...Es sind die Recojidos einerseits », écrit-il (*op. cit.*, p. 20), « die Dejados anderseits, die Gesammelten und die Gelassenen, und an letzteren scheint auch der Name Alumbrados schon ursprünglich gehaftet zu haben. » Un texte publié par Serrano y Sanz, *Pedro Ruiz....* art. cit., p. 7. montre bien que, d'après la doctrine de Zifuentes, le *dejamiento* était supérieur au *recogimento :* « ...que era mejor e mas çierto camino el del dexamiento que no el del recogimiento. » L'analyse du ms. : *Memoria que contiene los delictos de los Alumbrados, Archivo hist. Nac* , ms. cité, et de l'édit de Manrique, ms. cité, d'autre part, montre que c'est le *dejamiento* qui est seul en cause; cf. *Memoria,* Prop. III et suiv. : « Que an doctrinado y enseñado que se dexen al amor de Dios y qué los que estan en el tal dexamiento no tienen que dar mas quenta de si... Que para saluar al anima no ay necesidad sino de un dexàmiento de si mesmo en Dios... » Cp. édit de Manrique, ms. cité, f° 552; Prop. XII : « Que estando en el dexamiento no auian de obrar... »

Mais si la notion de *Dejamiento* semble bien avoir triomphé, la notion de *recogimiento* doit être considérée comme parente, et l'opposition marquée par Böhmer ne rend pas compte de tous les faits. C'est ainsi que, dans le procès de Vergara (cf. ms. cité, f° LXIX), Francisca Hernández, à qui l'on avait demandé d'expliquer pourquoi elle appelait *pasmados* des Illuminés comme Alcaráz et Tovar, répond : « Porque avìan dicho a esta declarante que las dichas personas dezían y tenían por opinión que avìan de estarse *en un recogimiento sin pensar en nada e sin rrezar ni hablar* los que oviesen de ser siervos de Dios. » Vergara, d'autre part (*id.,* f° 139 v°) identifie illumination et recueillement; « No se hallara que este declarante aya hablado en conventiculos ni con personas sospechosas, ni ombre destos alumbrados podra dezir que en su vida hablo palabra a este declarante, ni el se trato a forma de alumbrado ni con esos rrecogimientos ni rretraymientos. »

Il est probable que la terminologie, en tout cela, n'est pas très stricte; c'est le *dejamiento* qui devient l'expression-type ; les *dejados* deviennent synonymes d'*alumbrados.* Mais l'illuminisme est à l'origine, et du *dejamiento,* et du *recogimiento.*

miento » de l'illuminisme[1]. En définitive, l'illuminisme a été un élément générateur dans la création de la mystique espagnole. « Il n'y avait point, on le peut dire, de mystique espagnole, lors de l'apparition des « Alumbrados », écrit Menéndez y Pelayo[2]. Est-ce là simple coïncidence ? Ou ne devons-nous penser au contraire qu'un même mouvement général, plus riche que les expressions qu'on en découvre, a produit, ici, l'illuminisme, et là les œuvres d'une mystique authenthique ?

Attachons-nous aux données qui nous sont fournies par un texte d'un violent adversaire des « Alumbrados », Melchor Cano[3]. Cano, analysant Carranza et cherchant chez lui un illuminisme secret, lui reproche d'user d'expressions de ce genre : l'expérience l'a montré », « ceci se sent et se sait par expérience. » Carranza ressemble ainsi aux « Alumbrados », qui trouvaient une certitude et une évidence dans leur expérience et « de telles manières de parler ont une saveur d'illuminisme »[4]. De même encore Cano découvre en Carranza un mépris des oraisons vocales et des pratiques sensibles. Et tout de suite il songe aux « Alumbrados » de Tolède, qui disaient aussi que l'oraison vocale et les cérémonies conduisent à l'oraison mentale, mais que celle-ci une fois atteinte, c'est-à-dire la fin une fois obtenue, tous les moyens deviennent inutiles[5]. Carranza avait signalé l'avantage que l'homme trouve à projeter en quelque sorte ses soucis en Dieu. Et Cano de répondre encore que c'est là une proposition des « Alumbrados », lesquels, s'abandonnant à Dieu, méritent le nom de « dejados »[6].

1. Cf. Francisco de Osuna : *Tercer Abecedario*, trat. VI et IX, et Delacroix ; *Etudes d'Hist. et de Psychologie du mysticisme, op. cit.*, p. 77, note 1.

2. Menéndez y Pelayo : *Heterodoxos, op. cit.*, t. II, p. 581 : « No había, puede decirse, mística española cuando comenzaron los *Alumbrados*. »

3. Cf. *Censura de los Maestros Fr. Melchor Cano y Fr. Domingo Cuevas sobre los Comentarios y otros escritos de D. Fr. Bartolomé de Carranza*, 1559, publiée par Fermín Caballero : *Melchor Cano, op. cit., Apéndice*, n° 58.

4. Cano, *op. cit.*, ap. Caballero, *loc. cit.*, p. 586 : « Quien dize la experiencia ha mostrado, sientese e sabese por experiencia, assi en latin como en Romance, al uso propio de los vocables, significa cierta y euidente noticia experimental... los alumbrados tenian a su parecer estas experiencias e demostraciones de la gracia e luz del espiritu santo... assi que sabor tienen de alumbramiento estas formulas de hablar... »

5. Id. *loc. cit.*, p. 593. Le « Mémoire »... ms. cité, f° 549, Prop. XXV, dit plus brutalement : « Que no a de auer oracion vocal ni an de rezar exteriormente. » Cp. édit de Manrique, *loc.. cit., supra*, p. 254, note 3, même donnée.

6. Cano, *op. cit.*, ap. Caballero, *loc. cit.*, p. 558. Cp. Gracián ; *Diez Lamentaciones... op. cit., loc. cit.*, p. 111 : « Avra algunos años passados, que en España se leuantaron vnos hereges que se llamauan alumbrados y dexados, porque dezian que les alumbraua Dios desde el Cielo... y que no auian de

Carranza avait écrit : « il y a quelques personnes de si bon entendement et de jugement si reposé, qui sont si bons et si dévots, qu'on leur pourrait donner toute l'Ecriture aussi bien et mieux qu'à beaucoup de ceux qui savent le latin et ont d'autres lettres encore ; si je dis cela », ajoutait-il, « ce n'est pas que les sciences n'aient leur place dans l'Ecriture, mais parce que l'Esprit Saint a ses disciples, qu'il les éclaire et les aide »[1]. Cano n'avait pas tort de voir en une telle page le signe d'un illuminisme. Il n'avait pas tort d'y reconnaître des tendances comparables à celles des « Alumbrados ». Si l'Esprit Saint a ses disciples et si quelques-uns de ceux-ci ignorent le latin, on verra, nous dit Cano, ces disciples de doctrine secrète se réunir dans les « coins » des demeures, et parfois après avoir bien fermé la porte, pour se faire lire l'Ecriture, ainsi qu'il arriva pour les « Alumbrados » du Royaume de Tolède[2]. En un curieux passage de ses notes, Cano

hazer obras, dexandose del todo en las manos de Dios, y por esso los llamauan Dexados, y tambien porque se dexauan caer, diziendo, que tenían extasís y raptos... »

1. Cano, *op. cit.*, ap. Caballero, *loc. cit.*, p. 541 : « Ay algunas personas de tan buen sesso y juizio tan reposado y tan buenos y deuotos que se les podria dar toda la Escriptura tambien y mejor que a muchos que saben latin y tienen otras letras; no digo esto porque las scientias no tengan su lugar en la scriptura, sino porque el espíritu santo tiene sus discipulos y los alumbra y ayuda. »

2. Cano, *op. cit.*, ap. Caballero, *loc. cit.*, p. 541 : [A propos des femmes qui ne peuvent connaître l'Ecriture par elles-mêmes, et doivent dès lors recourir à un maître] : « como esto no se puede hazer con comodidad en lugares públicos de la íglesia, necesario que a estas tales mugeres se les lea la sagrada Escriptura en los rincones y aun a las vezes a puerta cerrada como se hízo en el reino de Toledo entre los alumbrados y despues aca se ha hecho, y a estos discipulos de doctrina secreta y de rincón llamarlos discipulos de doctrina secrata y de rincôn... » Cp. Melgares Marín, *op. cit.*, t. II, p. 7-8, 30, 88, 114, Procès de María Cazalla, où il ne semble pas que Maria Cazalla n'ait eu qu'une connaissance superficielle des textes de l'Ecriture, non plus que de certains textes de saint Augustin ou de saint Jérôme, et le texte célèbre de Carranza (*Comentarios... sobre el Catechismo Christiano...* Amberes, 1558, Prologue non paginé) sur les femmes d'élite auxquelles Carranza avait fait lire l'Ecriture, et qui pouvaient être comparées à cette Paule ou à cette Eustoque pour lesquelles Jérôme avait écrit la Vulgate. Emphase qu'il ne faut pas accepter sans réserve (cf. Morel-Fatio : *Les Lectures de sainte Thérèse*, art. cité, p. 28). Cp. enfin le texte d'Antonio de Porras, ap. *Tratado de la oraciō...* Alcalá de Henares, 1552, texte où s'exprime, de façon si fervente, le vœu d'une diffusion de l'Ecriture en langue vulgaire (cité ap. Villanueva : *De la lección de la Sagrada Escritura en languas vulgares...* Valencia, 1791, Apéndice I, col. 1, p. VI, et ap. *Bulletin Hispanique*, 1922, p. 22 et note 1, *loc. cit.*).

L'attitude de l'Illuminisme en face de l'Ecriture n'est pas simple. L'édit de Manrique, Prop. XXXI, ms. cité, f° 554, montre que les Illuminés de Tolède protestaient contre l'idée de tirer d'un livre une consolation quelconque : « Que tenia en si pecado mortal si tomase algun libro para leer por fin de ser consolado con la comunicacion de la scriptura. » La Prop. XLV, f° 556, fait

désigne particulièrement un illuminé du Royaume de Tolède, Alcazar[1], lequel enseignait que dans l'homme l'amour de Dieu est Dieu[2], doctrine qui paraît avoir été fondamentale dans l'illuminisme des « Alumbrados » de Tolède[3]. Pour les « Alumbrados », ajoute Cano, il y a « une union permanente, et sans aucun moyen, entre Dieu et les forces de notre âme », intime adhésion comparable à celle qui relie la forme et la matière, l'âme et le corps; et Cano discerne une doctrine anologue chez Harphius[4].

Constant appel à l'expérience; valeur toute provisoire de l'oraison vocale; directe illumination de l'esprit; subordination des vertus théologales à un amour divinisé; voilà quelques-uns des thèmes de l'illuminisme Espagnol, tels du moins que nous les fait entrevoir un Cano. Le Catalogue inquisitorial de 1623 signale, lui aussi, la précellence de l'oraison mentale[5], l'immédiate élection de l'Esprit Saint[6]. Il nous apprend d'autre part, résumant la doctrine des Illuminés, que la « divine essence et les arcanes de la Trinité » peuvent être, dans certains cas, contemplés dès cette vie[7], que celui qui est en oraison se doit recueillir en la présence de Dieu de manière à ne pas méditer la passion ou l'Humanité du

allusion à la nécessité de n'être pas curieux de connaître les figures de l'Ecriture sainte. L'aspiration à la lecture de l'Ecriture en langue vulgaire n'a peut-être pénétré l'Illuminisme que dans la mesure où celui-ci a subi l'influence du mouvement érasmien et du mouvement protestant.

1. Alcazar est en réalité Pedro Ruiz de Alcaráz. Cf. Serrano y Sanz : *Pedro Ruiz de Alcaráz...* art. cité, p. 1.

2. Cf. *id.*, p. 9, 12, 132.

3. Cf. *Memoria*, art. 37, ms. cité, f° 550 : « Dicen y afirman que el amor de Dios en el hombre es el mesmo Dios. » Cp édit. de Manrique, Prop. IX —, et Prop. XXXII, l'idée que Dieu est notre cœur et est, plus généralement, tout ce que nous trouvons en nous [cf. f° 552]. « ...e que lo que en si hallasen que todo era Dios... »

4. Cano, *op. cit.*, ap. Caballero, *loc. cit.*, p. 550 : « Alcazar, alumbrado del reyno de Toledo, enseñó a sus discípulos que el amor de Dios en el hombre es Dios, y los nuevos lutheranos de España enseñaban que la ffee para justificar, aunque ha de ser biua no es menester que sea formada con claridad, y assi la deuen animar por el espiritu de Dios, conforme a las palabras del auctor y los alumbrados pusieron una union permanente sine ullo medio inter deum et vires animæ nostræ ut forma materiæ et anima corpori ut patet in Enrico Herp... » Sur Harphius lui-même, cf. *supra*, p. 138.

5. Malvasia, *op. cit.*, § 1, 2, 4.

6. *Id.*, § 8 et 29.

7. *Id.*, § 7 : « Diuimam essentiam, ac Trinitatis arcana videri posse in hac vita ab eo qui ad certum perfectionis gradum pervenerit. » Toute la difficulté théologique vient du sens qu'il s'agit d'attacher à « videri ». Le « Memoire », art. 42, ms. cité, f° 550 r°. signale l'opinion inverse : « Dizen que en la bienauenturanza ay fee. » Cp. édit, ms. cité, Prop. XXXIX, f° 555 r° : « Que en la vienauenturanza auia fee. »

Christ[1], que « les actes sont d'autant plus méritoires que la dévotion est moins sensible »[2].

L'édit concernant les Illuminés de Tolède s'accorde d'une façon générale avec ces données. Les Illuminés de Tolède auraient enseigné que l'homme qui se trouve dans le *dejamiento* ne doit pas agir, afin de ne pas faire obstacle à l'action de Dieu, qu'il se doit détacher de toutes les choses créées, que de penser à l'Humanité du Christ entrave l'absorption en Dieu, que toutes les pensées, fussent-elles bonnes, doivent être chassées, puisque nous devons chercher uniquement Dieu[3]. On ajoute que l'effort pour chasser de telles pensées est méritoire et que, dans la quiétude ainsi obtenue le souvenir même de Dieu doit être considéré comme une tentation[4].

Sans doute est-il maintenant moins malaisé de préciser la relation de Jean de la Croix à l'illuminisme. Les faits d'ordre historique sont instructifs. Jean de la Croix n'a pas connu seulement de façon vague les « Alumbrados ». Du mouvement de Tolède, il n'a pu noter que le souvenir, mais un souvenir qui devait être très vif encore en quelques-uns. A Salamanque, ne sait-il rien de la lutte que Cano a entreprise contre tout ce qui semblerait un illuminisme secret ? A Pastrana, il trouve une ville qui a été naguère un important foyer d'« Alumbrados ». Il ne peut

1. Malvasia, *op. cit.*, § 14 : « Orantem ita se debere in Dei præsentiam colligere, ut nec discurrat, meditetur, vel passionem, vel humanitatem Christi. »

2. *Id.* § 33 : « Actus eo magis meritorios esse, quo minus est sensibilis deuotio ».

3. Edit cité, Prop. XII, ms. cité, f°s 552-553 : « Que estando en el dexamiento no auian de obrar porque no pussien « (*sic*) » obstaculo a lo que Dios quisiese obrar y que se desocupasen de todas las cosas criadas e que aun pensar en la humanidad de χρo estoruaua el dexamiento en dios e que desechasen todos los pensamientos que se les ofreciesen, aunque fuessen buenos, porque a solo Dios deuian buscar... » Cp. *id.*, Prop. XLII, ms. cité, f° 555 r° : « Dixo uno que quería que entre Dios y cierta persona ouiese medios porque le auia dado por consexo el padre de Olmillos que tuviese en su corazon una cruz e diciendole la dicha persona que es menester para llegar a Dios por medio de la humanidad de Jesu Christo dixo muncho saueys. no quería que supiesedes tanto. y diciendole mas esta persona que tenia ciertas deuociones de la passion, dixo que dexase aquellas deuocioncillas y que no leyesse en la passion sino que pensase en los ueneficios de Dios. » Cp. Melgares Marín, *op. cit.*, t. II, p. 19 ; Procès de María Cazalla : « En mis conversaciones con María, muchas fueron las máximas, opiniones y sentencias que pude oirle. Me decía no satisfacerle ninguna cosa creada ni visible, pareciéndole todo cuanto miraba ceremonias judáicas recargadas para nosotros con otras muchas y nuevas, y doliéndose de que hartas veces diese Erasmo sin provecho. »

4. Edit cité.

ignorer d'autre part la hardiesse spirituelle qui conduit Alvarez et d'autres Jésuites à un renouvellement de l'oraison ignatienne, hardiesse où les Supérieurs de l'Ordre discernent de subtiles transpositions de l'illuminisme. Après l'évasion de Tolède, il ne vit plus guère que dans des milieux d'Andalousie et la phase durant laquelle il écrit ses œuvres principales (1578-1584) est aussi marquée, en ce qui concerne l'Andalousie, par un mouvement d'illuminisme, dont le centre est à Séville[1]. Depuis 1575, l'autobiographie de sainte Térèse est entre les mains des Inquisiteurs[2]. Directement ou indirectement, les soucis concernant l'illuminisme sont inévitablement présents en tout écrivain du groupe térésien.

Les préoccupations qui, à cet égard, troublent Jean de la Croix en sa vie d'écrivain, l'assaillent par surcroît en sa vie de directeur spirituel. Jean de la Croix est constamment obligé de séparer nettement les voies que domine l'expérience des visions et celles que soutient un travail, plus ou moins conscient, de sublimation[3]. Ce n'est pas en se maintenant sur le plan des états distincts qu'il y parvient. Il ne se fie, ni à une analyse introspective, ni à une critique externe. Mais comme, d'autre part, il se réfugie en une contemplation générale et obscure, il se trouve conduit aux confins de l'illuminisme. N'y a-t-il pas, pour lui, danger d'adhérer à ce qui serait indistinct et confus ? Sa plus forte découverte sera de dépasser ici l'illuminisme et de construire une technique qui nous guidera par delà les états distincts sans nous perdre dans les troubles régions de la vie affective.

Une hypothèse, dès lors, s'impose à nous. Non seulement Jean de la Croix n'a pas ignoré l'intime pensée des « Alumbrados », mais il a reconnu en lui peut-être bien des états qui eussent livré à l'illuminisme un esprit moins ferme. Il sait que les « Alumbrados » méprisent ce qui est sensible, se détachent de l'oraison vocale, vont au delà de toute méditation de l'Humanité du Christ, se croient immédiatement élus par l'Esprit, prétendent dépasser les vertus théologales et voir déjà — tout en maintenant dans la vie de béatitude l'état de Foi — l'Essence divine[4]. Il eût pu reconnaître d'étranges ressemblances. C'est ainsi que la vingtième

1. L'illuminisme du groupe sévillan semble avoir fait son apparition vers 1563. Cf. Menéndez y Pelayo; *Heterodoxos..,, op. cit.*, t. II, p. 547 sq.

2. *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus*, trad. citée, t. I, p. 22.

3. Cf. *infra*, livre IV, chap. II : *Une Critique des Appréhensions distinctes*.

4. Cf. *supra*, p. 261-262.

Proposition du « Mémoire », signalant le rejet que font les « Alumbrados » de toutes les consolations divines[1], eût été acceptée par Jean de la Croix, lequel eût simplement fait observer que nous ne repoussons pas de la sorte Dieu même, mais ce que nous croyons être Dieu. Les textes du procès d'Alcaráz, d'autre part, qui nous parlent d'une suspension, dans l'âme, de toute chose ,et qui notent qu'une créature en cet état ne doit ni voir, ni connaître, ni examiner une chose quelconque[2], formulent de façon plus grossière peut-être, mais en un langage qu'il eût reconnu proche du sien, une doctrine à laquelle Jean de la Croix donnera l'ampleur d'un système.

Il s'agit pour lui de créer des synthèses nouvelles. C'est la théologie scolastique qu'un Melchor Cano oppose à l'illuminisme ; c'est la théologie scolastique qui servira — Jean de la Croix nous l'annonce au début du « Cántico »[3] — à rendre compte de la très haute union mystique ; c'est la voie des vertus qui, aux Illuminés, apparaît inférieure et élémentaire ; c'est elle qui servira d'ossature à la *Montée du Mont Carmel*, mais avec de si intimes transmutations que ni les Illuminés, ni leurs adversaires ne pourront reconnaître la foi, l'espérance et la charité au sujet desquelles ils disputaient. C'est l'Ecriture enfin qu'un Cano ne permet pas aux « Alumbrados » d'atteindre immédiatement par une lecture en langue vulgaire ; et voici que Jean de la Croix entreprend de faire de l'Ecriture le guide et le contrôle de l'élan mystique, repoussant par là même ceux des Illuminés qui méprisent tout ce qui est « livre » et ne veulent adhérer qu'au plus secret mouvement de leur âme, se séparant, et de ceux qui dessèchent en nous l'Ecriture et de ceux qui lui voudraient préférer une directe illumination.

Jean de la Croix semble avoir construit un système où tout ce qu'il y a de positif dans l'illuminisme se retrouve agrandi, expliqué, soumis à des critères solides et sévères. Valeur de l'expérience, élection des âmes par l'Esprit, nécessité de s'absorber en Dieu seul, élimination de tout ce qui est sensible, tous ces

1. Ms. cité, f° 549 v° : « Que los sentimientos que Dios da a las personas assi an deuocion como en contemplacion y qualesquiera consolaciones que Dios da al anima las an de deshazer y no hazer caso de ellas que son propios intereses y no amor de Dios. »

2. Cf. Serrano y Sanz, art. cité, *Rev. de Archivos*, 1903, I, p. 12 : « Doctrinavan que toviesen una suspension en el alma, de toda cosa, e que estando el alma en esta suspensión no se entrometiese la criatura a ver ni conoscer ni examinar cosa alguna. »

3. *E. C.*, t. II, p. 494, *loc. cit.*

problèmes que l'illuminisme réduit à une affirmation d'ordre affectif, Jean de la Croix nous en apporte un exposé théorique. Par la méthode qu'il adoptera, il ne s'accordera, ni avec les Illuminés, ni avec leurs adversaires. En son œuvre, le vocabulaire scolastique sera réduit au minimum; la déduction formelle sera remplacée par une recherche faite d'irradiations croissantes; un poème tiendra lieu d'un sommaire conceptuel. De ce poème tout jaillira et, puisqu'il sera lui-même issu d'un état lyrico-mystique, l'inspiration, que l'illuminisme risquait de compromettre, sera vérifiée par l'analyse. Mais en même temps, l'illuminisme sera refoulé, au moment où on le jugeait près de triompher. Par exemple, deux des thèmes essentiels des « Alumbrados », la vie totale en Dieu et l'absorption en Dieu seul, constitueront, chez un Jean de la Croix, l'inflexible armature de la doctrine. Mais il s'agira, pour lui, de découvrir une méthode, là où ne s'était satisfait qu'un instinct Pour Jean de la Croix, de même que pour les plus hauts parmi les mystiques catholiques, c'est chose exacte que le contemplatif atteint parfois à une divinisation de son être. Mais Jean de la Croix, se séparant ici nettement de l'illuminisme, nous montrera que cet état théopathique se produit seulement en des cas imprévisibles, après des épreuves infiniment subtiles et une transfusion de tout l'être. De même encore, c'est pour lui chose exacte que l'Humanité du Christ ne peut être un *objet* de contemplation; mais Jean de la Croix, par un rythme intérieur qui dépasse le monde de la représentation et qui est un rythme d'action pure, *imitera*, selon un Christianisme total que n'ont jamais connu les Illuminés, Jésus et sa Vie de Sauveur, *deviendra*, à mesure qu'il s'abîmera en Dieu, plus proche d'un Christ qui s'anéantit.

Il ne faudrait pas chercher dans des données externes la genèse d'une pensée, et ce serait commettre un grave contresens que de discerner dans des motifs d'opportunité les modalités d'un plan théorique. Mais qu'il y ait, dans l'œuvre de Jean de la Croix, une critique et comme une mise au point des problèmes soulevés par l'illuminisme espagnol au XVIe siècle, voilà qui n'est pas douteux. De ces problèmes ni les Illuminés, ni leurs adversaires, n'ont su découvrir la solution, et tout se passe comme si Jean de la Croix avait voulu établir une technique qui pût satisfaire les êtres sincères des deux partis [1].

1. Les chapitres XVIII, XIX, XX, du IIe livre de la *Subida* se rapportent spé-

Nous devinons ainsi, et sans qu'une telle précision soit arbitraire, en quel sens Jean de la Croix ajoute, à une expérience que nourrit une vie proprement individuelle, une expérience plus large, qui lui est fournie par certaines expressions de la vie collective. Il est permis d'aller plus loin encore en cette voie et de découvrir chez lui un souci de répondre à une question générale qui lui est en quelque sorte posée par ses contemporains. Jean de la Croix a constaté, autour de lui, un manque. Le Prologue de la *Montée du Mont Carmel* exprime la pitié que lui inspirent les êtres qui sont entrés dans les voies mystiques et qui, parce qu'aucun guide ne les comprend, retournent en arrière ou piétinent[1]. En un sens, Jean de la Croix a écrit pour aider les disciples et ruiner les faux maîtres. Son œuvre, — en particulier la *Montée du Mont Carmel*, de même que quelques pages fondamentales de la « Llama » —, nous apporte une théorie de la maîtrise spirituelle[2]. Retenons

cialement aux problèmes posés par l'Illuminisme. Cf. Wenceslao, *op cit.*, t. II, p. 172. Les textes où sont employés le verbe *alumbrar* (*E. C.*, t. I, p. 252, 253), l'adjectif *ilustrado* (*Id.*, t. I, p. 229. t, II, p. 666 et 464), le verbe *ilustrar* (*Id.*, t. I, p. 65, 100, 176), les mots *ilustración* (*Id.*, t. I, p. 65, 100, 241, 252, 253), *iluminación* (*Id.*, t. II, p. 1, 58, 59, 106, 108, 652), ne concernent pas l'illuminisme. Le passage du chapitre XIV du livre III de la *Subida* (*E. C.*, t. I, p. 309), où Jean de la Croix se sépare violemment de ceux qui ont supprimé le culte des Images, concerne, non les Alumbrados, mais les Protestants. Le passage a d'ailleurs les caractères d'un texte de convention. Il se peut que le célèbre passage où Jean de la Croix fait parler le maître spirituel ignorant des voies mystiques et où il lui fait condamner « esotros alumbramientos y cosas de bausanes » (*E. C.*, t. II, p. 659) soit une satire des êtres qui voient partout de l'illuminisme.

1. Cf. *E. C.*, t. I, p. 30 : « Para escribir ésto, me ha movido, no la posibilidad que veo en mí para cosa tan alta y ardua, sino la confianza que en el señor tengo que ayudará á decir algo, por la mucha necesidad que tienen muchas almas las cuales, comenzando el camino de la virtud, y queriéndolas nuestro señor poner en esta noche escura... ellas no pasan adalante... á veces por no se entender y faltarles guías idóneas y despiertas que las guien hasta la cumbre. »

2. Les textes se trouvent surtout au II[e] livre de la *Montée du mont Carmel*, aux paragraphes V, VI, VII, VIII, IX, X, XI, XII et XIII du commentaire relatif au vers 3 de la strophe III de la « Llama », dans quelques passages du ms. d'Andújar f[os] 1 v[o] et 2 r[o] (Cf. *Aphorismes de saint Jean de la Croix*... éd. citée). Il faut noter dès maintenant que Jean de la Croix, en même temps qu'il repousse, avec l'énergie que l'on va voir, les mauvais maîtres spirituels, affirme, de la façon la plus nette, l'importance de la direction spirituelle, l'obligation, pour le disciple, de se confier entièrement au maître spirituel. Les textes où se trouve marquée l'insuffisance des maîtres spirituels sont surtout ap. *Subida*, livre II, cap. XVI, *E. C.*, t. I, p. 181-184, cap. XXVIII, *E. C.*, t. I, p. 260, livre III, cap. XII, *E. C.*, t. I, p. 300-301, « Llama », *loc. cit.*, *Id.*, t. II, p. 654-664. Ceux qui signalent le rôle possible ou la valeur réelle du maître spirituel devront être consultés ap. *Subida*, livre I. cap. XII, *E. C.*, t. I, p. 86 ; livre II, cap. XX, *E. C.*, t. I, p. 215-220 ; cap. XXIV, *E. C.*, t. I, p. 239 et 243 ; ms. d'Andújar, *loc cit.*

seulement ici le regard douloureux que Jean de la Croix jette sur les ravages que creuse en une âme une grossière direction. Peut-être nous approcherons-nous ainsi de l'une des plus authentiques origines de sa pensée.

« Si un aveugle conduit un aveugle, tous deux tombent dans la fosse[1]. » Jean de la Croix applique le texte évangélique à ceux des maîtres spirituels qui ne savent pas guider leurs disciples. Parlant ailleurs d'un chemin plus rare, il note qu'on trouvera à peine un maître expérimenté pour nous guider aux plus hautes cimes et même pour nous amener au milieu de la route[2]. On verra nous dit-il, des maîtres qui gouvernent les âmes grâce à des modes rampants (*rateros*) dont ils ont lu la description, mais qui ne sont de mise qu'au début de la vie spirituelle[3]. Ils devraient comprendre qu'ils ont à préparer humainement l'âme qu'ils dirigent, mais non à construire, œuvre qui est entièrement divine. Il faut lire les pages frémissantes où Jean de la Croix, analysant la délicatesse du devenir mystique, rejette les mauvais maîtres spirituels[4]. Qu'ils s'en aillent, ces hommes qui remplacent les « onctions » que Dieu avait posées dans l'âme tranquille et solitaire par des onctions de « douleur » et de « boue ». « Ces gens ne savent ce qu'est l'esprit » et « font à Dieu grande injure, mettant leur main grossière là où Dieu agit »[5] ; ils ne peuvent être excusés du fait de leur ignorance, et méritent un châtiment[6]. Que l'on condamne en particulier cette affreuse obstination qui les fait ne jamais accepter qu'un autre se substitue à eux ! Et pourtant, observe Jean de la Croix, Dieu mène chaque âme par des voies différentes : « à peine trouverait-on un esprit qui, dans la moitié

1. *E. C.*, t. I, p. 181, *Subida*, livre II, cap. XVI : « Si un ciego guiare otro ciego, entrambos caen en la hoya. Y no dice que caerán sino que caen... »

2. *Id.*, t. II, p. 655, « Llama », commentaire du vers 3 de la strophe III : « Y para este camino, á lo menos para lo más subido de él, y aun para lo mediano, apenas hallará una guía cabal según todas las partes que ha menester. »

3. *Id.*, *ibid.* : « ... gobernándolas por otros modos rateros que ellos han leído por ahi, que no sirven sino para principiantes... »

4. Cf. *E. C.*, t. II, p. 662 sq. « Llama », c. du vers 3 de la strophe III.

5. *Id.*, t. II. *loc. cit.*, p. 662 : « ... Y quítanlas las unciones preciosas que en la soledad y tranquilidad Dios las ponía, ... y pónenlas del duelo y del lodo... no saben éstos qué cosa es espíritu y hacen á Dios grande injuria... metiendo su tosca mano donde Dios obra... »

6. *Id.*, t. II, *loc. cit.*, p. 663 : « Pero ya que quieras decir que todavía tiene alguna escusa, aunque yo no la veo, á lo menos no me podrás decir, que la tiene el que tratando un alma jamás, la deja salir de su poder, allá por los respetos é intentos vanos que él se sabe, que no quedarán sin castigo. »

du mode qu'il suit, s'accordera avec le mode d'autrui »[1]. Remarque précieuse et qui nous conduirait à penser que la voie qui est décrite par Jean de la Croix dans ses ouvrages, en même temps qu'elle est une confession transposée et, en définitive, la systématisation d'une histoire unique, nous tend au delà de tout ce qui traduit une aventure particulière. Jean de la Croix parvient ainsi à figurer une route qui ne correspond jamais uniquement à une expérience passée, ni même à une expérience possible ; et ce sont des voies multiples que nous arrivons de plus en plus à déchiffrer en son œuvre. Comment eût-il introduit en ses écrits l'autorité brutale qu'il réprouve dans la direction orale ? Ecoutons les paroles qu'il adresse au mauvais maître spirituel : « Et toi, tu tyrannises ainsi les âmes, tu leur ôtes la liberté et te réserves pour toi la largeur et la liberté de la doctrine évangélique, si bien que non seulement tu essayes qu'elles ne te quittent pas mais, ce qui est pis, si tu sais que l'une d'entre elles est allée demander conseil à un autre, ou est allée traiter quelque question qu'il ne conviendrait pas de traiter avec toi, ou si encore c'est Dieu lui-même qui l'emporte pour lui enseigner ce que toi, tu n'enseignes pas, alors (je ne le dis pas sans honte) ce n'est pas le zèle de l'honneur de Dieu qui t'excite mais le zèle de ta superbe et de ta présomption ; et, en effet, comment peux-tu savoir s'il n'y a pas eu, pour cette âme, nécessité d'aller vers un autre ?[2] » Etres médiocres et malfaisants qui, n'entrant pas par la porte étroite de la vie, n'y font pas entrer les autres. « Malheur à vous », leur dit le Sauveur « qui avez saisi la clef de la science, qui n'êtes pas entrés vous-même et ne laissez pas entrer les autres ![3] »

1. *E. C.* t. II, p. 664 . « Llama », c. du vers 3 de la strophe III : « ... que apenas se hallará un espíritu que en la mitad del modo que lleva convenga con el modo del otro. »

2. *E. C.*, t. II, p. 664 : « Llama », *loc. cit.* : « Y tú de tal manera tiranizas las almas, y de suerte las quitas la libertad y adjudicas para tí la anchura y libertad de la doctrina evangélica, que no solo procuras que no te dejen mas lo que peor es, que si acaso alguna vez [sabes] que alguna fué á pedir algun consejo a otro, ó á tratar alguna cosa que no convendría tratar contigo, ó la llevaría Dios para que la enseñase lo que tu no enseñas, te hallas con ella (que no lo digo sin vergüenza), con las contiendas de celos que tienes de honra de Dios, sino celos de tu soberbia y presunción ; porque, cómo puedes tú saber que aquella alma no tuvo necesidad de ir á otro ? » Le verbe sabes, marqué entre crochets, est omis par l'*Edición crítica.* Il figure dans les mss. 18160 et 6624 de la *B. N. de Madrid.* Le texte B présente ici une importante variante : « ... te hayas con ella (que no lo digo sin vergüenza) con las contiendas de celos que tienen entre sí los casados... » (*E. C.*, t. II, p. 460).

3. *Id.*, *loc. cit.*, p. 664-665 : « como ellos no entran, no dejan entrar á otros

Ces violences ne sont pas arbitraires et nulle rhétorique ne les altère. En ce moment où nous cherchons le mystérieux lien d'une doctrine et d'une expérience, comment ne le pas reconnaître ici? Jean de la Croix repousse, avec la fermeté sans réplique et l'implacable dureté que le Christ de l'Evangile insère en quelques-unes de ses paroles, les faux maîtres, ceux qui alourdissent l'esprit, *ceux qui brisent les destinées.*

Des êtres concrets, qu'il a vus et dont il a souffert, sont là, retrouvés par Jean de la Croix en leurs traits. Son œuvre est une protestation contre les ignorances. Elle vient libérer les âmes hardies. Elle vient annoncer leur châtiment à ceux qui détruisent et déforment. Que ceux qui croient approuver la contemplation qui s'y épanouit réfléchissent encore avant de donner leur adhésion! Ont-ils vraiment renié, comme Jean de la Croix les renie lui-même, les hommes qui font de la religion une magie, qui veulent connaître des choses particulières et distinctes? Ont-ils abandonné toute puérilité, les modes qui rasent la terre, une basse notion de Dieu? Méprisent-ils, comme il les méprise lui-même, tous ceux qui meurtrissent les âmes et ferment la voie de l'esprit? Nul n'a le droit de se dire disciple de Jean de la Croix s'il n'a fait d'abord ce sévère examen de conscience.

La rigueur de la technique, la confrontation d'une expérience universalisée et d'un critère émané de l'Ecriture assurent à saint Jean de la Croix une solidité qui lui permet ensuite de s'aventurer en des hardiesses qu'une autre méthode eût pu rendre suspectes. Laissons de côté celles que l'étude du système nous fera discerner et dont il ne serait pas possible de voir l'origine concrète. Il en est d'autres où l'exemple qui illustre une doctrine laisse transparaître le souvenir d'une impression ressentie. Considérons, en particulier, les chapitres, brefs et denses, de la *Montée du Mont Carmel*[1], où nous est enseigné ce que nous doivent être les temples. En ces chapitres, Jean de la Croix ne traduit pas seulement une audace que les plus purs contemplatifs ne dépasseront point; il dit aussi l'irritation sourde que laissent en lui les oratoires choisis et ornés avec complaisance : « Dieu fait peu de cas » dit-il, « de tes oratoires..... si, en y attachant l'appétit et le goût,

como dice nuestro Salvador; ¡Ay de vosotros que tomasteis la llave de la ciencia y no entráis ni dejáis entrar á otros. »

1. *Subida*, livre III, cap. XXXVII, XXXVIII, XXXIX.

tu as un peu moins de dénuement intérieur, dénuement qui est la pauvreté spirituelle en négation de toutes les choses que tu peux posséder »[1]. C'est bien Jean de la Croix qui répond à son tour à ceux qui ne se savent affranchir des apparences : « la véritable oraison » n'est « attachée ni au mont ni au temple » et les êtres de prière dont se réjouit « le Père sont ceux qui l'adorent en esprit et en vérité »[2]. Le temple, estime-t-il, n'a pas d'autre usage que de servir à la prière ; mais, quand il s'agit de la prière en esprit et en vérité, doit être choisi le lieu où s'arrêteront le moins les sens. Lieu « solitaire, et aussi, âpre, afin que l'esprit, solidement et directement, monte vers Dieu, non entravé ni retenu dans les choses visibles »[3]. En une page admirable[4], dont l'ampleur accueille les spirituels des diverses confessions chrétiennes et presque tous les contemplatifs, Jean de la Croix nous rappelle que le Christ recommande à ses disciples d'insérer toutes leurs demandes dans les sept invocations du *Pater* et de créer en eux-mêmes comme une permanente activité d'oraison, tout entière fondée sur le *Pater*[5]. De « cérémonies » à joindre à cette prière essentielle, il n'en pouvait être que deux, déclare Jean de la Croix ou bien, comme le Christ nous le demande lui-même, chercher la secrète retraite de notre chambre ou bien, comme le Christ encore se plaisait à les choisir, élire les « déserts soli-

1. *E. C.*, t. I, p. 386, *Subida, loc. cit.* : « Porque muy poco caso hace Dios de tus oratorios y lugares acomodados, si por tener el apetito y gusto asido en ellos, tienes algo menos de desnudez interior, que es la pobreza espiritual en negación de todas las cosas que puedes poseer. »

2. *E. C.*, t. I. p. 384, *Subida, loc, cit.* : « En lo cual nos conviene tomar aquello que respondió Crtsto Nuestro Señor á la muger samaritana, cuando, le preguntó que cuál era más acomodado lugar para orar, el templo ó monte, *le respondió :* Que no estaba la verdadera oración aneja al monte *ni al* templo, sino que los oradores de que se agradaba el Padre, son los que le adoran en espíritu y verdad. » Cf. Jean IV, 23 et 24. Cp. Tauler, éd. Vetter, éd. citée, p. 154[16-18] : « Nu was ist nu das Gabet? Das wesen dis gebettes das ist ein ufgang dis gemütes in Gott, als die heiligen und die meister sprechent. Die stat do man betton sol, das ist in dem geiste, als unser herre selber sprach. »

3. *E. C.*, t. I. p. 384-385, *Subida, loc. cit.* : « De donde aunque los templos y lugares apacibles sean dedicados y acomodados para oración (porque el templo no se ha de usar para otra cosa) todavía para negocio de trato tan *importante* y interior como éste, que se hace con Dios, aquel lugar se debe escoger que menos ocupe y lleve tras sí el sentido. Y así no ha de ser lugar ameno y deleitable al sentido (como suelen procurar algunos)... Y por eso es bueno el lugar solitario y aun áspero, para que el espíritu sólida y derechamente suba á Dios, no impedido ni detenido en las cosas visibles... »

4. *Id.*, t. I, p. 397, *Subida*, livre III, cap. XLIII.

5. Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Summa Théologica*, IIe, IIae. Q. LXXXIII, art. IX.

taires » « et dans la meilleure et la plus paisible phase de la nuit [1] ».

Il ne faut ni atténuer, ni déformer, des lignes où les « Alumbrados » eussent démêlé l'essence de leur oraison, où un Evangélique et même un Réformé reconnaîtraient l'accent de la plus pure religion de l'Esprit, où les Catholiques les plus stricts, d'autre part, auraient raison de discerner une soumission aux plus authentiques racines de la vie contemplative et de la vie monastique [2]. De toute manière, l'analyse de soi-même se mêle ici de façon tragique à l'observation d'autrui et à la construction doctrinale. Certes, Jean de la Croix s'adresse à tous les contemplatifs. Mais il a, en fait, prié lui-même de la sorte. De même encore, il a appelé vers soi, avec un amour nostalgique les anachorètes et autres saints ermites qui, « dans les plus vastes et gracieux déserts, choisissaient le plus petit emplacement qui les pût contenir, édifiant là de très étroites cellules et grottes et s'y enfermant » [3]. Saint Benoit, remarque Jean de la Croix, passa trois années ainsi et, de même, saint Simon le Stylite s'attacha avec une corde pour ne jamais aller au delà des mouvements que pouvait effectuer un être fixé [4]. Vies des Pères du Désert, Conférences de Cassien, entretiens avec ce Père Mariano, l'ermite de Jaén dont le récit des *Fondations* nous dessinait l'émouvante figure [5], admiration de saint Benoit et pressentiment déjà que se cache en lui la substance de la vie monastique catholique, souvenirs des heures passées à Duruelo ou au Calvario, de tous ces éléments sont faites, chez Jean de la Croix, les lignes où il nous propose la vie érémitique comme un humble exemple de renoncement.

1. *E. C.*, t. I, p. 397, *loc. cit.* : « Y las ceremonias con que él nos enseñó á orar, sólo es una de dos, ó que sea en el escondrijo de nuestro retrete... ó si no á los desiertos solitarios como él lo hacia y en el mejor y más quieto tiempo de la noche. »

2. Bien noter le souci qu'a Jean de la Croix de se référer à la tradition de l'Eglise et de laisser de côté les traditions particulières. Dans les textes où Jean de la Croix allègue l'Eglise, il semble la considérer comme devant régler la liturgie et interdire les illuminations individuelles arbitraires. Cf., à ce double égard, *E. C.*, t. I, p. 29, 216-217, 247, 256, 309-310, 372, 380, 392, 396, 398, t. II, p. 563. Noter aussi que plusieurs de ces textes émanent d'un éclectisme prudent.

3. *E. C*, t. I, p. 390, *Subida*, livre III, cap. XLI : « Así lo hacían los anacoretas y otros santos ermitaños, que en los anchísimos y graciocísimos desiertos escogían el menor lugar que les podía bastar, edificando estrechísimas celdas y cuevas y encerrándose allí. »

4. Id., *ibid.*

5. Cf. *supra*, p. 171. Nous avons une lettre de Jean de la Croix au P. Mariano : cf. *E. C.*, t. III, p. 87.

Ces lignes elles-mêmes ne nous donnent qu'une grossière matérialisation d'un recueillement tout interne. Et une absorption loin des sens nous doit amener à regarder ensuite, d'un regard libéré, le monde sensible. Il ne peut être question d'étudier dès maintenant le retour à la nature qui complète le rythme d'anéantissement dans la nuit[1]. Mais il nous faut deviner ce qui est ici vécu. Et il semble bien que Jean de la Croix, quand il évoque la vie des Pères du Désert ou la vie de saint Benoit, résume le dégoût que lui inspirent ceux de ses contemporains qui en ont perdu jusqu'au souvenir, — l'admiration aussi qu'il ressent pour ceux qui, autour de lui, raniment les plus pures formes de l'état religieux.

Ces divers exemples suffisent à montrer en quel sens Jean de la Croix a fondé, non seulement sa documentation, mais son expérience, sur des données qui lui sont fournies par d'autres êtres. Qu'il perçoive ces êtres en leurs misères, en leurs turpitudes, en leurs illusions ou, au contraire, en leur grandeur, de toute manière il prolonge en son œuvre une expérience qui n'est pas seulement celle de sa vie profonde. La multiplicité des voies, qu'il reproche aux directeurs spirituels de ne pas savoir discerner, on dirait qu'il ne cesse d'en projeter devant soi l'image, en dépit d'une apparente rigidité.

A zaga de tu huella
Las Jóvenes discurren al camino[2]
. . . .

Il voit courir les êtres jeunes; danses joyeuses, souple élan à travers les chemins qu'ils inventent. Il se plaît en cette riche originalité qu'il découvre à travers des aventures qui ne se recommencent jamais identiques[3]. De même encore, il sait regarder en leur physionomie concrète les êtres dont il a reconnu la

1. Cf. *infra*, livre IV, chap. IV.

2. « Cántico », strophe XVI, vers 1 et 2 : « A la poursuite de ta trace, — les jeunes filles parcourent le chemin... » Cp. Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario...* Trat. 8, cap. 3, éd. citée, p. 406, col. 2 : « vaya cada uno por donde quisiere, no lo estorves ni pienses que va errado porque no va por tu camino... »

3. *E. C.*, t. II, p. 547, commentaire du deuxième des vers précités : « Es á saber las almas devotas con fuerzas de juventud, recibidas de la suavidad de tu huella, discurren, esto es, corren por muchas partes, y de muchas maneras (que eso quiere decir discurrir) cada una por la parte y suerte que Dios las da de espíritu y estado, con muchas diferencias de ejercicios y obras espirituales, al camino de la vida eterna... »

pureté ; et ce n'est pas une admiration factice qui lui fait découvrir ce « je ne sais quoi de grandeur et dignité que portent avec elles ordinairement les âmes saintes »[1].

Ce don de s'incliner vers les autres êtres le conduit à ne jamais accepter la raideur du dogmatisme. C'est de Jean de la Croix, qui nous entraîne avec une si nette rigueur hors du monde sensible, que nous entendons ces mots très doux où l'âme s'infléchit et presque s'attendrit en considérant d'autres rythmes : « car il y a des âmes qui se meuvent beaucoup en Dieu par les objets sensibles »[2]. Considération d'autres rythmes et, plus encore peut-être, délicat aveu d'un goût profond et du plus vrai secret. C'est que le dogmatisme interdit non seulement l'accès d'une autre âme, mais l'accès même de notre âme propre. Et Jean de la Croix, qui s'en libère, trouve au contraire accueil au fond de son être. Tout, dès lors, en lui et hors de lui, se fait transparence. Que l'on lise les pages de la *Montée du Mont Carmel* où il montre qu'à l'être pur tout devient source de plus grande pureté, tout de même qu'à l'être impur, et à cause de son impureté même, tout devient chose mauvaise[3]. L'être pur doit aller « avec tout » à Dieu[4]. Et, ajoute Jean de la Croix en une phrase de très subtile qualité : « de là résulte qu'un tel être, déjà pur de cœur, en toutes choses trouve notice[5] de Dieu, joyeuse et savoureuse, chaste, pure et spirituelle, allègre et amoureuse — « de donde se sigue que este tal, ya limpio de corazón, en todas las cosas halla noticia de Dios gozosa y gustosa, casta, pura y espiritual alegre y amorosa »[6]. Jean de la Croix voit-il ici d'autres êtres ? Est-ce sa contemplation qu'il décrit ? Vivante synthèse de soi et des autres. Ne pouvons-nous maintenant mieux discerner les régions où Jean de la Croix s'est traduit lui-même en sa solitude intérieure ?

1. *E. C.*, t. II, p. 574. Commentaire du vers 4 de la strophe XXVI : « pero ordinariamente traen en si » (les âmes saintes) « un no sé qué de grandeza y dignidad... »

2. *E. C.*, t. I, p. 340, *Subida*, livre III, cap. XXIII : « ... porque hay almas que se mueven mucho en Dios por los objetos sensibles. »

3. *Id.*, t. I, p. 347-348, *id.*, livre III, cap. XXV : « De donde al limpio todo lo alto y lo bajo le hace más bien y le sirve para más limpieza ; así como el impuro, de lo uno y de lo otro, mediante su impureza, suele sacar mal. »

4. *E. C.*, t. I, p. 348, *Subida*, livre III, cap. XXV : « ... siendo ya todas sus acciones y movimientos ya espirituales de vida espiritual, ha de ir con todo á Dios. »

5. Nous traduisons ici *noticia* par *notice*, conformément à l'usage du XVII[e] siècle français.

6. *E. C.*, t. I, p. 348, *Subida*, livre III, cap. XXV.

IV

L'œuvre de Jean de la Croix ne prolonge pas une expérience qui se cherche. A l'heure où sont tracées les premières lignes de la *Montée du Mont Carmel,* la perfection que décrivent les dernières strophes du poème est déjà atteinte. Et, puisque cette perfection implique une contemplation qui se suffit à elle-même, on peut dire que Jean de la Croix a attendu, pour commencer de construire le système qui nous est légué, de s'être trouvé au terme d'une évolution intérieure donnée. Par essence donc, et non par accident, le regard qu'il projette sur lui-même est un regard d'ensemble, selon l'ample synthèse qu'assure la mémoire, avec les déformations aussi qu'insinue, en une expérience souvent lointaine, une doctrine qui s'organise, et sans les minuties où s'attarderait un esprit non encore maître de sa vie [1]. Le poème, — l'analyse des symboles et des images nous en convaincra — traduit ce retour de soi sur soi, cet effort pour restituer à des phases dépassées une vérité substantielle et pour leur rendre, grâce à l'indivisible élan des strophes lyriques, la souplesse que le contemplatif ne devinait pas tandis qu'il était encore à l'intérieur du drame lui-même [2]. Si donc nous avons cru pouvoir nous refuser à voir dans le plan doctrinal, tel que le bâtit Jean de la Croix, l'exacte transcription d'une histoire intérieure, nous aurions tort, par contre, de n'y point chercher, mais selon des transmutations mystérieuses, l'universalisation d'une expérience intime. Comment accorder ces deux interprétations, que l'on jugerait d'abord inconciliables ?

On discerne, dans la pensée de Jean de la Croix, comme deux démarches psychiques : l'une, qui est le déploiement d'un geste unique et indivisible ; l'autre, qui se dégage peu à peu des obstacles et des limitations. L'une a son origine en une décision

1. Il ne faut pas oublier que les mystiques ont l'habitude de ne décrire leur expérience que lorsqu'ils ont atteint à des résultats importants. « Une rapide revue historique », dit très justement M. Delacroix (*Etudes...*, *op. cit.*, p. 348), « montre que les mystiques n'écrivent leur vie qu'à une époque où ils sont déjà avancés dans les voies intérieures, où ils ont déjà l'expérience de leur expérience ; les documents qu'ils nous donnent ont le caractère de souvenirs et de mémoires, beaucoup plus que celui de journal ou de notes. »

2. Cf. *infra*, livre III, chap. II.

théorique, en une volonté de dénuement et ne fait ensuite qu'expliciter ce qui est contenu dans le mot même de *desnudez* : c'est à l'union qu'elle nous conduit. L'autre se délivre peu à peu des connaissances distinctes et d'une basse manière d'entendre Dieu. Toutes deux se rencontrent, selon des degrés divers, en la voie des épreuves de la nuit du sens et de la nuit de l'esprit.

Une grave question se pose dès lors : Jean de la Croix lui-même fut-il cet être ferme dont la contemplation traduit un système en quelque sorte unique ? S'est-il, au contraire, édifié peu à peu et après de douloureuses fluctuations ? En définitive, les visions et révélations dont il se détache d'un geste si âpre, les a-t-il d'abord senti peser sur lui, et est-ce un travail de refoulement que nous montreraient ici ses confidences ? Tout le plan des visions n'est-il pas, au contraire, étranger à son être intime, emprunté à l'observation d'autrui ?

Il se peut que Jean de la Croix ait, à un moment de son développement spirituel, suivi la voie dont en son œuvre il se détourne. Mais cette phase de sa vie, si elle s'est produite, a été dépassée ; et c'est après avoir été victorieux de telles apparences qu'il nous en donne le schéma. Il faut préciser davantage. Et une importante distinction doit être introduite. Que Jean de la Croix ait éprouvé les phénomènes hallucinatoires — pseudo-hallucinations ou hallucinations psycho-sensorielles [1] — c'est chose possible, mais ce n'est pas chose vraisemblable. Par contre, les violentes modifications somatiques ne lui ont sans doute pas été épargnées. Le texte où il déclare que de tels brisements sont remplacés, dans l'état de perfection, par une communication « faite en paix et en amour suave » [2], a l'accent d'une confession. Jean de la Croix était-il encore troublé par de brusques ruptures de l'équilibre psycho-physiologique (si tant est qu'elles l'aient jamais atteint pleinement) lorsqu'il a composé son œuvre théorique ? Il ne le semble pas si — comme l'analyse des thèmes lyriques nous le révélera — le poème n'est pas et ne peut pas être un canevas artificiel mais nous doit apparaître comme la condensation d'une expérience. La dernière strophe de la « Noche » désigne en effet, semble-t-il, l'extase que M. Delacroix a qualifiée de « lyrique » [3],

1. Cf. *infra*, livre IV, chap. II.

2. Cf. « Cántico », Commentaire du vers 2 de la strophe XII, et *infra*, livre IV, chap. IV, où ce texte est examiné en lui-même.

3. Cf. Delacroix : *La Religion et la Foi*, Paris, 1922, p. 250. L'extase lyrique,

non le ravissement soudain et comme brutal[1]. Les visions et les ravissements ne s'intègrent pas en Jean de la Croix tandis qu'il écrit, les premières sans doute parce qu'elles ne l'ont jamais ébranlé, les seconds parce qu'il s'en est délivré. Et c'est lorsqu'il est arrivé à la douceur contemplative que Jean de la Croix traduit sa pensée. C'est de ce point de perspective qu'il regarde son être propre, et les choses. Vraiment, il ne compose ses traités qu'après avoir atteint ce degré dont parle Jean de Saint Samson et qui amène l'homme à contempler « Dieu incessamment, en imperception, par manière de dire, de ce qu'il voit et... sent »[2].

Les œuvres de Jean de la Croix nous disent donc bien une histoire intérieure, mais dominée et comme refoulée en un lointain où elle s'estompe. Resterait à expliquer, il est vrai, selon quel rythme Jean de la Croix découvre, en ce long chemin déjà parcouru, tant de phases précises où il fait pénétrer l'analyse. Qu'il s'agisse d'événements intérieurs soudain ramenés à la conscience, d'observations externes jadis recueillies et maintenant ranimées, de lectures transmuées, de l'activité systématique allant en quelque sorte au devant d'une expérience qui échoue sans doute toujours à se libérer de synthèses préalables, de toute manière c'est à un travail critique qu'il faut songer. Jean de la Croix organise une œuvre dont il sait qu'elle sera lue[3]; et quand il nous dit au début de la *Montée du Mont Carmel*[4], que sa « principale

telle que la définit M. Delacroix, résume la contemplation obscure, par opposition à l'extase qu'il dénomme « utilitaire », extase des shamanes, des magiciens australiens, etc., extase magique et prophétique, dont on retrouve quelque chose, observe-t-il, dans l'inspiration prophétique. « Les documents que nous possédons sur la prophétie extatique des glossolales », écrit-il (cf. *Note sur Christianisme et Mysticisme*, ap. *Revue de Métaphysique*, 1908, p. 774-775), « nous montrent de façon précise que c'est l'élément prophétique, si humble qu'il soit, qui est important ; l'extase n'est que le véhicule de la prophétie. » Et plus loin, *id.*, p. 780 : « Dans l'afflux de virtualités » que l'extase « dessine et de modalités psychologiques qu'elle apporte, les mystiques chrétiens ont choisi. Ils ont relégué au second plan les éléments divinatoires et prophétiques, les connaissances distinctes, la valeur utilitaire ; ils ont choisi les états confus et lyriques, la contemplation ineffable. »

1. On pourrait dire, il est vrai, que l'extase « lyrique » s'oppose à l'extase « utilitaire », non à ce qui est ravissement « brutal ». Elle déborde pourtant un tel ravissement, et ce n'est pas en lui qu'elle s'épanouit. Cf. *Infra*, livre IV, chap. IV.

2. Cf. *Œuvres spirituelles et mystiques du divin contemplatif F. Jean de Saint Samson*, Rennes, 1663, p. 501.

3. Cf. *E. C.*, t. I, p. 32, *Subida, Prólogo*; p. 249, *id.*, livre II, cap. XXVI; et surtout, p. 369, *id.*, livre III, cap. XXXII, où Jean de la Croix associe véritablement le lecteur à son effort.

4. *Id.*, t. I, p. 33, *Subida, Prólogo, loc. cit.*

intention n'est pas de s'entretenir avec tous », il indique par là même qu'il s'adresse en fait à tous les hommes. Il se soumet, non seulement dans la *Montée*, mais dans tous ses écrits, aux lois d'une construction logique et esthétique. Par conséquent, la richesse des points de vue ne doit pas être interprétée en fonction seulement d'une vie intérieure qui se ressaisit elle-même, mais en fonction d'une pensée créatrice qui s'explicite et aspire à rendre clairs tous les éléments d'une doctrine. Et c'est bien encore d'une expérience qu'il est question, mais d'une expérience totale où se combinent une recherche intellectuelle et le ressouvenir d'un progrès affectif. C'est ainsi, par exemple, qu'il faut interpréter la *Noche oscura*, cette œuvre où s'inscrit la plus profonde découverte de Jean de la Croix[1], et où l'on serait d'abord tenté de discerner la directe traduction d'un long drame intérieur. Certes, toutes les probabilités sont pour que Jean de la Croix ait lui-même subi — mais non exactement en tout cas selon le plan doctrinal de la *Noche* — l'intense purification des sens et de l'esprit, amère et terrible transmutation de l'être à laquelle il confère le nom de « Nuit obscure ». Mais à la création de cette véritable notion mystique contribuent tout aussi fortement l'écho de confidences multiples, la coordination de lectures, la systématisation d'une vue théorique. En ce vocable de Nuit d'où émanent son lyrisme, son symbolisme et sa mystique la plus secrète[2], il insère une intuition de l'Univers. Comment, dès lors, sans risquer des distinctions arbitraires, tenterait-on de dissocier ici ce qui prolonge des événements intérieurement éprouvés et ce qui exprime le travail de la pensée organisatrice ? Du moins peut-on affirmer qu'un tel effort ne saurait être fécond qu'après de multiples travaux d'approche et lorsque nous aurons, par des voies diverses, surpris ce qui est vivant et ce qui est mort dans l'expérience elle-même, dans le lyrisme, dans la doctrine.

Il faut remonter jusqu'à l'élan spirituel qui a suscité, et les épreuves inaccessibles à notre analyse, et la doctrine où elles s'absorbent. Nous devinons une pensée qui s'affranchit de plus en plus des formes limitées et médiocres : en dépit de l'apparence, Jean de la Croix traduit moins un devenir affectif qu'une recherche intellectuelle. Il cherche à comprendre Dieu de moins en moins grossièrement; il veut arriver à penser divinement[3]. Peu importe

1. Cf. *infra*, livre IV, chap. III.

2. Cf. *infra*, livre III, chap. II.

3. Et l'état théopathique ne sera, pour lui, que le passage à la limite de

qu'il s'imagine y parvenir par une action de Dieu en lui. Son ambition est bien telle : purifier sa pensée de tout ce qui n'est pas Dieu. Et c'est une expérience qu'il nous livre ainsi, mais une expérience où ne s'isole nul état distinct, puisqu'un tel état n'a pas de valeur et que seul importe le dénuement total où l'âme s'abîme.

Il est intéressant de contrôler ces observations en analysant la partie de l'œuvre de Jean de la Croix où il semblerait que pût le mieux se prolonger la vie psychologique en son devenir, c'est-à-dire la correspondance. Quand Jean de la Croix s'adresse aux spirituels qu'il dirige, il les tend uniquement vers le tout et vers le rien. La doctrine, sans nulle concession, est reprise en son essentielle affirmation de dénuement. Si Jean de la Croix, par exemple, veut interdire à des âmes faibles la suavité et les larmes, il va, sans retard, au delà de tout ce qui est impression humaine : « Jusques à quand ma Fille », écrit-il à la Prieure des Carmélites de Caravaca, « devrez-vous marcher en des bras étrangers ? Je désire vous voir dès maintenant avec une grande nudité d'esprit, et si détachée des créatures que tout l'enfer ne suffise à vous troubler. Qu'est-ce que ces larmes si impertinentes[1] que vous versez ces jours-ci ? Combien de temps utile ne perdez-vous pas avec ces scrupules ? Si vous désirez me faire connaître vos souffrances, allez à ce miroir sans tache du Père Eternel, qui est son Fils ; c'est là que je vois votre âme chaque jour; et, sans nul doute, vous sortirez consolée et n'aurez plus nécessité de mendier à la porte des pauvres »[2].

cette pensée divine. Cf. Eckhart ap. Jostes : *Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik*, Fribourg, 1895, p. 110 ; « Sanctus Augustinus sprichit : Waz dy sele mynnet, deme wirt si gelich : mynnet si erdische ding, so wirt si erdisch, mynnet si got, so mochte man fragen : wirt si danne Got? Spreche ich daz, daz ungeleupliche lut den, di czu krancken sin haben und isz niht vornemen? Mer sanctus Augustinus sprichit : ich in spreche nicht, mer ich wise uch czu der schrift, di da sprichit : Ich habe gesprochen, daz ir gote sit. »

1. La langue juridique a conservé le sens latin de l'adjectif *impertinens*. Nous avons cru pouvoir nous autoriser de cet usage pour rendre plus fidèlement le texte espagnol.

2. Cf. *E.* C., t. III, p. 81-82 : « ... ¿ Hasta cuando, Hija, ha de andar en brazos ajenos ? Ya deseo verla con una grande desnudez de espíritu, y tan sin arrimo de criaturas, que todo el infierno no baste a turbarla. ¿ Qué lágrimas tan impertinentes son esas que derrama estos días ? ¿ Cuánto tiempo bueno piensa que ha perdido con esos escrúpulos ? Si desea comunicar conmigo sus trabajos, váyase a aquel espejo sin mancilla del Eterno Padre que es su Hijo, que allí miro yo su alma cada día ; y sin duda saldrá consolada y no tendrá necesidad de mendigar a puertas de gente pobre. — De Granada Su Siervo en Cristo — Fr. Juan de la Cruz. ».

Tous les grands directeurs spirituels savent briser, chez les êtres qu'ils conduisent, les effusions vagues et morbides. Mais ils entreprennent une lutte. Jean de la Croix n'abaisse même pas son regard en ces régions qu'il n'habite pas. Il montre, toujours avec la même rigueur, le plan où il se meut ; c'est là qu'il le faut rejoindre, non ailleurs.

L'examen des lettres nous inviterait déjà à deviner pourquoi Jean de la Croix ne s'est pas décrit lui-même. Tout ce qui concerne le domaine où l'être s'aperçoit encore soi-même ou aperçoit les êtres et les choses en leur individualité troublante, sera laissé dans l'oubli [1]. Non que Jean de la Croix ne fût pas, en fait, attaché jusqu'à la passion à des choses dont pourtant il se délivre. Quelques lignes d'une lettre à Juana de Pedraza sont, à cet égard, une très précieuse indication : « Que l'âme ne s'attache à rien et, si du moins l'oraison ne fait pas défaut, Dieu aura soin de sa fortune, puisqu'il n'y a pas d'autre maître et qu'il n'y en doit pas avoir d'autre. Je vois ceci pour moi : plus les choses sont miennes, plus je sens mon âme et mon cœur en elles et aussi mon souci ; car la chose aimée se fait une même chose avec l'amant ; et ainsi fait Dieu avec qui l'aime » [2]. N'attendons pas de plus longs détails, ni que Jean de la Croix nous explique de quelles « choses » il veut parler. Nous savons en tout cas dès maintenant de quel prix sera pour lui l'oubli de tout le créé. Mais, en même temps, nous voyons de quelle surveillance de soi il accompagne une minute où il semble prêt à se livrer. Et c'est lorsqu'il vient de rappeler que l'âme ne se doit attacher à rien, qu'il nous avoue à quel point il se sent uni aux choses qui sont siennes. Il ne nous dit la tendresse de son cœur qu'à l'heure où il nous rappelle que le monde où il se meut est le monde de la « nada ».

Une correspondance mutilée ne peut suffire à autoriser des conclusions. Il est néanmoins assez frappant de voir que les lettres ne modifient en rien le jugement auquel conduirait l'analyse des

1. Nous ne tenons pas compte ici des allusions très brèves qui sont faites, par Jean de la Croix, dans la correspondance, à des événements de sa vie et à la résonance affective qui en émane. Outre que l'émotion y est rapidement inhibée, elle nous livre peut-être un trait d'une nature, mais ne nous révèle rien d'un secret mystique.

2. *E. C.*, t. III, p. 89, Lettre à Juana de Pedraza, 28 janvier 1589, lettre datée de Ségovie. Cf. *Autógrafos*, éd. citée, p. 54 et 56. « No se asga el alma a nada que como no falte oracion dios tendra cuydado de su hacienda pues no es de otro dueño ni lo a de ser. Esto por mi lo ueo que quanto las cosas mas son mias mas tengo el alma y coraçon en ellas y mi cuydado porque la cosa amada se hace vna cosa con el amante. — Y asi hace Dios con quien le ama. »

œuvres. Tout est subordonné, dans l'un et l'autre cas, à la notion d'une contemplation générale et obscure et à la volonté d'éliminer ce qui nous amènerait à noter avec complaisance, en notre être propre, une phase distincte quelconque. Il y a bien une confidence, à vrai dire, mais celle d'un état où nous cessons de nous appréhender nous-mêmes et où nous vivons de la vie du tout. Une page des « Cautelas » traduit admirablement l'impassibilité qui nous doit préparer à l'état d'oubli universel : « N'aime pas une personne plus qu'une autre, car tu te tromperas ainsi, puisque celui-là est le plus digne d'amour que Dieu aime davantage et toi, tu ne sais pas quel est celui-là que Dieu aime davantage. Mais en les oubliant tous également, ainsi qu'il te convient pour le saint recueillement, tu te délivreras de l'erreur du plus et du moins en ce qui les concerne. Ne pense rien d'eux, ni bien, ni mal, fuis-les autant que tu le pourras faire convenablement. Et, si tu ne gardes pas ceci, tu ne sauras être religieux, tu ne pourras arriver au saint recueillement... »[1]. Comment un être qui accueille en soi l'état théopathique pourrait-il, en quoi que ce fût, accepter le point de vue autobiographique? L'état d'oubli universel et de vie en Dieu implique que nous ne nous attachions pas plus à un moment de notre vie interne qu'à toute autre aperception distincte.

La phase descriptive est dépassée, et se trouve dépassé aussi l'état d'inspiration où les effusions se succèdent sans lien rigoureux, où la doctrine, vaguement présente en chaque œuvre, se recommence en chacune d'elles. Certes, on peut dire que toute la mystique est enveloppée en chacun des écrits de Jean de la Croix. Mais ces écrits constituent, dans leur ensemble, un système dont les diverses parties ne se recouvrent pas les unes les autres ; et, par suite, l'expérience telle que Jean de la Croix la prolonge en son œuvre, est si rigoureusement soumise à l'ordre logique et à la construction doctrinale, qu'elle n'est certainement pas transcrite naïvement, avec ses hésitations et ses heurts. Nous pouvons être assurés que ce qui domine, chez Jean de la Croix, c'est l'activité d'analyse. Si jaillissant, par exemple, que soit le déchaînement lyrique, ce n'est pas en un être indifférent à la

1. *E. C.*, t. III, p. 2 : « No ames a una persona más que a otra, que errarás, porque aquel es digno de más amor que Dios ama más, y no sabes tú a cuál ama Dios más. Pero olvidándolos igualmente a todos, según te conviene para el santo recogimiento te librarás del yerro de más y menos en ellos. No pienses nada de ellos, ni bienes, ni males : huye de ellos cuanto buenamente pudieres. Y si esto no guardas, no sabrás ser religioso, ni podrás llegar al santo recogimiento... »

pensée théorique qu'il se produit ; et la contexture lyrique imite à sa manière la contexture logique. Pourtant, le travail intérieur auquel se devra astreindre l'écrivain, lorsqu'il voudra se faire l'interprète de son propre lyrisme, ne sera pas identique dans les quatre traités contemplatifs. Le poème du « Cántico », le poème de la « Llama » prolongent un état de ferveur dont le commentaire ne se détache pas. De là, un enchevêtrement des thèmes lyriques et de l'exposition, enchevêtrement qui est énergiquement maintenu et voulu. Dans quelle mesure s'agit-il ici d'un artifice ? Dans quelle mesure est-ce fidélité à un élan invincible ? Il est impossible de le déterminer pleinement. Du moins doit-on rechercher si le problème de la relation de la doctrine à l'expérience se pose toujours de façon exactement comparable à travers l'œuvre de Jean de la Croix. Dans la *Montée* et dans la *Nuit obscure*, il semble qu'un dessein théorique appelle à soi les ressources de l'expérience et du lyrisme ; dans le « Cántico » et la « Llama », il semble qu'un état lyrico-mystique, pour s'expliciter lui-même, appelle à soi les ressources de la doctrine. Mais cette distinction, trop tranchée, doit être aussitôt corrigée. Car ni la *Subida* et la *Noche*, considérées dans leurs sources vivantes, ne sont étrangères à un élan lyrico-mystique de caractère irrésistible, ni les poèmes du « Cántico » et de la « Llama » ne sont faits de strophes exaltées auxquelles un plan théorique se subordonnerait passivement. L'expérience, par conséquent, même au moment où elle se traduit en un jaillissement, est déjà soumise à une règle. Ce qu'elle fut, au delà de cette règle, nous n'en pouvons rien savoir. Mais nous entrevoyons qu'elle est tout entière *orientée vers la découverte d'une règle*.

Les deux groupes d'œuvres, *Subida* et *Noche* d'une part, « Cántico » et « Llama » d'autre part, correspondent-ils en définitive à deux formes de pensée qui ne sont pas réductibles l'une à l'autre ? Il serait trop facile de dire que c'est l'ineffabilité de l'expérience qui, dans le « Cántico » et la « Llama », détermine les transpositions lyriques. Car, ainsi que l'analyse des symboles nous aidera à le pressentir [1], la *Montée* et la *Nuit*, si elles nous eussent offert un texte achevé, nous eussent sans doute prouvé qu'une construction de caractère sévèrement logique peut adhérer aux plus hautes phases de la contemplation. Mais une autre hypothèse doit être envisagée. Jean de la Croix a peut-être terminé la *Montée* et la *Nuit obscure*. Il les a en tout cas conçues comme consti-

1. Cf. *infra*, livre III, chap. II : *L'Expression lyrique et ses prolongements.*

tuant virtuellement un tout. Dès lors, puisque les dernières strophes du poème de la « Noche » sont relatives à des états d'union, Jean de la Croix avait le droit d'estimer que son effort de synthèse mystique était accompli et que les thèmes qu'il choisissait d'autre part, tels que ceux du « Cántico » et de la « Llama », regard plus aigu jeté sur des problèmes insuffisamment scrutés, modalités nouvelles soudain aperçues dans une contemplation qui s'approfondit sans cesse, étaient susceptibles de conserver plus strictement une qualité lyrique originelle. De tels écrits d'ailleurs, dans la mesure où ils s'ajoutaient à la *Montée* et à la *Nuit*, ne se pouvaient justifier que s'ils traduisaient un moment, particulièrement intense, en une union ailleurs décrite. Et le « Prólogo » du « Cántico », de même que le « Prólogo » de la « Llama », semblent bien témoigner d'une telle surabondance[1]. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, les textes, tels qu'ils nous sont offerts, — « Llama » et « Cántico » d'un côté, *Subida* et *Noche* de l'autre, — n'obéissent pas à la même organisation plastique. Mais il faut chercher l'expérience par delà le plan de l'expression ; la doctrine, à son tour, rejoint l'expérience par des voies inconnues que l'examen du langage adopté ne pourrait suffire à nous révéler. Il faut donc aller au delà de ce qui n'est encore qu'une dualité apparente et retrouver la pensée profonde qui s'élabore. Et cette permanence essentielle, que nous échouerions à discerner si nous nous bornions à l'analyse des commentaires, nous sera peut-être restituée lorsque nous interrogerons le devenir lyrique lui-même[2].

Il semble que nous apercevions dès maintenant, en lignes très estompées, et à travers l'œuvre entier, l'orientation d'un progrès intérieur. Nous avons toute raison de penser que l'aspiration à la nudité spirituelle, le goût de la *nada*, l'effort pour « outrepasser », ainsi que l'a bien compris Fénelon, les « lumières extraordinaires »[3], — que Jean de la Croix ait eu ou non à lutter à cet égard contre des illusions ressenties — constituent des états éprouvés, au sens rigoureux du terme. Mais on ne saurait trop se

1. Cf. « Cántico », *Prólogo*, *E. C.*, t. II, p. 493 : « Por cuanto estas canciones, religiosa madre, parecen ser escritas con algún fervor de amor de Dios », etc. — Cf. « Llama », *Prólogo*, *Id.*, t. II, p. 619 : « Alguna repugnancia he tenido, muy noble y devota Señora, en declarar estas cuatro canciones que vuestra merced me ha pedido, por ser de cosas tan interiores y espirituales para las cuales comunmente falta languaje... »

2. Cf. *infra*, livre III, chap. II.

3. Cf. Fénelon : *Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure...*, éd. Cherel, Paris, 1911, p. 169-170, art. VII, *Vray*.

convaincre que les horreurs de la Nuit obscure, si elles traduisent — selon une mesure d'ailleurs indéterminable — la plus intime histoire de son âme, disent aussi les drames dont Jean de la Croix fut témoin. On croirait d'abord que l'état théopathique, en ses diverses modalités, résume nécessairement une expérience tout interne ; mais Jean de la Croix décrit ainsi par surcroît le suprême apaisement qu'il a observé chez d'autres êtres, après avoir constaté en eux le trouble des ravissements. Ce qui est, en revanche, l'indiscutable traduction d'une analyse introspective, c'est le contenu intellectuel de l'état théopathique. Dira-t-on que c'est là, au contraire, l'apport que lègue à Jean de la Croix une tradition dionysienne et qu'il ne faut point parler d'expérience, mais de construction tout intellectuelle ? Les choses ne se passent pas ainsi en réalité, et en cette construction intellectuelle se cache le résultat d'une expérience. Expérience que les livres ont contribué à nourrir, tout comme la vie silencieuse de l'âme.

Une conclusion ferme peut dès lors être proposée. Ce qui est, chez Jean de la Croix, la directe traduction d'une expérience intérieure, c'est l'histoire d'un drame spirituel, c'est la lente création d'une pensée divine. Partout ailleurs se combinent, résumés en des synthèses que rien ne nous peut dire, les obstacles que Jean de la Croix a dû vaincre en lui-même, ceux qui ont brisé ou retardé l'élan d'autres êtres. Que dire de ce qui est en deçà ou au delà de l'évolution spirituelle décrite ? Nous ne savons rien de ce qui précède l'entrée dans la nuit active, rien de ce qui suit les plus hauts états mystiques qu'exprime la « Llama ». Sur ce dernier point Jean de la Croix déclare ne pas vouloir s'expliquer [1]. En ce qui concerne la phase pré-mystique pourtant, un texte de la *Subida* nous apprend que beaucoup d'âmes sont introduites par Dieu dans la contemplation et l'amour, sans que des actes et en tout cas sans que de nombreux actes de méditation aient précédé [2]. N'est-ce pas là une confession ? Et la vie de Jean de la Croix ne fut-elle pas, en quelque manière, contemplative dès l'origine ? [3]

Parvenir à dissocier, dans l'œuvre de Jean de la Croix, ce qui est construction pure, ce qui prolonge une expérience tout interne, ce qui traduit des impressions vivantes émanées d'autres

1. Cf. *E. C.*, t. II, p. 678, « Llama », *sub fin.*

2. Cf. *E. C.*, t. I, p. 154. *Subida,* livre II, cap. XII.

3. Nous nous demanderons, au chapitre I de notre livre IV, si le système, considéré en lui-même, n'implique pas ce postulat contemplatif essentiel.

êtres, démêler, plus profondément encore, la combinaison de ces trois directions mentales, serait briser l'ossature, souvent froide et figée, des écrits, et atteindre la pensée créatrice elle-même. Pareil travail est, en sa totalité, irréalisable ; du moins peut-il être partiellement tenté. Nous avons déjà entrevu quelques-unes des synthèses psychiques qui sont dues, chez Jean de la Croix, à la rencontre de l'activité conscientielle et de divers milieux traversés ; nous avons entrevu aussi la secrète ligne qui nous conduirait de la limite infra-mystique au suprême essai de transcription et nous avons cru pouvoir reconnaître en ce devenir une directe traduction de la plus authentique vie intérieure. Pouvons-nous aller par delà et discerner, en ce qui semblerait d'abord n'être qu'un système doctrinalement conçu, l'immédiate expression d'une attitude psychique ? Par exemple, la mystique de Jean de la Croix en son prélude prolonge une vision du monde que nous aurons à étudier en elle-même et qui ne reproduit pas le plan spirituel coutumier[1]. Rien de plus original, en un sens, que le premier livre de la *Montée du Mont Carmel*, sur quoi s'appuie tout l'édifice ultérieur. Ce vide sensoriel obtenu, ce monde qui s'évanouit, ces passions qui s'effacent et s'endorment, cette Nuit qui s'élabore, ce n'est pas seulement une introversion en sa première phase, c'est le retour, vers un monde aboli, d'un être déjà installé dans l'état théopathique. L'univers amorti, où Jean de la Croix tente de plonger le contemplatif qui s'essaye à la vie spirituelle, *c'est, en fait, le milieu où se situent ses propres images et où il vit.* Admettons que ce soit un souvenir d'entrée dans l'extase et non pas l'inévitable effet d'une vie théopathique. De toute manière, ce qui eût pu nous sembler la description d'une vie mystique à son début, traduit l'étonnement très doux que Jean de la Croix lui-même éprouve chaque jour, tandis que les apparences meurent et que l'univers mystique s'ouvre en nous.

Pour chercher d'autres données, aidons-nous des témoignages inédits, lesquels, lorsqu'ils nous viennent d'êtres qui ont intimement connu Jean de la Croix, peuvent ici servir de contre-épreuve. Ces témoignages concernent parfois des phases de la vie que les traités n'ont peut-être pas prolongées. Plusieurs d'entre eux sont en effet relatifs à la période de Ségovie (1588-1591) et à la période de la Peñuela (1591)[2], où Jean de la Croix n'a sans doute rien écrit des œuvres théoriques que nous possédons. N'oublions pas

1. Cf. *infra*, livre IV, chap. I.
2. Cf. *supra*, livre II, chap. III, p. 221 sq.

d'ailleurs qu'un mystique, même lorsqu'il est, comme Jean de la Croix, essentiellement un écrivain, veut atteindre à une perfection vécue, bien plus qu'il ne se soucie d'y associer les autres par l'analyse ou de les promouvoir vers la même fin. Jean de la Croix, par exemple, a-t-il jamais traduit en langage discursif la contemplation cosmique que certains témoignages nous permettent d'entrevoir ?[1] C'est ainsi que l'on nous parle de ces séjours qu'il faisait en une solitude proche de Baeza, Castellar de San Estebán. On nous le montre, assis durant la nuit au milieu des prairies, non loin d'une eau courante, parlant à son compagnon « de la beauté du ciel, de la lune et des étoiles », ou encore de « la douce harmonie que font les cieux avec leurs mouvements » ; « et, de la sorte », ajoute-t-on, « il montait jusqu'au ciel des bienheureux »[2].

Nous ne savons ce qu'était la culture cosmologique de Jean de la Croix[3] et le témoignage que nous venons d'alléguer ne suffit

1. Cf. *B. N. M.*, mss. 13460, livre I., cap. 43, 8568, f° 103, 19404, f° 146, 12738, f° 523.

2. *B. N. M.*, mss. 13460, livre I, cap. 43 : « ... levantandose de la oracion buscaua al compañero, i sentendose en el verde prado a vista de la corriente de las aguas, hablaua con el de la hermosura del cielo, luna y estrellas, otras veces trataua de la dulce harmonia que hacen los cielos con sus movimientos, y asi suvia hasta el cielo de los bienaventurados... »

3. Il est curieux de noter qu'un passage de la « Llama » [Introd. au commentaire de la strophe IV, cf. *E. C.*, t. II, p. 673-674, 476 et 476, note 1], altéré par les éditions [cf. *E. C.*, t. II, p. 476, note 1 : « Al modo que si se moviese la tierra, se moverían todas las cosas naturales que hay en ella »], est ainsi rétabli par l'*Edición critica* : « ... al modo que al movimiento de la tierra se mueven todas las cosas que hay en ella, como si no fuesen nada. » Jean de la Croix avait-il connaissance du livre de Diego de Zuñiga, *Comentaria in librum Job*, livre paru en 1574, et où se trouve défendu le système de Copernic (cf. Menéndez y Pelayo : *Ciencia española, op. cit.* t. I, p. 39, t. II, p. 106-107) ? Nous n'avons la certitude d'un enseignement officiel de la doctrine copernicienne à Salamanque qu'à partir de l'année 1594 (*id.*, t. II, p. 108). Mais, en 1584, se fondait une Académie de Mathématiques, protégée par Philippe II, et où il semble que l'on ait eu quelque curiosité à cet égard [*id.*, t. II, p. 107]. Par contre, un texte significatif [cf. *De Rebus gestis a Francisco Ximenio Cisnerio, Biblioteca de Derecho*, Université de Madrid, f° 173, v°], ms. daté de 1565, montrerait que le système de Copernic apparaît encore, à cette date, à un homme aussi important qu'Alvar Gómez de Castro, comme une hypothèse qu'il est inutile de discuter, tant elle est absurde. — Il est possible que les idées nouvelles aient pénétré, en dépit des lenteurs officielles, certains milieux cultivés, dans l'Espagne de la seconde partie du XVI[e] siècle. Il est possible que Jean de la Croix ait subi, sur ce point, directement ou indirectement, l'influence du livre de Zuñiga. Ajoutons que, dans la mesure où une vision astronomique du monde, même transposée esthétiquement, implique une culture mathématique, l'histoire de la pensée espagnole au XVI[e] siècle montrerait ici un manque véritable. Cf., le travail fondamental de Rey Pastor : *Los matemáticos españoles del siglo XVI*, Oviedo, 1913 [Universidad de Oviedo, Curso Académico de 1913-1914, *Discurso inaugural*].

M. Marcel Bataillon a trouvé, dans les Archives de Simancas [cf. *Charles-*

pas à nous convaincre qu'il y ait eu, dans la doctrine enseignée, un lien entre le Ciel des Bienheureux et le Ciel astronomique. La notion d'un Empyrée n'est pas nettement saisissable dans l'œuvre de Jean de la Croix, alors que sainte Térèse, par exemple s'y attarde encore[1]. Pourtant, — lors d'une rapide allusion, il est vrai —, nous surprenons chez Jean de la Croix une adhésion à la grossière division du monde en trois « machines », céleste, terrestre, infernale[2]. Ailleurs, deux vers du « Cántico » sont commentés de manière à nous faire considérer le ciel des Bienheureux comme un lieu[3]. Ces pauvretés ne nous doivent pas dérober l'intuition fondamentale. Tout se passe comme si Jean de la Croix avait songé à une vie de l'esprit s'épanouissant, en tout son développement intérieur, loin de toute ambiance matérielle. Quant au ciel astronomique, il est vraisemblablement contemplé selon le rythme d'un pythagorisme populaire, rythme qui, chez un mystique comme Jean de la Croix, s'approfondit dans l'extase. Des vers tels que ceux-ci :

La noche sosegada
. . . .
La música callada,
La soledad sonora[4]
. . . .

Quint et Copernic, in *Bulletin Hispanique*, juillet-septembre 1923, p, 256-258] une curieuse lettre de Sebastian Kurz à Charles-Quint, lettre datée de Nuremberg, 21 mars 1543, et annonçant l'envoi à Charles-Quint du *De Revolutionibus orbium cælestium* de Copernic. L'ouvrage de Copernic ne fait pas partie de la Bibliothèque de Yuste. Et nous n'avons aucun renseignement sur l'importance que Chartes-Quint attacha à cet envoi.

1. Cf. *Moradas, Séptimas Moradas*, cap. segundo, éd. citée, p. 288.

2. Cf. *E. C.*, t. II, p. 673, « Llama », Commentaire des deux premiers vers de la strophe IV : « ... que son las tres máquinas : celeste, terrestre, é infernal... »

3. Cf. *E. C.*, p. 513, « Cántico », strophe IV, c. des vers 3 et 4. Nous revenons plus loin, cf. *infra*, p. 364, sur ce passage, et sur l'idée d'incorruptibilité des corps célestes qui s'y trouve impliquée. Les deux idées : incorruptibilité des corps célestes, et immortalité trouvant sa réalisation en un ciel immarcescible, sont nettement combinées dans ces vers de Luis de León :

Veré sin movimiento
en la más alta esfera las moradas
del gozo y del contento,
de oro y luz labradas,
de espíritus dichosos habitadas.

[Cf. *Poesias originales de Fray Luis de León, Revisadas por don Federico de Onís, San José de Costa Rica*, 1920, p. 50.]

4. « Cántico », strophe XIV, vers 1, 3, 4.

prolongent une rêverie cosmique [1] que parachève une extase. Le caractère extatique — au sens lyrique du terme — des heures vécues par Jean de la Croix, au plus profond de la nuit physique, à Ségovie ou à la Peñuela, ne semble guère douteux. Un témoin nous dit qu'à Ségovie Jean de la Croix, se plaçait, durant toute la nuit, à la fenêtre de sa cellule, là où se voyaient « le ciel et la campagne » [2]. A la Peñuela, il demeure souvent en oraison au milieu des arbres ou agenouillé parmi des roseaux proches d'un cours d'eau [3]. On nous le montre encore, étendu en croix sous les arbres, passant en de tels transports une nuit entière [4]. Quelle est l'exacte nature de ces immobilités en face du monde ? Rien ne nous permet de préciser ici des modalités que des témoins, étrangers à toute observation technique, sont impuissants à discerner. Il est en tout cas probable que Jean de la Croix a expérimenté une extase qui n'est pas fréquente dans le mysticisme catholique et qui est une adhésion intense à la beauté cosmique. Cette absorption dans la nature totale, qui sans doute a rendu possibles, chez Jean de la Croix, certains vers, n'a pas été lyriquement prolongée, dans les œuvres théoriques. Mais le symbole même de la nuit, l'analyse de l'expression symbolique nous en convaincra [5], en est peut-être la traduction plastique. On comprend moins d'abord comment Jean de la Croix a pu goûter la nature en son détail.

1. Cp. Luis de León, strophes IX-XVI de l'Ode :

Cuando contemplo el Cielo

éd. citée, p. 61-63.

2. *B. N. M.*, ms. 19404. f° 146. Juan Evangelista a raconté au témoin « que muchas noches enteras sin otros ratos de tiempo veya al dho venerable p° fr. Joan de la Cruz puesto en la ventana de su çelda donde se veya el cielo y el campo ». Cp. ms. 8568, f° 103.

3. *B. N. M.*, ms. 8568, f° 129 v° ; « ... y el tiempo que no estaua en la communidad de la mañana se salia apartado del convento cerca de una fuente donde auia muchos arboles montuosos y alli a solas unas veces de rrodillas y otras de otra manera gastaua en or°n todo el tiempo » qu'il ne consacrait pas à la communauté. Et le témoin ajoute : « Despues de visperas acauado aquel acto comun se volvia a salir al mismo puesto y gastaua alli de la misma manera hasta que sonaua la campana a la oraçion de comunidad ». Cp. ms. 8568, f° 167, r° et v° : « Leuantauase ante que fuese de dia y se yva a la huerta y entre unos mymbres junto a una acequia de agua se ponia de rrodillas y alli estaua en oraçion hasta que el calor del sol le hechaua de alli... » Il s'agit, dans les deux cas, de la Peñuela.

4. *B. N. M.*, ms. 19404, f° 146, r° et v° : « Y ansí mismo dize esta tes° q̃ el dicho p° fray Joan Euangelista la dixo que tanuien hallauan en oraçion al dho venerable p° fr. Joan de la Cruz las noches enteras puesto en cruz debajo de los arboles... »

5. Cf. *infra*, livre III, chap. II.

Les témoignages pourtant ne laissent aucun doute à cet égard : Jean de la Croix a aimé les rochers, les arbres, les eaux courantes[1]. Mais c'est que la contemplation extatique surgit au moment où il semblerait que seules les apparences fussent considérées. Dans la mesure où il est possible de dépasser l'académisme des dépositions, nous entrevoyons une contemplation naturelle extatique, qui tantôt se tend vers un spectacle cosmique, tantôt s'absorbe en une perception choisie, laquelle est peu à peu transformée en une sorte d'absolu.

La relation de l'expérience à la doctrine peut donc ici être étudiée avec quelque précision. Lorsque la doctrine montrera plus tard le retour vers un monde substantiellement pénétré[2], il ne faudra pas seulement songer à une vue théorique, dont les origines devraient être cherchées dans un travail tout abstrait ; il faudra discerner le direct souvenir d'une contemplation cosmique et de ces minutes durant lesquelles le poète mystique adhérait au silence des espaces nocturnes ou s'abîmait en une perception limitée, perception soudain exaltée et devenue comme un signe de l'univers. Et, de la sorte, l'expérience nous apparaît comme ayant dépassé la doctrine. Mais, inversement, la doctrine prend une physionomie neuve lorsque nous entrevoyons l'expérience qui la sous-tend[3].

Il n'est peut-être pas arbitraire de nous demander si, d'une manière plus générale encore, l'expérience n'a pas dépassé la doctrine. Certes, seules sont ici permises des hypothèses. Mais quelques indices les justifient : d'abord, ce que Jean de la Croix nous disait lui-même à la fin de la « Llama »[4] ; ensuite, les voies nouvelles qu'il nous ouvre en certaines de ses poésies isolées. Par exemple, la poésie :

Entréme donde no supe,

1. Cf. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 641 r° : « ... buscaua lugar apartado donde retirado pudiese tener oracion y alabar a Dios y lo hacia con instanª myrando el agua si auja arroyo o rio o mirando las ieruas... » Cp. *id.*, ms· 12738, f° 559 v° : « ... y q° traya obra siempre se andaua entre las piedras... Le premier texte concerne le Calvario, le second, Grenade. Le premier est dû au P. Gabriel de Cristo, le second, au P. Juan Evangelista. Cf. mss. 8568. f° 103, 13460, livre I, cap. 18.

2. Cf. *infra*, livre IV, chap. IV.

3. Cf., par exemple, *E. C.*, t. I, p. 340-341, *Subida*, livre II, cap XXIII, *infra* le livre IV du présent ouvrage.

4. *Loc. cit.* ; cf., *sùpra*, p. 40.

où l'extase se trouve figurée en sa valeur noétique[1]. De même encore, la poésie :

Tras de un amoroso lance,

qui, avec son double rythme de descente et de montée, résume, en une simplification puissante, une absorption illimitée :

Y abatíme tanto, tanto
Que fuí tan alto, tan alto,
Que le dí a la caza alcance[2].

Dira-t-on que nulle de ces nuances n'est étrangère aux traités ? Il semble pourtant que le commentaire de ces poèmes nous eût conduits dans des régions plus purement psychologiques, plus pleinement dégagées de l'allégorisme[3].

Ces diverses remarques nous apparaissent comme fondées, dans la mesure où nous nous empressons de les corriger. N'oublions pas, en effet, que l'expérience fut sans doute entravée, chez Jean de la Croix, par les limites d'ordre théorique que nous ont fait discerner l'histoire de sa vie et l'analyse des milieux traversés[4]. D'autre part, la crainte d'être confondu avec les Illuminés ou avec les hérétiques a amené Jean de la Croix à émousser peut-être, non seulement la traduction de l'expérience, mais l'expérience elle-même. Et ces mêmes textes scripturaires, où nous voyions un vivant soutien de sa mystique[5], ne jouent-ils pas aussi le rôle d'autorités prudemment cherchées, soigneusement colligées, par quoi est retardé et alourdi l'élan mystique ? Ainsi se révélerait légitime la parole qu'aurait dite Jean de Saint-Samson à celui qui lui demandait s'il avait lu les écrits de Jean de la Croix : « Il lui répondit que oui et qu'ils étaient fort excellents, mais qu'il y avait encore une vie par dessus cela »[6]. Jean de Saint-Samson allègue ici l'œuvre composée; mais l'expérience elle-même fut-elle aussi haute qu'elle l'eût été si elle se fût déroulée loin de

1. Cf. *E. C.*, t. III, p. 167-168.

2. Cf. *Id.*, t. III, p. 168-169 : « Et je m'abaissai tellement, tellement — Que je fus si haut, si haut — Que je donnai à ma chasse un résultat. »

3. Cf., sur le problème de l'allégorisme dans la poésie et la pensée de Jean de la Croix : livre III, chap. II.

4. Cf. *supra*, livre II, chap. III.

5. Cf. *supra*, p. 238.

6. Cf. R. P. Sernin-Marie de Saint André : *Vie du vénérable frère Jean de Saint Samson*, Paris, 1881, p. 191.

milieux où la pureté contemplative est altérée par une médiocre notion de Dieu ?

Il semble que Jean de la Croix se soit affranchi, autant qu'il le pouvait, de ces pauvretés, et que la vie divine en laquelle il se croyait plongé ait été vraiment dégagée de toute basse notion. Interrogeons, ici encore, les dépositions. C'est bien un état théopathique que les témoins, incapables de conduire une observation psychologique, entrevoient confusément. L'un deux nous dit que Jean de la Croix était si absorbé en Dieu que parfois il lui arrivait de frapper du poing la muraille afin que la douleur le ramenât à la considération du monde sensible [1]. Et peut-être s'agit-il ici, il est vrai, de l'extase prolongée en rêverie léthargique, plutôt que de l'état théopathique lui-même. Voici un texte plus probant : une Carmélite, la Mère Ana de San Alberto, rapporte un propos que Jean de la Croix lui aurait tenu et qui montrerait qu'il éprouvait que son être propre était en quelque sorte projeté à l'intérieur de la Trinité. « Ma fille », lui aurait-il dit, « je porte toujours mon âme à l'intérieur de la Très Sainte Trinité et c'est là que mon Seigneur Jésus-Christ veut que je le porte » [2]. Il est vraisemblable que ces paroles sont authentiques. Elles traduisent nettement une contemplation qui s'établit dans l'essence divine et vit la vie du Christ en cette essence même, loin de toute Humanité visible. Le même témoin, en une autre déposition, transmet un entretien où nous saisissons chez Jean de la Croix un désir de ne pas discerner trop clairement ce qu'il expérimente pourtant au fond de lui-même : « Ma fille », lisons-nous dans le manuscrit, « si grande est la consolation que mon âme reçoit, que je n'ose entrer là où je suis très recueilli ; car il me semble que mon faible naturel ne peut supporter de telles extrémités. Et je m'abstiens quelques jours de dire la messe de crainte qu'il ne m'arrive inévitablement quelque chose qui soit amplement remarqué. Je dis alors à ce Seigneur : Qu'il élargisse mon naturel ou m'arrache à cette vie, mais que je n'aie plus charge d'âmes ! » [3]

1. Cf. *B. N. M.*, ms. 8568, f° 103. Cp. *Id.*, ms. 12738, f° 861.

2. *Id.*, ms. 12738, f° 1003 v° : « Yo hija traygo sienpre mi alma dentro de la Santissima Trinidad y allí quiere mi señor Jesu X° q yo le trayga... »

3. *B, N. M.*, ms. 12738, f° 37 v°, Dép. datée de 1597 : « El dho P° fr. Joan de la ✝ dixo a esta testigo — *hija es tanta la consolacion q mi alma recive que no oso entrar adonde este mui recogido porque me parece que no pueda ya sufrir tanto mi flaco natural i me abstengo algunos dias de decir misa porq temo me ha de acaecer algo de mucha nota ya le digo a este señor que ensanche mi natural o me saque de esta vida mas q̄ no sea teniendo cargo de Almas.* » Souligné dans le ms.

Nous ne nous tromperons sans doute pas en admettant que l'état théopathique signifie, chez Jean de la Croix, cet élargissement de la nature et que le précieux texte qui nous est offert ici résume l'entrée angoissée dans la vie divine. Deux traits pourtant conviennent encore à l'état théopathique lui-même et ne concernent pas seulement les états moindres : d'abord, cette crainte de troubler, par un regard trop direct, un très haut recueillement. N'est-ce pas ce que traduit, chez Jean de la Croix, l'aspiration à la synthèse lyrique et à l'expression symbolique ? D'autre part le véhément désir de s'arracher à toute fonction sociale. Dira-t-on que cet effroi ou cette lassitude sont vaincus par l'état théopathique ? Nous ne saurions troubler une vie divine qui s'épanouit en nous et nous imprègne ; — dans l'état théopathique, l'action elle-même se divinise. Pour résoudre la première difficulté, il faudrait être assuré que l'état théopathique ne s'accompagne pas de descentes vers un état moindre, que la conscience d'être, en quelque manière, Dieu lui-même, n'est pas contredite par des hésitations et des doutes : problème subtil, que nous nous poserons plus tard [1], mais où les données vécues nous font, en ce qui concerne Jean de la Croix, totalement défaut. En est-il exactement de même pour ce qui regarde la seconde difficulté ? Et ne pouvons-nous pressentir de quelle sorte d'action se prolonge, chez Jean de la Croix, l'état théopathique ? « C'est alors », dit M. Delacroix à propos de l'état théopathique en général, « la liaison de la contemplation confuse et de la motion divine, le mysticisme conquérant. Le Mystique devient un Absolu agissant ; il s'est approprié l'être et la puissance divine ; il porte dans une vie toute active sa nature toute contemplative. Le Christianisme et certaines écoles bouddhiques ont développé cette solution du problème » [2]. Ces lignes, qui traduiraient, chez une sainte Térèse, les plus hautes formes de l'action, conviendraient-elles pleinement à un Jean de la Croix ? De même que l'extase de tel grand mystique n'est pas l'extase de tel autre, l'état théopathique varie de celui-ci à celui-là. Extase et état théopathique ne se prolongent d'ailleurs pas identiques, à l'intérieur d'un même être, à travers la durée d'une expérience. Certes, il ne nous est possible de pénétrer ces délicates modalités que lorsque le mystique les différencie lui-même : et, le plus souvent, il y échoue. Mais, des directions de pensées s'offrent à nous, qui ne sont pas équivalentes, et qui

1. Cf. *infra*, livre IV, chap. IV.

2. Cf. Delacroix : *La Religion et la Foi*, *op. cit.*, p. 269.

rendent plus claire telle doctrine mystique, alors qu'elles ne s'adaptent pas à telle autre. Par exemple, il serait inexact de nous représenter saint Jean de la Croix comme un être qui fait de l'état théopathique une absorption de soi en soi et qui ne rejoint pas la vie d'autrui. Là n'est pas sa physionomie. Mais elle ne serait pas plus fidèlement rendue si nous songions à une action multiforme qu'accroîtrait et ordonnerait une vie divine. Songeons plutôt, même lorsqu'il s'agit chez lui de l'état théopathique, à une contemplation lyrique qui s'explicite en des entretiens très doux, en des poèmes, en un système mystique et, lorsqu'un obstacle surgit, en une âpre lutte pour maintenir un thème intérieur. Jean de la Croix a aimé l'action qui prolonge immédiatement un rêve, non celle qui risquerait de le briser. Il a aimé l'action indivisée, non celle qui se morcelle en des tâches et, en définitive, en *des actions*. Nuances qui, sur un autre plan, sont marquées par les vers de Gœthe :

> Ach, unsre Thaten selbst so gut als unsre Leiden,
> Sie hemmen unsres Lebens Gang[1].

Dès lors, les caractères psychologiques qui nous feraient reconnaître, en Jean de la Croix saisi dans sa vie totale, l'état théopathique, disent moins une régénération de l'action qu'une suprême unification de l'être. Rien, il est vrai, n'échappera désormais à la motion divine. Mais un mystique qui a haï la vie dispersée, — s'agît-il des plus délicates transpositions —, n'y discerne pas, parce qu'il sent en lui une conscience divine, une soudaine vertu. De cette vie dispersée il se détournera toujours. Et certes, quand Jean de la Croix souhaite ne plus avoir « charge d'âmes »[2], il exprime l'effroi d'une responsabilité ; mais c'est aussi un goût de la solitude que l'on devine et — ce qui est même chose — un goût des entretiens avec des êtres élus. C'est à une divinisation de son action, non à une divinisation de l'action, que l'état théopathique conduit Jean de la Croix.

Il serait arbitraire de chercher plus avant en des régions où la plus subtile autobiographie suffirait à peine à nous guider. Mais nous sera-t-il refusé de percevoir Jean de la Croix lui-même en sa stature ? Qu'est-il, cet être dont nous avons entrevu la vie exté-

1. Gœthe : *Faust*, 1re partie, scène I. Cf. *Gœthes Werke...*, éd. de Weimar, t. XIV, Weimar, 1887, p. 37.

2. Cf. *supra*, p. 290.

rieure, que nous avons essayé de surprendre en face des autres et en face de lui-même ?

V

Cet adversaire de tout éclectisme mystique, ce rigoureux destructeur de toutes nos attaches sensibles et de toutes les modalités spirituelles ordinaires est fidèlement soumis à la *raison*[1]. Il ne la définit pas, mais en a la divination aiguë, et l'on peut conjecturer qu'il a commencé par la promouvoir en lui dans sa vie. C'est elle qui le guide en partie dans l'élimination qu'il fait des appréhensions distinctes ; c'est elle qui, jointe à ce qu'il appelle la « loi évangélique », lui sert de critère dans l'analyse des données de la Révélation[2]. Lorsqu'il la considère, non plus comme une fonction de l'être humain, mais comme l'expression d'un ordre logique, il va jusqu'à dire que celui qui regarde les choses « en raison » est bienheureux[3], et il pense que les états mystiques suprêmes nous amènent à « poser en raison » les puissances naturelles de l'âme[4]. En définitive, Jean de la Croix a essayé de nous détourner d'une orientation sensible : il a voulu dépasser la pensée discursive ; mais la raison, entendue comme une unification suprême, n'a jamais été altérée par lui. Et ces traits permanents de sa doctrine sont aussi sans doute les traits permanents de son esprit.

Ferme dans l'équilibre de sa pensée, Jean de la Croix apparaît d'autre part comme un caractère rigoureusement maître de soi.

1. Cf. *E. C.*, t. I, p. 35, 65, 73, 138, 203, 312, 341, 343, *Subida*, livre I cap. I, VIII, IX ; livre II, cap. X, XIX ; livre III, cap. XV, XXIII, XXXIV. Le mot est pris également dans le sens restreint de fonction de l'entendement : cf. *E. C.*, t. I, p. 117, *Subida*, livre II, cap. V ; dans le sens banal de condition : cf. *E. C.*, t. I, p. 73, *Subida*, livre I, cap. IX : « Y para entender algo de esta fea razón del alma en sus apetitos. » Cf. aussi l'emploi de l'adjectif *racional* : *E. C.*, t. I, p. 78, 98, 138, 218, *Subida*, livre I, cap. XI ; livre II, Introduction, cap. X, XX.

2. *E. C.*, t. I, p. 203, *Subida*, livre II, cap. XIX.

3. Cf. ms. d'Andújar, f° 7 r° : « bien auenturado el que dejado aparte su gusto y inclinacion mira las cosas en raçon y just^a para hacerlas. « Cf. *Aphorismes, op. cit.*, p. 20, *Autógrafos*, éd. citée, p. 26.

4. Le texte de la *Subida*, livre II, Introd. *E. C.*, t. I, p. 99 : « Y así en la noche del sentido todavía queda alguna luz, porque queda el entendimiento y razón, que no se ciegan », qui fait allusion à un aveuglement de la raison, se réfère à une raison dont on pourrait dire qu'elle n'est pas encore *posée en raison*. Cf. *Noche oscura del sentido, E. C.*, t. II, p. 20, l'idée d'une « pénitence de la raison. »

La notion de *solitude*, dont nous verrons plus tard la signification métaphysique [1], semble avoir prolongé chez lui une indépendance morale, hardiment éprouvée et vécue. Et, en effet, l'état théopathique implique, chez Jean de la Croix, une élimination de tout ce qui ne fait qu'effleurer l'être ; il exige que s'élabore en nous, plus ou moins clairement, le sentiment de la force et même de la toute-puissance. Que Jean de la Croix n'y soit peut-être parvenu qu'assez tard, la chose est possible ; mais le contemplatif que traduisent les écrits est bien tel : seul et fort.

Ce que fut, en fait, et en sa richesse concrète, le développement de l'expérience mystique chez Jean de la Croix, nous ne saurions assez redire que nous ne le pouvons discerner. Mais l'attitude spirituelle est d'une netteté limpide et il semble que nous puissions deviner les traits d'une physionomie morale. N'est-ce pas Jean de la Croix lui-même qui inaugura sa vie contemplative par une réforme générale de l'être, par un renoncement théorique ? N'est-ce pas lui qui, dans cette *desnudez*, imite rigoureusement le Christ mort à toutes choses, et sait concilier en lui-même la plus intrépide contemplation, — loin de tout ce qui n'est pas le Dieu sans mode, — et une adhésion stricte, intime, au Christ de l'Evangile ? Nous verrons plus tard ce que signifie doctrinalement cette synthèse [2]. Mais nous percevons dès maintenant ainsi saint Jean de la Croix en son oraison.

Il ne nous est pas non plus refusé de découvrir quelle fut sa sensibilité d'artiste. Le poète, dont nous aurons à entendre les « liras » [3], a goûté le monde sensible, dont, à d'autres égards, il se détache. Non seulement il retrouve ce monde, par la contemplation, et par une sorte de perception substantielle ; mais c'est l'émergence même des phénomènes que son âme d'artiste a aimée. La musique dont nous avons deviné, chez lui, le goût intense [4], fut-elle cultivée par lui pour elle-même ? Un témoignage, peu clair il est vrai, nous le ferait croire. L'on nous dit que lorsque Jean de la Croix jouait d'un instrument, il ne dépassait jamais l'heure, sinon en quelques jours de fête [5]. Musique et

1. Cf. *infra*, livre IV, chap. IV.
2. Cf. *infra*, livre IV.
3. Cf. *infra*, livre III, chap. II.
4. Cf. *supra*, p. 227.
5. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 883 r° : « Siempre en las recreaçioes tratava cosas de spũ, y no pleytos ni negoçios del siglo, y en tañendo luego immediatamte se leuantaua, y nunca excedia de la hora, sino en algunas pasquas dos o tres veçes. » Témoignage du P. Tomás de la Cruz, daté de 1597.

poésie se rejoignaient d'ailleurs de très intime manière dans la poésie populaire du XVIe siècle espagnol[1] et il n'est pas sûr qu'il faille prendre en un sens métaphorique le passage où l'on nous dit que des Religieuses de Medina *chantaient* des poèmes de Jean de la Croix[2]. Nous entrevoyons d'autre part une sorte d'enseignement de la poésie. Une déposition nous rapporte que, dans les récréations, Jean de la Croix demandait que les Religieux dissent « leurs petites strophes ». « Il nous y aidait et nous enflammait », ajoute le témoin, « disant lui-même sa strophe »[3]. Joies naïves, qu'il ne faut pas voir plus esthétiques qu'elles ne furent mais qui, lorsqu'elles sont réglées par un grand poète, ne nous doivent pas apparaître comme négligeables. Sachons deviner aussi ces représentations sacrées que les témoins nous signalent et où Jean de la Croix, par exemple, exerçait ses Religieux à se préparer au martyre, distribuant les rôles, faisant de ceux-ci les juges, de ceux-là les accusateurs et les bourreaux, de ceux-là les martyrs ; parfois aussi c'était Jean de la Croix qui jouait le rôle de martyr[4].

Nous pouvons entrevoir sa sensibilité morale. Sa tendresse, qu'il dissimule, de même qu'il cache tout ce qu'il éprouve et le déroulement même de sa vie, se reconnaît à la pitié que lui inspirent les âmes en détresse[5], au choix qu'il fait de certains vocables très doux. à l'abattement, réprimé mais intense, que les persécutions déterminent en lui, et qui l'incite à chercher un soutien en autrui[6]. Rien de brutal en son être. Le malade qu'il

1. Cf. Francisco Asenjo Barbieri : *Cancionero musical de los siglos XV y XVI transcrito y comentado*... Madrid, s. d. On trouvera, dans ce très précieux recueil, les poèmes et la musique de très nombreuses pièces dont Barbieri a découvert le ms. musical dans la Bibliothèque du Palais Royal de Madrid. Cf., en particulier, l'œuvre de Juan del Encina. Cf. Rafael Mitjana : *La musique en Espagne* in *Encyclopédie de la musique... Espagne-Portugal*, Paris, 1920, p. 1962, colonne 2.

2. Cf. *B. N. M.*, ms. 13482, D. 202.

3. *Id.*, ms. 12738, fo 571 ro : « ... ordenaua q̃ dijeramos coplillas... en lo qual el nos ayudaua y ynflamava diciendo su copla... »

4. *B. N. M.*, ms. 8568, fo 207 vo.

5. *E. C.*, t. I, p. 30, *Subida, Prólogo* : « Y así es lástima ver muchas almas a quien Dios da talento... » ; t. I, p. 32, *Prólogo* précité : « Hay otras que es lástima lo que trabajan, y se fatigan y vuelven atrás ». Cf. encore *E. C.*, t. I, p. 63, *Subida*, livre I, cap. VII : « Por lo cual habiendo Dios lástima á estos que con tanto trabajo... » ; t. I, p. 76, *id.*, livre I, cap. X : « Pero aunque no lleguen a esto, es gran lástima considerar cuál tienen a la pobre alma los apetitos que viven en ella... » ; t. I, p. 149, *id.*, livre II, cap. XI : « Por lo cual es lástima ver que hay muchos que queriendo su alma estar en paz...»

6. Cf. notamment lettre, déjà citée, à Catherine de Jésus. Cf. *supra*, p. 205.

nous montre, attentivement soigné dans l'appartement silencieux, à l'abri de l'air et de la lumière, et à qui l'on apporte une nourriture délicate et substantielle, a été directement perçu en son charme fragile[1]. L'un des meilleurs témoins, Inocencio de San Andrés, nous dit avoir conservé l'émotion que lui a donnée une douce mais ferme réprimande du maître, une nuit où un malade, atteint de fièvre délirante, avait été surpris par Jean de la Croix en une crise d'agitation, abandonné par celui-là même qui rapporte le fait et qui s'était endormi après quelques heures de veille[2]. De même encore, l'âme contemplative qu'il veut arracher à un directeur médiocre, est pénétrée en sa vivante souplesse[3]. Que savons-vous s'il n'a pas été, par surcroît, et comme l'exigeait sa doctrine, doux et patient envers soi-même, énergique mais sobre en ses pénitences, n'oubliant jamais que le vrai contemplatif doit éviter les austérités désordonnées ?[4] Son regard n'est jamais un regard dur. Et Huysmans ne voit pas encore exactement Jean de la Croix quand il l'aperçoit « au bout de la route, terrible et sanglant, et les yeux secs »[5].

Les témoignages nous aident à le suivre en sa manière d'être. Jamais sa voix ne s'élève, grossièrement enflée par la colère[6]. Il n'est pas altéré par les vulgarités. Il n'accueille pas ces plaisan-

1. *E. C.*, t. II, p. 103, *Noche del Espíritu.*

2. Cf. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 225 r° : « A los enfermos acudia con muy particular cuidado ansi en darles todo la neçesario como visitandolos, animandolos, y consolandolos, vna noche le mando a este t° que estuviese con un enfermo el qual estaua muy malo, y con frenesi, y auiendole velado hasta cerca de las tres de la mañana se quedo este t° un poco dormido y el enfermo se puso el auito y se leuanto, y se puso de rodillas delante de la cama ; en esta ocasion y tiempo se levanto el S^to^ P^e^ frai Ju° de la Cruz a visitar al dho enfermo. Y como lo vido ansi, le dio a este t° una Reprehension con mucho rigor, aunque con grande mansedumbre y con palabras q̄ causaron a este t° harta confusion. »

3. Cf. *supra*, p. 267 sq.

4. Cf. *B. N. M.*, ms. 13738, f° 723, r° : « De penitentias particulares no podre deçir por q̄ no me lo dijo. » Dép. de la Mère Marie de Jésus.

5. Cf. J.-K. Huysmans : *En Route*, Paris, 1895, p. 110-111. La page de Huysmans est de grande beauté : « ... Vous le voyez, saint Jean fore plus profondément que les autres le tréfonds du début mystique. Lui aussi traite comme sainte Térèse, comme Ruysbrœck, des noces spirituelles, de l'influence de la grâce et de ses dons, mais, le premier, il ose décrire minutieusement les phases douloureuses que l'on n'avait jusqu'alors signalées qu'en tremblant.
« Puis, s'il est un théologien admirable, il est aussi un saint rigoureux et clair... il ne se perd point dans des digressions, ne revient pas continuellement sur ses pas ; il marche droit devant lui, mais souvent on l'aperçoit, au bout de la route, terrible et sanglant, et les yeux secs. »

6. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 229 r° : « ... nunca le vio este t° hablar palabra con colera ni desentonada... » Dép. d'Inocencio de San Andrés.

teries lourdes et plates, que produit si souvent la vie en commun. Un témoin apporte ici d'intéressantes précisions. Jamais, assure-t-il, Jean de la Croix ne donnait à un Religieux un surnom « comme le font facilement beaucoup de gens ». Mais « il traitait tous les Religieux également, appelant toujours chacun d'eux comme l'exigent nos Constitutions »[1]. Il ne souffrait pas d'autre part qu'en sa présence on dît quoi que ce fût d'un Religieux, à moins que ce ne fût pour le louer[2].

En fait, ses causeries semblent n'avoir guère quitté les thèmes spirituels — «... porq̄ no sabia ablar de otra cosa », dit un témoin : «... car il ne savait parler d'autre chose »[3]. On se tromperait si l'on voyait en une telle déclaration un éloge banal. Il introduit, dans les récréations elles-mêmes, ce thème dominateur ; et nul, dit un témoin, ne songeait à parler « tandis qu'il parlait lui-même »[4]. On nous dit encore qu'à la fin des repas Jean de la Croix prenait prétexte de quelque remarque et s'élevait de là jusqu'à un entretien spirituel, retenant, fixés dans l'attitude corporelle qu'ils avaient au début de la conversation, ceux qui, debout ou assis, étaient autour de lui[5]. Les témoins notent, par surcroît, que l'attrait ne manquait jamais à ses propos[6], et ce

1. *Id.*, ms. 12738, f° 883 r° : « ... y le conoci y trate *y fui su subdito y me dio el habito y la profession* y he notado... que jamas ni en burlar ni en ueras perdio el respecto a ningun Religioso poniendo nombres como facilm^te^ hacen muchos... mas a todos trataua ygualmente llamando siempre a cada uno como mandan n̄ras constitutio^es^... ». Souligné dans le ms.

2. *Id.*, ms. 12738, f° 841 r° : « Tenia grande respeto a los Religiosos qualesquiera q fuessē... y no consentia que en su presencia se pusiese boca en ellos sino para alabarlos... »

3. Cf. *B. N. M.*, ms. 12735, f° 827 r° : « ... Y todas las beçes q me confesaba y comunicaba sentia gran fructo en my alma por q̄ tenia gran eficaçia en las palabras que deçia y trataba del amor de dios y oraçion y contemplaçion altissima^mte^ porq no sabia ablar de otra cosa... » Dép. du 30 octobre 1614.

4. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 1029 r° : « ... y para esto » (l'entretien spirituel), « no auia menester materia, sino de qualquier cosica y de una niñeria las leuantaua tanto de punto que nos suspendia a todos y le oiamos con tanto gusto que no acertaua ninguno a hablar mientras el hablaua, esto hacia muchas veces en las recreaciones... » Cp. ms. 12738, f° 1041 r° : « ... dice este t° » (María de San Alberto) » que saue era tan grande su spiritu que no hablaba palabra q̄ no fuese de nro S^or^ aun en las horas q̄ la Religion tiene situadas para hablar vnos con otros y q lo hacia con tal modo y suauidad q̄ mas querian oyrle que todas las demas Recreaciones... »

5. *Id.*, ms. 13482, D. N. 130 : « ... tomando materia de alguna advertencia, instituyendo de aquello alguna platica espiritual los » (les Religieux) « tenia suspensos en pie, ó sentados como los cogia la platica, y tan atentos a las cosas altas que aquella divinazada lengua hablaba, que ninguno se meneaba ni reparaba como estaba... »

6. *Id.*, ms. 12738, f° 855 r° : « ... sin ser enfadoso a los que le oyan... » f° 885 r° : « ... hablaba de spiritu muy bien... sin ser pesado ni enfadoso. »

n'est pas là le moins précieux parmi les signes que nous essayons d'atteindre.

Son action sur autrui est immense. Quelques paroles suffisent à anéantir le doute ou les hésitations chez ceux qui l'approchent. Un témoin, qui ne semble pas médiocre, le P. Martín de San José, parle d'une « tentation » qui lui avait causé grande peine et qu'il avait avouée à Jean de la Croix. « Par une simple parole », ajoute-t-il, et qui était simplement de ne faire aucun cas d'une pareille chose, le tourment s'évanouit et n'est jamais revenu[1]. Efficace qui est déterminée, moins par les choses dites, que par l'intime valeur de celui qui les articule. Il y a, à certaines angoisses essentielles que nous n'osons formuler parce que nul, nous semble-t-il, ne les interprétera telles qu'elles sont, une réponse aérienne que nous espérons de telle grande âme attendue. Jean de la Croix a joué ce rôle pour quelques-uns de ceux qui témoignent à son sujet. Tel, ce Religieux que hantait l'angoisse de la prédestination et que Jean de la Croix guérit en lui disant que son mal était l'amour-propre, que l'amour de soi conduit à l'enfer, alors que Dieu doit être aimé en lui-même, et sans que je me demande s'il me réserve ou non la gloire[2].

Il sait pénétrer les cœurs et démêler les secrets intimes. Un très notable témoignage que nous transmet, avec une particulière solennité, un Religieux, nous restitue quelques éléments d'une vie concrète. « Ceci me fut dit », lisons-nous dans le manuscrit, « par une Religieuse qui le jura devant moi ; elle désirait signer elle-même ce papier ; je l'en empêchai et c'est moi qui donne foi que c'est bien ici le texte dont il s'agit. Fr Jorge de la Me de Dios »[3]. Ces lignes font suite au pathétique récit d'une confes-

Le premier texte est emprunté à la déposition du P. Martin de San José, le second texte, à celle du P. Francesco del Espíritu Sancto.

1. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 855 r° : « iten siendo ya nouicio, y auiendo hartos años q̃ me daba gran pesadũbre una tentaciõ comunicandole una vez (como entonces se usaba) con sola una palabra q̃ me dixo q̃ fue q̃ no hiziese caso della me la quito hasta el dia de oy q̃ ni una sola vez me acuerdo auerme buelto. »

2. Cf. *B. N. M.*, ms. 13482, I, N. 26 : « Enseñole el Sto » [au P. Juan de Sta Ana] « como todo su mal era amor propio. Porque en Dios no vuscaba como le amar mas, y su maior gloria, sino su interes, como se veia en sus pensamientos, sobre si me dara o quitara la gloria, y que este amor de si mismo era el que le enflaquecia en la fe, esperanza, y caridad, y despeñaba en aquellos desvarios. Enseñabale a amar a Ds y vuscar su gusto en quanto hiciese sin poner los ojos en aquel ahinco en cielo ni en infierno, que haciendo esto hallaria el cielo porque esto lleva a el, y huiria del infierno adonde se camina por el amor de si mismo. Con esto le curo. »

3. Cf. *B. N. M.*, ms. 12738, 845 r° : « Esto me dixo una Religiosa y lo juro

sion, la Carmélite déclarant n'avoir plus rien à avouer, et Jean de la Croix répondant avec douceur : « Faites bien attention, ma Fille, car je sais qu'il n'en est pas ainsi ». « Je dis », ajoute la Religieuse : « c'est chose vraie que je ne me rappelle rien. » Mais Jean de la Croix reprend : « Accusez-vous de ceci et de ceci encore que vous avez fait. Et il y avait, me semble-t-il, deux ans ou un an et demi que cela s'était passé, et c'était chose très grave, et jamais je n'avais eu lumière suffisante pour le confesser... »[1] De tels êtres suscitent hors d'eux-mêmes un rayonnement. Un témoin écrit que, même lors de la première période de sa vie religieuse et tandis qu'il n'était encore que Carme chaussé, les Religieux qui parlaient entre eux à l'heure où ils devaient garder le silence disaient, en le voyant de loin : « Voici frère Juan », et s'en allaient[2].

Il y a en lui, en effet, quelque chose d'inflexible. Et sa douceur ne nous doit pas faire oublier sa rigueur. Déjà nous avons vu le récit, que nous fait sainte Térèse, de cette communion où saint Jean de la Croix la prive d'une joie sensible et grossière[3]. Une Carmélite nous rapporte un trait du même genre. Une Religieuse du Couvent de Beas, la Mère Catalina de San Alberto, avait dit devant Jean de la Croix qu'elle était assurée de communier tel jour qui devait venir et où la communion était de règle. Jean de la Croix ne fit aucune remarque, mais lorsque le jour attendu arriva, au moment où la Religieuse se présenta à la petite fenêtre du cloître, il demeura un instant devant elle sans lui donner l'hostie. Il donna ensuite la communion aux autres Religieuses. Lorsque la Carmélite revint, ce fut, une fois encore, le même refus muet; et une troisième tentative se montra, elle aussi, sans effet. Aux Religieuses qui lui demandaient, quelques jours plus tard, les raisons qui avaient déterminé sa conduite, Jean de la Croix répondit : « La Sœur tenait la chose pour certaine; et c'est pour

delante de mi y queria firmar este papel. Yo se la estorue y assi doi fe que es este papel. Fr. Jorge de la Me de Dios. » Sans date.

1. Id., *ibid* : « ... preguntandome si tenia mas dije no po — dijo con mucha mansedumbre *mirelo bien hija y yo se que si* dije cierto po q no me acuerdo de nada dijo *pues acusese desto y esto q a hecho* y abia a mi parecer como tiempo de dos años va Año y mo que abia pasado y era cosa muy grabe y nunca abia tenido luz pa confesarlo... » Souligné dans le mas.

2. *B. N. M.*, ms. 12738, fo 911 : « ... y ansi aunq̄ era de tan poca edad aun los mas antiguos le respectauan y se guardauan de hacer faltas delante del y si estauā ablando unos con otros quādo no era licito en viendole de lejos decian q̄ biene fray Juan y se yuan... »

3. Cf. *supra*, p. 162.

qu'elle comprenne que ce que nous imaginons n'est point assuré que je fis cela »[1]. Récit qu'il fallait entendre en sa couleur claustrale et qui, joint à celui de sainte Térèse, nous rend plus proches d'une figure morale.

Il semble bien, en effet, que la notion de Foi dont nous aurons à étudier, chez Jean de la Croix, le sens subtil[2], ait été d'abord vérifiée à travers une vie et un enseignement. N'oublions pas que dans un milieu tel que le sien, où les crédulités, les puérilités, parfois même les troubles mentaux recouvrent les fondamentales données de la religion, un appel à la Foi pure et nue joue le rôle d'un élargissement de la pensée. Un témoignage capital nous instruit ici de façon décisive. Il s'agit d'une Religieuse du Portugal, dont on venait de toutes parts vénérer les plaies, afin de recueillir une influence sacrée. Le témoin reproduit, avec une sobriété très stricte où l'on pressent une reconstitution fidèle, la réponse que fit Jean de la Croix à ceux qui lui demandaient s'il avait vu la Religieuse, « Il répondit, moi étant présent », écrit le témoin : « Je ne la vis ni ne la voulus voir, parce que je m'affligerais vivement de ma foi si je pensais qu'elle dût s'accroître en une mesure quelconque parce que j'aurais vu des choses semblables »[3]. Ici, vraiment expérience et doctrine se rejoignent jusqu'à se confondre. Le même témoin rapporte un fait d'une autre nature, mais qui montre la même concentration dans la nuit. Comme l'on priait Jean de la Croix de regarder des demeures devant lesquelles tous s'arrêtaient avec admiration, il opposa cette réponse : « *Quant à nous, nous ne marchons pas pour voir, mais pour ne pas voir* »[4]. Paroles où il serait trop grossier de discerner seulement une insensibilité esthétique contre quoi protestent tant d'autres signes. En admettant que les monuments

1. *B. N. M.*, ms. P. V. t. XVI, ms. 12944[132], ms. cité. « ... y estando despues todas juntas en presencia del benerable p[o] le preguntaron algunas la causa de no aber comulgado a la hr[na] y Respondio tenia la hr[na] por muy cierta. Y porque entienda que no lo es lo que ymajinamos por esto lo hiçe... »

2. Cf. *supra*, livre IV, chap. II.

3. Cf. *B. N. M.*, ms. 12738, f[o] 855 r[o] : « ... y el S[to] no solo no hizo caso de semejantes cosas mas ni aun quiso yr a ver a la dicha monja ni sus llagas, y quando boluio a Granada de donde era prior estando una tarde con muchos relixiosos en la recreacion le hizieron grande instancia p[a] que diese alguna reliquia de aquella monja o dixese lo q̄ sabia y auria visto respondio estando yo presente *yo no la vi ni la quise ver porque me quexara yo mucho de mi fee si entendiera auia de crescer un punto con ver cosas semejantes.* » Déposition du P. Martín de San José. Souligné dans le ms.

4. *B. N. M.*, ms. 12738, f[o] 855 r[o] : « ... rogandole el compañero que traya q las fuese a ver le respondio una sentencia digna de tal spíritu *nosotros no andamos por ver sino por no ver.* » Souligné dans le ms.

dont il s'agit aient été beaux, et n'aient pas été seulement de l'ordre de l'ostentation, c'est une éthique que Jean de la Croix a voulu formuler. Nous devons, dans les moindres modalités de notre vie journalière, introduire le *non-voir*. Nous devons vivre, concentrés sur nous-mêmes, dans l'abîme de la Foi. Et un humble témoignage nous fait pénétrer, par avance, dans les plus profondes régions du système. Jean de la Croix, dans sa vie elle-même, s'est soumis à une Foi absolue qui l'aide, non à accepter mais à repousser les données où le croyant vulgaire s'attarde. Foi qu'il entend comme une sorte de catégorie-limite qui l'aide à juger ce qui s'offre à lui. Et l'ouvrage perdu, ou supprimé, où il traitait la question des miracles[1], nous eût sans doute réservé bien des surprises. Un témoin important, le P. Juan Evangelista, fait deviner, à propos de la prison de Tolède et de souvenirs de la petite enfance, combien Jean de la Croix était hostile à l'hypothèse des miracles lorsqu'il s'agit d'expliquer des faits de la vie sensible. « Et l'on comprenait, à l'entendre, qu'il avait été délivré miraculeusement, bien qu'il ne dît pas, dans son humilité, que ce fût chose miraculeuse ni que Notre-Dame l'eût aidé, en cette circonstance ni en d'autres occasions ; il était en effet très réservé en ces choses »[2]. Si l'on interprète correctement ce texte, il faut aller bien au delà de ce que dit le témoin et voir une opposition très nette à toute crédulité ainsi qu'à tout ce qui n'est pas l'affirmation de la Foi pure.

Nous aimerions démêler, à travers les témoignages, comment cette ligne si ferme dévie peut-être, et par quelles misères nerveuses Jean de la Croix est arrêté dans sa marche. Mais, ici, tous les éléments nous font défaut. Une déposition de la Mère Ana de San Alberto montrerait que çà et là « l'impétuosité de l'esprit » faisait pousser à Jean de la Croix des « gémissements ou des cris sans qu'il pût résister »[3]. Nous avons déjà noté les allusions aux brusques destructions de l'équilibre psycho-physiologique où il semble désigner des troubles qu'il a lui-même dépassés, mais

1. Cf. *supra*, p. 51.

2. *B. N. M.*, ms. 12738, f° 981 r° : « ... y que en el modo de contarla se echaua de ver el auerse librado milagrosamente, aunq̄ por su humildad no decia el que abia sido milagrosa ni que le auia ayudado nra Sra en esta ni otras ocasiones porque era muy recatado en estas cosas. »

3. *B. N. M.*, ms. 12738. f° 997 r° : « Deciame algunas beces *balame dios hija y q̄ tormento es para mi aber de acudir a tratar con seglares cuando camino o estoy en soledad es mi gloria algunas beçes el ympitu del espíritu me haçe dar algunos jemidos o boçes sin poderme resistir...* » Souligné dans le ms.

éprouvés [1]. Les poèmes de la « Noche oscura » et du « Cántico » traduisent des minutes extatiques, que le commentaire universalise, que l'état théopathique inhibe peut-être, mais qui ont d'abord été vécues, nous voudrions savoir selon quelles exactes modalités. Rien, malheureusement, ne nous peut ici guider. Ce qui est certain, c'est que, d'un équilibre sans doute instable, souvent ébranlé aussi peut-être par des désordres nerveux dont il ne nous fait pas la confidence, Jean de la Croix tire une synthèse claire, où l'on croirait que seule une pensée plus large est créée.

Il est essentiellement l'être qu'il décrit dans un célèbre passage de la *Montée du Mont Carmel* [2] : demandes accomplies, ou au contraires oubliées, selon que la vie divine, en nous, nous y incline ; attention soudaine attirée par des êtres que je n'ai jamais vus ni entendus ; perfection obtenue dans l'action à réaliser sans que je me sois représenté comme un objet la décision que je devais prendre [3]. Et ainsi s'expliquerait que nous voyions en lui à la fois douceur et fermeté, amour et oubli des apparences, attention à autrui et absorption, dans le permanent et l'éternel, de tout ce qui concerne une particularité. Ainsi s'expliquerait aussi que Jean de la Croix ait, avec une si constante rigueur, échappé à ce qui est confidence ou à ce qui est soumission à une transitoire modalité de sa propre vie ou de la vie des autres. Nous avons découvert de nombreuses et précieuses marques de son don d'observation ; mais, qu'il s'agît d'analyses introspectives ou de notations suggérées par l'ambiance, c'était toujours à travers l'objectivité du système qu'il les fallait surprendre.

Il y a, chez Jean de la Croix, un constant souci d'atteindre l'universel. De là, cette absorption dans la Foi, absorption qui l'amène à aller toujours au delà de ce que sa contemplation lui fournit. Il est bien cet être à qui une voix intérieure disait : « Tu seras martyr » et qui pourtant ne mourra pas martyr, encore que la parole doive être vraie. Le martyre, limité et tangible, ne viendra pas ; mais l'amour du martyre, le martyre essentiel seront omniprésents en lui [4]. Pour la même raison encore, les allusions

1. Cf. *E. C.*, t. II, p. 530.

2. *E. C.*, t. I, p. 275-276, *Subida*, livre III, cap. I.

3. Id., *ibid.*

4. *E. C.*, t. I, p. 193-194, *Subida*, livre II, chap. XVII. « ... Pongamos otro ejemplo : Está una alma con grandes deseos de ser mártir ; acaecerá que Dios le diga : Tú serás mártir ; y la dé interiormente gran consuelo y confianza que lo ha de ser ; y con todo acaecerá, que no muera mártir, y será la

à la vie de son temps ne s'accompagnent pas d'une concession à des habitudes passagères. Quand il observe les êtres en leur apparence sociale, il ne plie jamais devant eux. Nulle trace dans son œuvre, ni presque dans sa langue, de ce qui est socialement transitoire. Rien, par exemple, qui rappelle les batailles, les tournois, la chevalerie, l'honneur profane[1]. Et, quand nous l'entendons faire allusion à ces hommes qui prolongent leur être de vanité en mettant leurs blasons dans les Eglises, comme s'ils voulaient se substituer aux images et demander que l'on s'agenouillât devant eux[2], ce n'est pas le thème déclamatoire, familier aux écrivains religieux, qui nous est offert une fois de plus ; l'observation est amère et tragique. Un texte de Job, allégué quelques lignes plus loin, en témoigne : « Si j'ai baisé ma main avec ma bouche, c'est iniquité et grand péché »[3]. De même encore, quand il résume d'un trait la cupidité farouche qu'il voyait autour de lui. Il faut lire avec recueillement les lignes où, dans une synthèse puissante, Jean de la Croix rappelle les suicides que l'amour de l'or a causés : il évoque ces « misérables qui sont si épris de leurs biens qu'ils en font leur dieu et n'hésitent pas à leur sacri-

promesa verdadera. ¿ Pues cómo no se cumple así ? Porque se cumplirá según lo principal y esencial de ella, que será dándole el amor y premio de mártir esencialmente, y haciéndola mártir de amor, y dándola un prolongado martirio en trabajos, cuya continuación sea más penosa que el morir, y así da verdaderamente al alma lo que ella *formalmente* deseaba y lo que él la prometió... »

1. On relève le substantif *cortesía*, *Noche del Sentido*, c. du vers 4 de la strophe I, *E. C.*, t. II, p. 40, l'adjectif *descortés*, id. *ibid.* — On trouve, *Subida*, livre II, cap. X, *E. C.*, t. I, p. 143, et surtout, *Subida*, livre II, cap. XVII, *E. C.*, t. I, p. 188, des allusions, d'ailleurs banales, au fait de combattre. Mais le premier texte est relatif à la lutte de l'Ame contre la Bête de l'Apocalypse, le deuxième commente un passage des *Juges*. Ni l'un ni l'autre ne se réfèrent aux conceptions d'un temps. Le mot *honra* est employé dans le sens, très net, d'*honneur divin*, considéré comme le seul honneur : cf. *Subida*, livre III, cap. XVI et XIX, *E. C.*, t. I, p. 315 et 328. Allusion, t. I, p. 354, *Subida*, livre III, cap. XXVII, à l'honneur, tel que l'entendent les êtres asservis aux vanités d'ordre social. On trouve, *E. C.*, t. II, p. 408, « Llama », commentaire du vers 6 de la strophe I, une analyse du mot *encuentro*, mais dans un sens très général. — Même chose pour les « forteresses » et le « siège » du « Cántico » (*E. C.*, t. II, pp. 510-511 et 612), pour les boucliers d'or dont est couronné le lit de l'Epoux (*Id.*, t. II, p. 546), etc.

2. *E. C.*, t. I, p. 354, *Subida*, livre III, cap. XXVII : « Porque, qué otra cosa se puede juzgar de algunas obras y memorias que algunos hacen é instituyen, cuando no las quieren hacer sin que vayan envueltas en honras y respetos humanos de la vanidad de la vida, ó perpetuando en ellas su nombre, linaje o señoríos, hasta poner de esto sus señales y blasones en los templos, como si ellos se quisiesen poner allí en lugar de imagen, donde todos hincan la rodilla... »

3. Cf. Id., *ibid.*, et Job, XXXI, 26-28 : « Si yo besé mi mano con mi boca, es iniquidad y pecado grande... »

fier leurs vies quand ils voient que ce dieu souffre de quelque manque temporel, se désespérant et se donnant la mort pour de misérables fins, montrant eux-mêmes, par leurs mains, la triste récompense qui émane d'un tel dieu »[1].

Jean de la Croix suit, en définitive, la même méthode lorsqu'il fait allusion à un trait de la vie sociale, à un moment du développement spirituel qu'il entend ne pas examiner en lui-même, à un souvenir de sa plus intime expérience. L'allusion se condense et se concentre, ramassée, elliptique, le plus souvent sans doute insaisissable. C'est que seul vaut pour lui le mouvement qui l'entraîne loin de tout ce qui est perceptible et circonscrit. Il n'en a pas moins noté, à travers ce mouvement même, des phases psychologiques qu'il analyse avec la plus diligente minutie.

Nous avons, dès maintenant, assez pressenti les sources vivantes pour que le système mystique de Jean de la Croix nous apparaisse en sa souplesse, loin des simplifications artificielles où il se fût enfermé si nous avions prétendu l'aborder sans détour. Mais il nous faut auparavant démêler les régions où Jean de la Croix se meut, le parti qu'il prend de situer ses thèmes à travers des symboles et des images, le goût, qui sans doute fut chez lui dominateur, de substituer, à la directe analyse du fait mystique, une sorte d'expérience transposée que lui fournit le langage symbolico-lyrique. Autant d'artifices peut-être pour se dissimuler à soi-même une vie profonde qu'il ne saurait atteindre brutalement sans défaillir.

1. *Subida*, livre III, ch. xviii, *E. C.*, t. I, p. 324 : « De este último grado son también todos aquellos miserables, que estando tan enamorados de los bienes, los tienen tan por su dios, que no dudan de sacrificarles sus vidas cuando ven que este su dios recibe alguna mengua temporal, desperándose y dándose ellos la muerte por miserables fines, mostrando ellos mismos por sus manos el desdichado galardón que de tal dios se consigue. »

CHAPITRE

L'EXPRESSION LYRIQUE ET SES PROLONGEMENTS

Les données biographiques ne nous aident pas toujours à deviner un esprit. Les faits qui marquent l'existence d'un écrivain, si aucune autobiographie ne les commente et si rien, dans les œuvres composées, ne s'y réfère, ne peuvent expliquer une pensée. Une figure se construira grâce à eux, mais ne rejoindra pas le visage en quelque sorte théorique qui s'édifie en nous à mesure que notre lecture des écrits devient plus intime. Les schémas biographiques d'un côté ; l'œuvre de l'autre ; nulle commune mesure entre les deux mondes.

Nous avons essayé de confronter une vie qui se dérobe à l'analyse, une œuvre qui ne s'arrête à nulle confidence. Nous avons tenté de suivre une double route : tantôt, nous nous efforcions de monter, avec Jean de la Croix, d'une expérience entrevue, vers une doctrine qui se crée ; tantôt, nous nous inclinions en quelque sorte, descendant de la doctrine vers une expérience qui nous paraissait déjà moins lointaine. Subterfuges qui ne peuvent résoudre pleinement l'énigme qui nous arrête. En définitive, nous avons cherché à déterminer un rapport entre deux termes dont l'un ne peut être reconstitué que par hypothèse. Il fallait tenter l'aventure. Mais nous ne saurions comment atteindre ici à une meilleure précision, si nous ne devinions la possibilité de nous poser, sur un autre plan, le même problème essentiel. En un écrivain qui ne nous a rien dit de sa vie, mais nous a légué une œuvre qui contient un secret esthétique, nous interrogerions vainement le rapport de l'expérience à la doctrine si nous ne nous efforcions de surprendre l'invention créatrice, nous plaisant à la suivre dans le mystère de l'expression verbale. Nous discernons en effet, entre l'expérience insaisissable et la doctrine organisée, une région médiane. La pensée de Jean de la Croix, dans la

mesure où elle n'est pas discursive, dans la mesure aussi où elle n'est pas purement spirituelle, tend à s'exprimer — selon des nuances qu'il faudra découvrir — de façon symbolique, de façon allégorique, ou selon des modalités intermédiaires entre le symbole et l'allégorie. L'activité symbolique et l'activité allégorique, en leurs diverses manifestations, sont, à leur tour, nourries par le lyrisme; elles émanent du lyrisme et le lyrisme lui-même tient sa gravité et son accent des symboles sous-jacents qui l'animent. S'il y a quelque part une confidence qui se voile, c'est ici qu'il la faut surprendre. C'est donc bien le problème de l'expression lyrique et de ses prolongements qui s'offre à nous maintenant. Problème qui se suffit à lui-même et qui nous oriente trop avant dans la contexture d'une pensée pour qu'il soit nécessaire de signaler par surcroît la clarté plus vaste encore que nous pouvons attendre d'une solution. Mais c'est bien à un double enrichissement que nous pourrions être amenés ainsi. D'une part, l'expérience, la vie elles-mêmes vont peut-être, çà et là, sinon nous livrer leurs secrets, du moins nous rendre transparents certains de leurs paroxysmes; d'autre part, la doctrine nous laissera entrevoir les esquisses lyriques qu'elle explicite et le symbolisme qui, dans ses plus hautes minutes, lui est comme un ton musical. Ou bien donc nous rejetterons comme illusoires tout effort pour revenir — selon une nouvelle voie — de la pensée systématique vers la pensée qui se cherche, tout effort aussi pour voir du dedans la synthèse doctrinale, ou il ne les faudra tenter qu'après nous être rendus familiers, non seulement les symboles et les images, mais le travail mental qui les a produits.

I

« En un même sujet ne peuvent être contenus deux contraires »[1]. — A cette règle, qui domine sa doctrine, Jean de la Croix, plus ou moins consciemment, soumet son imagination symbolique.

Sachons goûter ici une âpreté médiévale très stricte. Jean de la Croix multipliera les exemples de « contraires » qui ne

1. *E. C.*, t. I, p. 57, *Subida*, livre I, cap. VI. « ... porque no pueden caber dos contrarios en un sujeto. » Cp. *E. C.*, t. I, p. 44, t. II, pp. 60, 628, *Subida*, livre I, cap. IV, *Noche del Espíritu*, c. du vers 1 de la strophe I, « Llama », c. du vers 4 de la strophe I.

peuvent demeurer dans un même sujet ; mais toutes les déterminations concrètes expriment un principe immuable. Une tenace habitude de pensée précède toutes les applications possibles [1] et pénètre intimement la perception naïve elle-même.

Jean de la Croix nous demeurerait insaisissable, si nous ne nous efforcions de deviner en lui ce que l'on pourrait appeler une imagination notionnelle. Il assiste à des drames conceptuels [2] d'où jaillissent partiellement ses images. C'est ainsi qu'il fixe son regard sur cette « forme » qui, « dans la génération naturelle », ne s'introduit en un sujet qu'après avoir « expulsé » la « forme contraire » [3].

Le travail mental de Jean de la Croix nous révélerait ici une mystérieuse combinaison de construction logique et d'imagination symbolique. Puisque deux contraires ne demeurent point en un même sujet, *nous pouvons prévoir un anéantissement intérieur qui se prolongera en une expression symbolique en quelque sorte absolue et nous guidera vers une région secrète où se rencontrent, en une convergence exacte, la logique abstraite et un lyrisme naissant.* La conviction que nos goûts non redressés et Dieu sont, et strictement, contraires, amène Jean de la Croix à exiger, de la vie spirituelle, la ruine de notre activité consciencielle et, de l'imagination symbolique, la projection, sur l'expérience qui s'élabore, d'une lumière qui ne ressemblera *en rien* à la lumière de ce monde. *Par une sorte de nécessité intérieure vont surgir à la fois la notion de connaissance obscure et le symbolisme de la nuit.* En un sens, la nuit sera l'*unique symbole,* par lequel nous aurons à comprendre, selon des significations de moins en moins élémentaires, comment s'annihilent en nous notre aperception des choses, l'ordinaire aperception de nous-mêmes et jusqu'à la pensée qui erre en nous au delà de notre conscience.

1. Une correction de l'*Edición crítica* est significative à cet égard. Le texte allègue deux contraires qui, « dans ce cas » (« en este caso »), sont la faim et le rassasiement. Cf. *E. C.*, t. I, p. 58-59, *Subida,* livre I, cap. VI : « Por eso no puede entrar esta hartura *increada* en el alma, sino se echa primero esotra hambre *criada* del apetito *del alma ;* pues, como está dicho, no pueden morar dos contrarios en un sujeto, que *en este caso* son hambre y hartura. »

2. Cf. *E. C.*, t. II, p. 628, « Llama », commentaire du vers 4 de la strophe I : « ... porque (¡ oh cosa admirable !) levántanse en el alma contrarios contra contrarios, y unos relucen cerca de los otros, como dicen los filósofos, y hacen la guerra en el sujeto del alma... »

3. Cf. *E. C.*, t. I, p. 58, *Subida*, livre I, cap. VI : « ... Así como en la generación natural no se puede introducir una forma, sin que primero se expela del sujeto la forma contraria que precede... »

Pourtant la nuit, symbole unique, enveloppe en elle, non seulement des significations de plus en plus cachées, mais d'autres symboles encore, et que l'analyse isolera. Viendront vers nous aussi des figurations plastiques qui seront étrangères au symbolisme nocturne ou qui n'émaneront point de l'activité symbolique à l'état pur. Il faut définir la logique interne de ce paysage complexe et dépasser, en nous rendant dociles au lyrisme lui-même, tout cadre trop étroit. Peut-être pourrons-nous discerner de cette manière ce qui, dans la pensée de Jean de la Croix, est envahi par le symbolisme et l'allégorisme, ce qui, aussi, pour des raisons diverses, échappe à l'expression lyrique et à ses prolongements.

II

Partons du symbolisme nocturne, qui s'offre à nous, constitué et rigoureux, à travers la *Montée du Mont Carmel* et la *Nuit obscure*.

Un symbolisme nocturne, qui se fonderait sur des notions vagues, produirait des images arbitraires. Il importe de rechercher dès lors, à propos d'un thème symbolique très exactement circonscrit, si Jean de la Croix a su combiner, selon une correspondance rigoureuse, les nuances de l'expression verbale et les plus fines découvertes de l'expérience mystique.

Les termes qui figurent littéralement le symbolisme nocturne — *tinieblas*, *tiniebla*, *noche*, *noche oscura*, *oscuridad*, l'adjectif *oscuro*, l'hispanisme *á oscuras*, ne se montrent pas à nous à l'état pur. Les uns sont en quelque sorte créés et traduisent une expérience neuve ; les autres sont extraits de ce vocabulaire approximatif que les écrivains spirituels se transmettent, sans jamais prendre soin de le définir. Il nous est par suite indispensable d'achever en quelque sorte le travail critique que Jean de la Croix ne s'est pas toujours imposé ; ainsi démêlerons-nous peut-être, en un symbole touffu qu'une critique extérieure jugerait indivisible, une pluralité d'éléments.

Un important passage de la « Llama » nous initie à une distinction féconde. Jean de la Croix nous y rappelle que ce n'est point même chose d'être « dans l'obscur » (« estar á oscuras ») et être « dans les ténèbres » (« estar en tinieblas »). « Etre dans les ténèbres », ajoute-t-il, « est être aveugle... dans le péché ;

mais le fait d'être dans l'obscur peut se produire, sans qu'il y ait péché, et cela de deux manières : c'est à savoir, pour ce qui regarde la nature, en n'ayant point lumière de quelques-unes des choses naturelles et, pour ce qui regarde le surnaturel, en n'ayant point lumière des choses surnaturelles »[1].

La distinction se fait, ici, dissociation rigoureuse. Les ténèbres signifient le désordre, et l'attachement aux choses, si bien que l'âme est, de la sorte, « vêtue de ténèbres »[2]. Les ténèbres nous font ressembler à ces non-initiés (ἀμύητοι) dont parle le pseudo-Denys et qui sont enfouis dans les êtres (τούτους δέ φημι τοὺς ἐν τοῖς οὖσιν ἐνισχημένους)[3]. L'obscurité est provoquée en nous par un oubli concernant, dans des limites qu'il faudra dire, notre activité conscientielle proprement humaine, et par une totale négation des « lumières » surnaturelles.

Jean de la Croix aurait-il pu accentuer cette dissociation, et la maintenir à travers tout son œuvre, en dépit des hésitations du langage traditionnel ? Aurait-il eu avantage à ne donner qu'une seule signification au mot ténèbres et à opposer strictement, non seulement les ténèbres stériles et l'obscurité mais, comme il le fait dans le texte que nous venons de considérer, les ténèbres en général et l'obscurité en général ? Il aurait dû peut-être en tout cas trouver des mots nouveaux pour désigner les nuances de sens que, dans les ténèbres elles-mêmes, il sera amené à découvrir ; il aurait dû veiller à ne pas associer, sans nous en donner la raison, l'adjectif *oscuro* et les substantifs *tinieblas* ou *tiniebla*[4], à ne pas employer, tantôt le mot *tinieblas* et tantôt le

1. *E. C.*, t. II, p. 668, « Llama », comment. du vers 4 de la strophe III : « Hablando espiritualmente, una cosa es estar á oscuras, otra es estar en tinieblas ; porque estar en tinieblas es estar ciego... en pecado. Pero estar á oscuras puédelo estar sin pecado, y esto de dos maneras, conviene á saber : acerca de lo natural, no teniendo luz de algunas cosas naturales ; y acerca de lo sobrenatural, no teniendo luz dè las cosas sobrenaturales. » Le texte B, cf. *E. C.*, t. II, p. 467, porte : « ... no teniendo luz de algunas cosas sobrenaturales. » Les mss. du texte A, mss. 6624, f° 610 r°, 18160, ms. non paginé, de même que les mss. du texte B, mss. 17950, f° 114, v°, 8795, f° 211 r°, *B. N. M.*, portent bien : *en tinieblas*.

2. *E. C.*, t. I, p. 44, *Subida*, livre I, cap. IV : « ... todas las aficiones que tiene » [l'âme] « en las criaturas son delante de Dios como puras tinieblas de las cuales, estando el alma *vestida*... » Cf. *E. C.*, t. I, p. 113, *Subida*, livre II, cap. IV : « cuanto una alma está más *vestida* de criatura... » *Id.*, t. I, p. 122, *Subida*, livre II, cap. VI : « ... porque todavía antes andan a cebar y *vestir* su naturaleza de consolación... que a desnudarla... » Non souligné dans le texte.

3. « Théologie mystique », I, II.

4. *E. C.*, t. I, p. 69, *Subida*, livre I, cap. VIII : « Porque esto tiene el que está ciego del apetito. que puesto en medio de la verdad y de lo que conviene,

mot *tiniebla*, sans nous dire (mais les copistes sont-ils ici fidèles à ces nuances ?) si les deux termes sont exactement équivalents. Les difficultés sont donc plus complexes qu'il ne paraissait tout d'abord, mais il n'est peut-être pas impossible d'en trouver la solution.

Considérons d'abord le mot *tinieblas* lui-même. On pourrait se demander si la persistance de ce vocable, à travers des significations différentes, ne cacherait pas une permanence notionnelle.

En fait, Jean de la Croix désigne, par le même nom de *ténèbres*, l'ensevelissement dans les choses, l'attachement à nos goûts naturels ou surnaturels, et la mort de notre être normal, la découverte en nous des plus intimes régions de notre cœur, la mystérieuse apparence de la lumière divine. Pourquoi, malgré ces divergences, ou même malgré ces oppositions, la soumission à un terme unique ? N'est-ce pas parce que les ténèbres, même fécondes, disent encore notre misère ?[1] Par contre, l'expérience obscure figure un renoncement, aussi bien dans l'ordre surnaturel que dans l'ordre naturel[2]. Le fait, pour l'âme, d'être obscure (*ser oscura*) ou de se tenir dans l'obscur (*estar á oscuras*), indique une attitude expérimentale qui aboutit, dans l'ordre des appréhensions distinctes, â un néant naturel et surnaturel. Ce néant provoque en nous de croissantes tenèbres ; mais, *si nous considérons moins les ténèbres que le mouvement qui s'esquisse à travers elles, nous atteignons l'expérience obscure proprement dite*. L'expérience obscure dessine un mouvement secret

no lo echa más de ver que si estuviera en oscuras tínieblas. » *Id.*, t. II, p. 59, *Noche del Espíritu*, commentaire du vers 1 de la strophe I : « Y esta es la causa, porque en derivando Dios de sí al alma que aún no está transformada, este esclarecido rayo de su sabiduría secreta le hace tinieblas oscuras en el entendimiento. » *Id.*, t. II, p. 103, *id.*, commentaire du vers 1 de la strophe II : « Porque cuanto el alma más á Él » (Dieu) « se acerca, más oscuras tinieblas siente... » Cf. *Id.*, t. II, p. 64, *Noche del Espíritu*, comment. du vers 1 de la strophe I : « ... y el espíritu en tiniebla oscura. » Les mss. 3446 (ms. non paginé) et 12658 (cf. f° 98 r°), *B. N. M.*, portent bien en tiniebl*a* oscur*a*.

1. *E. C.*, t. II, p. 95, *Noche del Espíritu*, comment. du vers 2 de la strophe I : « ... Las tinieblas y los demás males que el alma siente cuando esta Divina luz embiste, no son tinieblas ni males de la luz, sino de la misma alma, y la luz la alumbra, para que las vea. »

2. *E. C.*, t. I, p. 106, *Subida*, livre II, cap. II : « Digo, pues, que el alma para haberse de guiar bien por la Fe a este estado » (l'état d'union) « no sólo se ha de quedar á oscuras según aquella parte que tiene respecto a las criaturas y á lo temporal, que es la sensitiva é inferior... sino que también se ha de cegar y oscurecer según la parte que tiene respecto á Dios y á lo espiritual que es la racional y superior... »

et intrépide, qui nous conduira par delà nous-mêmes [1]. Les ténèbres et l'obscurité figurent des modalités spirituelles qui ne peuvent être réduites à l'unité.

L'examen d'un texte défini va peut-être nous permettre de préciser ce délicat problème. Lorsque Jean de la Croix, alléguant le pseudo-Denys, résume par les mots « rayo de tiniebla » [2] la proposition grecque « τὴν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα » [3], il évite à la fois, semble-t-il, le mot *tinieblas* et le mot *oscuridad*. Peut-être, il est vrai, les manuscrits sont-ils ici dénués de données probantes. Admettons pourtant qu'ils nous livrent une version authentique : de grandes difficultés subsistent encore. Jean de la Croix, en effet, adopte-t-il à dessein le mot *tiniebla?* Juge-t-il que ni le mot *tinieblas*, ni le mot *oscuridad* ne doivent rendre la pensée du pseudo-Denys ? Le choix de *tiniebla*, de préférence à *tinieblas*, ne répond-il au contraire à aucune intention réfléchie et Jean de la Croix se conforme-t-il, pour l'exclusion du mot *oscuridad*, à des habitudes qu'il ne songe pas à vérifier ? Bref, sa terminologie est-elle arbitraire et faudra-t-il alors renoncer à chercher une sévérité critique, qu'une analyse attentive nous faisait pourtant discerner par delà les imperfections du langage ?

Il est possible que le vocabulaire de Jean de la Croix ait été ici très peu strict, mais il se peut aussi que le mot *tiniebla* soit vraiment destiné à traduire le mot grec σκότος ou surtout, sans doute, le vocable de telle transcription latine : *caligo* [4]. En admettant que le mot *oscuridad* rende le mot grec σκότος, rien ne prouve que Jean de la Croix n'ait pas inséré, dans sa propre conception de l' « oscuridad », des nuances qui ne lui paraissaient pas s'adapter exactement au θεῖος σκότος du pseudo-Aréopagite. En fait, les termes grecs σκότος, γνόφος sont employés par le pseudo-Denys pour désigner surtout la « divine obscurité » ; mais l'attitude expérimentale, qui s'obtient par un détachement des choses

1. Cf. « Noche oscura », strophe III.

2. Cf. *E. C.*, t. I, p. 130, *Subida*, livre II, cap. VII; t. II, p. 59, *Noche del Espíritu*, comment. du vers 1 de la strophe I (cf. ms. 3446, ms. non paginé, et ms. 12658, f° 94 v°, *B. N, M.*) ; *E. C.*, t. II, p. 538, « Càntico », texte A, commentaire du vers 5 de la strophe XIII. Le texte la 2° version du « Cántico », tel que l'établit l'*Edición crítica*, porte ici rayo de tinieblas (cf. *E. C.* t. II, p. 241). Le passage de la « Llama », où il est question des mêmes mots, ne figure que dans le texte B. Cf. *E. C.*, t. II, p. 455, comment. du vers 3 de la strophe III, et *B. N. M.* ms. 8795, f° 201 v°, ms. 17950, f° 96 r°, où le texte porte : rayo de tiniebl*a*.

3. « Théológie mystique », I, I.

4. La traduction de Marsile Ficin rend ici σκότος par *caligo*.

et de nous-mêmes, correspondrait plutôt à la méthode qui conduit l'Aréopagite à la connaissance par agnosie[1]. Si bien que la notion d'obscurité intérieure, telle que Jean de la Croix l'élabore, rappellerait le rythme de négation de l'agnosie dionysienne plus qu'elle ne traduirait le θεῖος σκότος en son émergence. En revanche, le mot *tiniebla* s'adapterait assez bien, dans la langue de Jean de la Croix, à l'idée de « divine obscurité. » Est-ce soumission aux termes dionysiens σκότος, γνόφος ou, ce qui est plus vraisemblable, à leur transcription latine *caligo*[2]? En tout cas, Jean de la Croix semble avoir exprimé le plus souvent par la ténèbre (*tiniebla*) et non par les ténèbres (*tinieblas*), l'absorption de notre âme dans la foi, laquelle, « avec sa ténèbre, allume la ténèbre de l'âme, parce qu'il convenait que le maître fût semblable au disciple »[3]. Il est malheureusement impossible d'affirmer que Jean de la Croix ait toujours dissocié *tinieblas* et *tiniebla* et que le mot *tiniebla* lui-même ait toujours signifié le rayon dionysien ou des états mystiques comparables. Jean de la Croix, par exemple, appellera *tiniebla* toutes les choses que l'âme « entend, goûte et sent et imagine » et qui la font « errer »[4]. Il parlera de notre » naturelle ténèbre »[5], de la « ténèbre et rudesse de l'âme »[6].

Laissons ces défaillances probables : la ténèbre et les ténèbres ne rendent pas, dans la langue de Jean de la Croix, un son identique. — Pourtant, Jean de la Croix n'aurait pas surmonté l'ordinaire approximation du langage mystique, et aucune conclusion

1. Cf. « Noms divins », VII, III : « ... καὶ διά γνώσεως ὁ θεὸς γινώσκεται, καὶ διὰ ἀγνωσίας ... καὶ ἔστιν αὖθις ἡ θειοτάτη τοῦ θεοῦ γνῶσις, ἡ δὶ ἀγνωσίας γινωσκομένη, κατὰ την ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν, ὅταν ὁ νοῦς, τῶν ὄντων πάντων ἀποστας, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν ἀφεις, ἐνωθῇ ταῖς ὑπερφαέσιν ἀκτῖσιν ἐκεῖθεν καὶ ἐκεῖ τῷ ἀνεξερευνήτῳ βάθει τῆς σοφίας καταλαμπόμενος. » Cf. Th. Myst. », I, I.

2, Il est à noter que le mot *caligo* ne rend pas toujours, dans les anciennes traductions, les nuances du sens que nous signalons. Jean Sarrazin traduit, dans la phrase concernant le rayon dionysien, σκότου par *tenebrarum*. Cf. *D. Dionysii Carthusiani... super omnes S. Dionysii Areopagitæ libros commentaria...* Coloniæ, 1536.

3. *E. C.*, t. I, p. 104, *Subida*, livre II, cap. I : « ...con su tiniebla alumbra y da luz a la tiniebla del alma porque así convenía que fuese semejante el maestro al discípulo ».

4. *Id.*, t. I, p. 107, *Subida*, livre II, cap. III : « ...arrimándose á la Fe oscura y tomándola por luz y guía y no arrimándose á cosa de las que entiende, gusta y siente é imagina. Porque todo aquello es tiniebla que la hará errar... »

5. *Id.*, t. I, p. 68, *Subida*, livre I, cap. VIII : « ...¿ que será si se añade apetito á nuestra natural tiniebla ? »

6. *Id.*, t. I, p. 6. *Subida*, livre I; cap. VIII : « ...la tiniebla y rudeza del alma ». Pour d'autres textes, voir *infra*, p. 313, note 2.

ferme ne s'offrirait à nous, si l'imagination symbolique n'avait à sa manière, triomphé des difficultés. Tout se passe en effet comme si le symbole de la nuit avait été choisi pour que pussent être fondues, en une unité supérieure, les plus riches diversités de l'expérience mystique. Par le symbole de la nuit se combinent, en une synthèse logique et lyrique à la fois, les deux notions de ténèbres et d'obscurité, d'abord nettement séparées puis, — qu'il s'agisse des ténèbres ou de la ténèbre, — sur un autre plan mystérieusement parentes, et cependant à jamais irréductibles l'une à l'autre. La « nuit », ne sera-ce pas la complexe réunion, en un seul vocable, des choses et des pensées qui sont abolies, de la lumière que je ne puis comprendre, de la misère que je surprends en moi de plus en plus intime ? Défions-nous cependant d'une synthèse encore trop extérieure peut-être et revenons à la distinction que nous avions établie. La « nuit » est fidèle à l'attitude expérimentale que nous avions cru pouvoir isoler ; elle exprime symboliquement une connaissance, qui est essentiellement obscure et non pas essentiellement ténébreuse. Elle nous introduit de plus en plus en nous-même jusqu'à une « obscurité intérieure, qui est le dénuement spirituel de toutes les choses aussi bien sensibles que spirituelles »[1].

Cette obscurité intérieure, il y a eu une minute où Jean de la Croix l'a suscitée en lui par une décision théorique et une expérience vécue. Il s'est détaché des choses, des données naturelles et surnaturelles ; il s'est détaché de soi et de tout ce que les hommes appellent Dieu. Si l'on pouvait remonter jusqu'à cet instant indivisible, où il a systématisé au fond de son être la vision obscure du monde, on atteindrait sans doute le plus riche moment de sa recherche intérieure. Et, quelle qu'ait pu être l'origine du symbole par lequel il exprimera la nudité intérieure totale, nous sentons que le mot nuit résume l'expérience de son être et traduit une intuition du monde[2].

1. *E. C.*, t. I, p. 97-98, *Subida*, livre II, Introduction : « ... poder entrar en esta oscuridad interior, que es la espiritual desnudez de todas las cosas, así sensuales como espirituales... » Nous traduisons ici « sensual » par « sensible », mais c'est un adjectif, à la fois distinct de sensible et de sensuel, qui conviendrait.

2. Il ne sera pas inutile d'indiquer ici les textes où l'on pourrait étudier, en leurs sens divers : *tinieblas*, *tiniebla*, *oscuridad*, l'adjectif *oscuro*, l'hispanisme *á oscuras*. On comprendra mieux ainsi quels éléments le symbole de la nuit a unifiés. Pour les problèmes théoriques que ces textes soulèvent, et pour l'utilisation des données fournies, cf. *infra*, livre IV, chapitres I, II et III.

A. Tinieblas : *a*) dans le sens d'erreur et d'illusion : *E. C.*, t. I, p. 44 et 45, *Subida*, livre I, c. IV ; p. 209, *id.*, livre II, c. XIX ; p. 282, *id.*, livre III, c. II ;

On pourrait donc, sans artifice, prendre en son apparence pure le symbole de la nuit et atteindre d'abord ainsi, non pas tant la connaissance obscure que le *thème* de la connaissance obscure. Recherche qui nous amènerait à discerner comment Jean de la Croix a préféré à des images approximatives un symbole où se traduit plastiquement l'expérience mystique en sa nudité. Et nous serions dès lors conduits à considérer en elle-même une représentation symbolique.

Rien ne peut remplacer ici les documents psychologiques qui nous manquent. Jean de la Croix est-il arrivé à construire en lui le symbole de la nuit par un lent travail intérieur ? A-t-il au contraire senti tout à coup que la nuit, par son rythme de négation, dirait, mieux que tout autre symbole, le rejet de tous les modes ? A ces découvertes de la vie profonde les expériences

t. II, p. 104, *Noche del Espíritu*, c. du vers 1 de la strophe II ; t. III, p. 101[18], Lettre à Juana de Pedraza, 12 octobre 1589 ; *b*) dans le sens d'épreuves, α) épreuves ordinaires : t. I, p. 29, *Subida, Prólogo ;* β) épreuves de la nuit obscure : t, II, p. 25, *Noche del Sentido*, c. du vers 1 de la strophe I ; p. 38, *id.*, c. du vers 4 de la strophe I ; p. 52, *Noche del Espíritu*, p. 77, *id.*, c. du vers 1 de la strophe I ; p. 103, *id.*, c. du vers 1 de la strophe II : p. 106, *id.*, c. du vers 2 de la strophe II. [L'expression « intolerables tinieblas » ne se trouve que dans le texte B du « Cántico », *E C.*, t. II, p. 226 et est, dès lors, douteuse. Cf. encore *id.*, t. II, p. 601, « Cántico », texte A, Introduction au commentaire de la strophe XXXVII ; p. 628 et 668, « Llama », texte A, c. du vers 4 de la strophe I et du vers 4 de la strophe III] ; *c*) dans le sens d'un milieu inséparable de la contemplation : *id.*, t. II, p. 95, *Noche del Espíritu*, c. du vers 2 de la strophe I ; p. 100 et 102, *id.*, c. du vers 1 de la strophe II, p. 133, *id.*, Introduction au commentaire de la strophe III. On se rappelle que cette Introduction a été jugée suspecte par le P. Andrés de la Encarnación. Cf, *supra*, p. 14.

B. Tiniebla *a*) dans le sens : d'un milieu inséparable de la contemplation ; *E. C.*, t. I, p. 39, *Subida*, livre I, cap. II ; p. 99, *id.*, Introduction au livre II ; p. 102, *id.*, livre II, c. II ; p. 104, id., *ibid.* ; p. 105, *id.*, livre II, c. II ; p. 116, *id.*, livre II, c. V ; p. 117, id., *ibid.;* p. 130, *id.*, livre II, c. VII ; p. 133 et 134, *id.*, livre II, c. VIII ; p. 158, *id.*, livre II, c. XII ; p. 173, *id.*, livre II, c. XIV ; p. 192, *id.*, livre II, c. XVII ; p. 231, *id.*, livre II, c. XXII ; *b*) dans le sens de limite et d'imperfection : *id.*, t. I, p. 107, *id.*, livre II, c. III ; p. 118, *id.*, livre II, c. V ; *c*) dans le sens d'épreuves : *id.*, t. II, p. 62, *Noche del Espíritu*, c. du vers 1 de la strophe I ; p. 64, id., *ibid.* ; p. 76, id., *ibid.* ; p. 87, *id.*, c. du vers 2 de la strophe I ; *d*) dans un sens nettement défavorable : *id.*, t. I, p. 344, *id.*, livre III, c. XXIV.

C. Oscuridad : il est à noter que le mot, qui n'est d'abord employé que dans le *Prólogo* de la *Subida*, apparaît seulement dans l'Introduction au livre II (*id.*, t. I, p. 97). Il est employé : *a*) pour signifier la contemplation : *id.*, t. I, p. 97, Introduction au livre II de la *Subida* ; p. 106, *Subida*, livre II, c. III ; p. 117, *id.*, livre II, c. V ; p. 133, *id.*, livre II, c. VIII ; *b*) dans le sens de limite et d'imperfection : t. II, p. 668, « Llama », c. du vers 4 de la strophe III ; *c*) dans un sens nettement péjoratif : t. I, p. 321, ligne 18, *Subida*, livre III, c. XVIII.

D. Oscuro. Associé généralement à *nuit*. Associé aussi à *contemplation* : *id.*, t. I, p. 31, *Subida, Prólogo ;* p. 126, *id.*, livre II, c. VI ; t. II, p. 5, Introd. au c. de la strophe I, *Noche del Sentido* ; p. 30, *Noche del Sentido*, c. du

de la conscience sourde, — dégoût que suggèrent les êtres frôlés, longs silences de l'oraison, — ont-elles contribué plus fortement que l'effort de la pensée réfléchie, — déductions inflexibles, méditation de textes révélateurs ? Toutes ces énigmes semblent indéchiffrables. En définitive, nous ne savons en rien comment se forma en Jean de la Croix le thème de la connaissance obscure.

Essayons de deviner d'abord ce moment où l'imagination symbolique, transperçant le monde physique lui-même, n'y cherche plus des comparaisons arbitraires, mais y découvre soudain une expression plastique en quelque sorte *nécessaire*[1].

Jean de la Croix a-t-il senti le charme de la nuit commençante[2], alors que les objets s'estompent et que des couleurs, étouffées aux heures plus crues, brillent soudain de lueurs inté-

vers 1 de la strophe I ; p. 76, *Noche del Espiritu*, c. du vers 1 de la strophe I ; *à feu* : t. II, p. 13, *Noche del Sentido*, c. du vers 1 de la strophe I, à *chemin*, t. II, p. 38 ; *id.*, c. du vers 4 de la strophe I ; à *lumière*, t. II, p. 60, *Noche del Espiritu*, c. du vers 1 de la strophe I ; à *mort*, t. II, p. 62, id., *ibid.* Employé : *a*) comme synonyme de difficile, t. I, p. 32, ligne 29, *Subida, Prólogo ;* p. 99, *id.*, Introd. au livre II ; p. 161, ligne 30, *id.*, livre II, c. XII ; *b*) dans le sens de connaissance générale [cf. *infra*, livre III, chapitre II] : t. I, p. 136, *Subida*, livre II, c. IX ; p. 157, *id.*, livre II, c. XII ; p. 161, id., *ibid. ;* p. 169, *id.*, livre II, c. XIV ; p. 216, *id.*, livre II, c. XX ; p. 228, *id.*, livre II, c. XXII. — Qualifie : *a*) l'âme elle-même, t. I, p. 106, *Subida*, livre II, c. III ; *b*) la foi, t. I, p. 109, *Subida*, livre II, c. III ; *c*) l'entendement ; t. I, p. 253, *Subida*, livre II, c. XXVII ; *d*) « l'intelligence divine abyssale », cf. t. II, p. 540, « Cántico », c. du vers 1 de la strophe XIV : « una abisal y oscura inteligencia divina ». — Sens péjoratif : t. I, p. 322, *Subida*, livre III, c. XVIII.

E. A oscuras. Hispanisme fréquemment employé par Jean de la Croix et signifiant l'état nocturne de l'âme aux divers degrés de l'absorption mystiques. Cf. *E. C.*, t. I, p. 41, 93, 105, 106, 118, 133, 146-147, 189, 231, 351 ; t. II, p. 27, 76, 85, 88, 99, sq., 102, 129. — Sur les difficultés que présente toute enquête du genre de celle qui est résumée ici et sur l'incertitude des données manuscrites, cf, *supra*, livre I, *Les Textes.*

1. Nous étudierons plus loin (cf. le III[e] paragraphe du présent chapitre) le symbolisme en lui-même et nous efforcerons de le distinguer de l'allégorisme. Dans l'un des essais qu'il consacre à William Blake, M. Yeats écrit ces lignes, auxquelles on doit reprocher un artificiel dédain de l'allégorisme, mais qu'il est utile de méditer dès maintenant en leur contenu positif, et en faisant abstraction d'une terminologie qui convient à Blake, mais ne concerne pas Jean de la Croix : « A symbol is... the only possible expression of some invisible essence, a transparent lamp about a spiritual flame ; while allegory is one of many possible representations of an embodied thing, or familial principle, and belongs to fancy and not to imagination ; the one is a revelation, the other one amusement. » (Cf. *William Blake and his illustrations to the divine Comedy* in *The collected works of* William Butler Yeats... Strafford-on-Avon (1908), t. VI..., p. 138.

2. *E. C.*. t. I, p. 39-40, *Subida*, livre I, cap. II : « Porque la primera » (noche) « que es la del sentido se compara a prima noche, que es cuando se acaba de carecer del objeto de las cosas. »

rieures ? C'est, par exemple, l'éclat de tons jaunes et roux au crépuscule d'un jour d'automne. A-t-il vu surgir, au plus profond de la nuit physique, des formes naguère brutales, et maintenant plus limpides qu'en leur parure du jour ?. Certaines intuitions esthétiques nous aident à reconnaître ces signes d'un amour plus subtil. Schumann disait que contrairememt à ce qui se produit pour le « monde optique » « tout, dans le lointain du passé et du souvenir, devient plus sûr, plus clair, plus ferme [1]. » Wagner, regardant la nuit Venise endormie et entendant le plaintif appel d'un gondolier, percevait tout à coup le sens de la ville. « Que pouvait me dire d'elle à la lumière du jour la Venise éclairée par le soleil, bigarrée et fourmillante, que ce rêve nocturne sonore n'eût porté de façon infiniment plus profonde et plus immédiate jusqu'à ma conscience ? [2]»

Un saint Jean de la Croix, même au moment où la directe perception de la nuit physique l'aide peut-être à construire un symbole, aspire déjà au détachement total. Nul ne songerait à le comparer à un Wagner, discernant un monde du son qu'il oppose à l'illusion du monde visible[3]. Un mystique, tel que Jean de la Croix, ne peut deviner une esthétique qui est préparée par un idéalisme qu'il ignore. Mais les limites de la raison discursive n'impliquent pas celles d'une expérience mystérieuse. Un écrivain mystique peut transcender, en son rêve intérieur, une philosophie à laquelle il adhère intellectuellement, *tout en ne devançant d'ailleurs en rien les philosophies ultérieures*. Un Eckhart, lorsqu'il remarque avec une force particulière que les deux plus grands obstacles à la vie de l'âme sont le lieu et le temps [4], n'a pas pressenti par là certaines conséquences spirituelles que nous

1. Schumann : *Jugendbriefe*, Leipzig, 1885-1886, t. I, p. 74 ; lettre datée de Berne, 31 août 1829 : « Umgekehrt von der optischen Welt, so wird in der Ferne der Vergangenheit und Erinnerung alles sicherer, klarer, fester... »

2. Cf. Richard Wagner : *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, t. IX, Leipzig, 1898, 3e éd., p. 74, *Beethoven* : « Was konnte mir das von der Sonne bestrahlte, bunt durchwimmelte Venedig von sich sagen, das jener tönende Nachttraum mir nicht unendlich tiefer unmittelbar zum Bewusztsein gebracht gehabt hätte ? »

3. Cf. id., *op. cit.*, p. 69.

4. Cf. *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, herausgegeben von Franz Pfeiffer, t. II, *Meister Eckhart*, Leipzig, 1857, p. 222 : « Niht enhindert die sêle so sêre an der bekentnisse gotes als zît unde stat. Zît unde stat sind stücke unde got ist ein. Dar umbe sol diu sèle got erkennen, sô muoz si in erkennen oben zît und oben stat. » Et plus loin : « Sol diu sêle got sehen, sô muoz si ûf kein dinc sehen in der zît ; want die wîle diu sêle erkennet zît oder stat oder des gliches einic bilde, sô enmac si got niemer erkennen. »

pouvons dégager d'une idéalité transcendantale de l'espace et du temps[1]. Un Jean de la Croix, qui non seulement se détache du monde, mais qui, lorsqu'il regarde les choses en leur extériorité apparente, les considère vraiment comme un néant, ne rejoint pas pour cela le lyrisme métaphysique d'un Schopenhauer[2]. Pourtant, ce que la pensée systématique disjoint, peut être réuni par l'expérience profonde. En sa perception religieuse, Kant n'eût pas contesté le point de vue de Meister Eckhart, de même que Jean de la Croix, par sa perception mystique, n'est pas totalement étranger à la négation lyrico-métaphysique du monde sensible.

Jean de la Croix a aimé la nuit physique ; il l'a suivie à travers ses phases d'obscurité croisssante et ses promesses d'aurore[3]. Il a regardé l'immensité nocturne, pour lui sans doute mystérieux mélange de musique essentielle et de silence sensible. La solitude, naguère encore abstraite et froide, est devenue la « solitude sonore. »

La noche sosegada
. . . .
La música callada
. . . .
La soledad sonora[4]

Ces admirables vers, l'analyse des témoignages nous le faisait

1. Cf. *Kritik der reinen Vernunft, Tr. Æsthetik*, par. 8, ap *Kant's Ges. Schr.*, t. III, p. 65 ; « Was es für eine Bewandtnisz mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts als unsere Art sie wahrzunehmen die uns eigenthümlich ist, *die auch nicht nothwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen, zukommen musz.* » Non souligné dans le texte.

2. L'admirable phrase finale du *Monde*, en dépit des distinctions nécessaires que Schopenhauer lui-même établit. n'est pleinement intelligible que si l'on songe aux influences religieuses subies ; « Les mythes et mots vides de sens, tels que résorption en Brahma ou Nirwana des Bouddhistes » (« ...durch Mythen und bedeutungsleere Worte wie Resorbtion in das Brahm oder Nirwana der Buddhaisten », ont exercé une influence non niable sur Schopenhauer : « Wir bekennen es vielmehr frei : was nach gänzglicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle die, welche noch des Willens voll sind, allerdings nichts. Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraszen — Nichts. » (Cf. *Welt als Wille und Vorstellung, Viertes Buch,* § 71).

3. Cf. *E C.*, t. II, p. 540, « Cántico », comment. du vers 2 de la strophe XIV :

« En par de los levantes de la aurora.

Por esta noche sosegada, dice que es, no de manera que sea como oscura noche, sino como la noche junto ya á los levantes de la mañana ».

4. « Cántico », vers 1, 3, 4 de la strophe XIV.

déjà pressentir [1], n'émanent pas seulement d'une expérience intérieure. On y sent errer le souvenir d'une émotion en face des choses [2]. La nuit confond les contours des êtres. Nul ne s'isole ni ne nous heurte. Suso notait que « les êtres particuliers distendent et aveuglent l'esprit » [3]. Ces blessures ne nous menacent plus. Et la nuit physique, pour celui qui la contemple d'un cœur détaché, imite, au sens leibnizien, la nuit spirituelle. Comment Jean de la Croix aurait-il découvert en l'Un la beauté du monde s'il n'avait d'abord goûté, dans les choses elles-mêmes, ce qui déjà est en quelque sorte éternel ?

Nous n'entrevoyons encore en rien ce qu'a pu être, en Jean de la Croix, la vie d'un symbole. Nous avons d'abord cherché à discerner les éléments dont se compose littéralement ici le symbolisme nocturne ; nous avons essayé de surprendre ensuite, en une simplification presque brutale, le moment où le symbole est arraché au monde physique lui-même. Mais le symbolisme nocturne va en quelque sorte au delà de toute expression verbale particulière et il ne suffit pas, pour l'entendre, de démêler les vocables qui le traduisent littéralement ; il faut errer, en quelque sorte avec Jean de la Croix lui-même, à travers un monde mystérieux et retrouver, çà et là, le « paysage intérieur » [4] où se sont épanouies les images qui aboutissent à la nuit.

Comment parler d'images, puisque la nuit en signifiera la négation ? Certes, le lyrisme fera surgir des images dont l'émergence constituera à elle seule un problème. Pourtant, ces images ne

1. Cf. *supra*, p. 286-287.

2. Cf. Waldberg : *Zur Entwicklungsgeschichte der « schönenSeele » bei den spanischen Mystikern*... Berlin, 1910, p. 76 : « ... Aber auch für Genüsse feinster Arte hat er » [Jean de la Croix] « eine wunderbar gesteigerte Fähigkeit der Empfindung. Wie weiss er die geheimnisvollen Zauber der stillen Nacht mitzufühlen und darzustellen! Mit der magischen Kraft des Dichters, wie sie uns nur einmal in der Weltliteratur, in Novalis « Hymnen an die Nacht » in gleicher orphischer Gewalt begegnet, verleiht er ihr die Fähigkeit der Sprache, die er mit seinem empfindlichen Ohr dann vernimmt... »

3. Cf. Heinrich Seuse ; *Deutsche Schriften, herausgegeben von*... Karl Bihlmeyer, Stuttgart, 1907, p. 177, *Leben Seuses*, kap. LI : « ... wan dú zerteiltú wesen zerspreitend une blendend das gemüte, daz es nút mag sehen die götlichen vinsterheit, dú da an ir selb ist dú aller liehtstú klarheit. »

4. Un critique contemporain, M. E. Zyromski, s'est servi de cette expression dans un sens comparable ; cf. Zyromski : *Lamartine poète lyrique*, Paris, 1897. Le deuxième livre de cette étude est intitulé : *La vie du paysage intérieur et sa projection sur l'Univers*. Cf. les observations du même auteur ap. *Sully-Prudhomme*, Paris, 1907, p. 91-93.

s'incorporeront pas à la vie mystique tout entière. Mais il est d'autres images qui sont inhérentes à la pensée profonde et accompagnent toute la construction mystique. C'est en elles que le poète continue de vivre, tandis que sa fantaisie, par un paradoxe lyrique, se plaît à évoquer toute la beauté du monde. Images si intimes qu'elles semblent concerner à la fois l'expérience et la traduction de l'expérience. Paysage universel et, comme Jean de la Croix eût dit lui-même, abyssal. En cette région nue se crée un univers nouveau, riche de tout ce qui n'est pas notre monde. C'est cet univers nouveau que le symbolisme nocturne devra figurer. C'est lui aussi que prolongera le mouvement lyrique le plus pur.

Le substantif *nada*, l'adverbe *nada,* le substantif *abismo,* le substantif *todo*, les adjectifs *abismal* et *abisal,* le substantif et l'adjectif *vacio ;* puis ces mots entre lesquels s'établissent de vivants rapports : *camino*, *modo, término*, *el no saber,* résument, en sa qualité métaphysique et en sa plus vaste abstraction, le paysage de Jean de la Croix. Le rien, l'abîme, les pensées abyssales, le vide, le chemin sans mode, le terme sans mode, le non-savoir, Jean de la Croix se complaît sans doute en la rêverie qu'évoquent en lui ces mots immenses. Parmi eux *nada* est, si l'on peut dire, un vocable qu'il aime et les belles maximes où il exprime l'alternance du tout et du rien nous introduisent au milieu de ses images familières :

Para venir à gustarlo todo,
No quieras tener gusto en nada.

Para venir á saber lo todo,
No quieras saber algo en nada.

Para venir à poseerlo todo,
No quieras poseer algo en nada.

Para venir á serlo todo,
No quieras ser algo en nada [1].

Plus encore que l'idée du tout et l'idée du rien, errent en lui l'image du tout et l'image du rien et, en quelque sorte, l'image de

1. *E. C.*, t. I, p. 99. *Subida*, livre I, c. XIII : « Pour parvenir à goûter tout, ne désire avoir goût en rien. — Pour parvenir à savoir tout, ne désire savoir quelque chose en rien. — Pour parvenir à posséder tout, ne désire posséder quelque chose en rien. — Pour parvenir à être tout, ne désire être quelque chose en rien. »

ce qui n'est ni le tout ni le rien, c'est-à-dire l'image de ce qui, en nous, doit mourir :

> Cuando reparas en algo,
> Dejas de arrojarte al todo[1].

Il nous est interdit de savoir par quel travail intérieur Jean de la Croix a concentré dans le symbolisme de la nuit les images de négation. Mais il n'est peut-être pas impossible de discerner en quel sens ces diverses images ne le conduisaient pas à des symbolismes équivalents.

Au fond de lui-même, et lorsqu'il ne s'exprime pas encore, Jean de la Croix ne se soumet pas à des distinctions d'exposition qui sont tout exotériques. L'abîme, le chemin sans mode, le vide, lui disent, aussi nettement que la nuit, la négation qu'il sent en son être. Ou plutôt, tous ces mots lui sont inutiles et sont remplacés par un fait qu'il expérimente et qui ne suggère aucun symbolisme. Mais, si nous voulons retrouver ce moment du devenir spirituel où la pensée, encore immergée dans l'expérience que le mot nuit exprimera, aspire cependant à se créer une atmosphère où elle se reconnaisse elle-même, nous pressentons qu'elle va tendre vers une traduction symbolique. C'est donc le point d'intersection entre le plan de l'expérience et le plan de l'exposition doctrinale qui, en Jean de la Croix, se trouve exactement atteint par le symbolisme nocturne. Et c'est à ce point précis qu'il nous faut remonter, si nous voulons découvrir dans quelle mesure le symbolisme nocturne se sépare de symbolismes virtuels qui sembleraient se confondre avec lui.

Il est très difficile de comparer entre eux des symbolismes virtuels et un symbolisme pleinement développé. Car la rigueur que nous constatons dans un système d'images déterminé eût pu s'insérer aussi dans d'autres systèmes dont nous n'avons aucune notion. Si Jean de la Croix avait appliqué son intelligence organisatrice à des symbolismes distincts du symbolisme nocturne, tout en ne négligeant pas complètement le symbolisme nocturne lui-même, notre point de vue se trouverait totalement changé. Nous sommes donc menacés d'une grave illusion, lorsque nous voulons examiner des directions mentales qui, en

1. Id., *ibid.* : « Quand tu t'arrêtes en quelque chose, tu cesses de te précipiter dans le tout. »

fait, n'ont pas été suivies par un écrivain. Mais un danger non moins grave nous attend, si nous ne faisons effort pour reconstituer, à côté de l'œuvre qui a été réalisée, celle dont nous pouvons surprendre les germes. Le symbolisme nocturne nous apparaît d'autant plus riche qu'il a été plus approfondi par Jean de la Croix, alors que d'autres symbolismes nous semblent médiocres, parce qu'ils ont été délaissés. Essayons d'appliquer cette méthode de correction, et la perspective réelle ne sera pas faussée.

Les images qu'éveillent en nous le vide, le chemin sans mode, l'abîme, sont des images d'absolu et ainsi nous arrachent aux choses. Mais elles nous font entrer brusquement dans un monde nouveau et ne nous maintiennent pas dans un rapport constant avec notre activité conscientielle. Le chemin sans mode, le terme sans mode, s'ils figurent à la fois notre marche incompréhensible et un Dieu incompréhensible, ne nous permettent guère d'aller au delà de ce qui n'est encore qu'une plastique de la contemplation. Un symbolisme fondé sur une métaphysique du néant eût pu, il est vrai, nous faire dépasser ce réalisme mystique. Mais Jean de la Croix a ignoré le problème métaphysique du néant. En revanche, il a expérimenté une sorte de rien réalisé, une destruction de toute notre activité conscientielle ordinaire. L'union, en Jean de la Croix, du symbole de la nuit et de l'idée éprouvée d'une mort intérieure, ne nous révélerait-elle pas, si nous la pouvions deviner, l'une des plus lointaines profondeurs de la création symbolique ? Quoi qu'il en soit de ces inaccessibles problèmes d'origine, nul parmi les symbolismes virtuels que nous discernons, du moins dans l'état d'élaboration où Jean de la Croix nous les lègue, ne traduit rigoureusement la *relation* de notre conscience et du monde, de notre moi superficiel et de notre moi profond. Le symbolisme nocturne, au contraire, nous prépare à une critique de la connaissance mystique. Et, bien qu'il ne se rende nullement compte de ces nuances métaphysiques modernes, Jean de la Croix nous livre, non seulement une doctrine, mais même un symbolisme, qui ont une couleur idéaliste [1]. La nuit évoque moins une chose qu'une fonction ; elle résume un passage intérieur (*un tránsito*) [2]. Passage à travers les choses, à travers le luxe des images, des révélations et des visions dans l'obscur

1. Cf. *infra*, livre IV, chap I : *La négation initiale.*

2. Cf. *E. C.*, t. I, p. 88, *Subida*, livre I. cap. XIII : « ...Pues de presente sólo trataremos de las causas porque se llama noche este tránsito, y cuál sea ella... »

« de toutes les appréhensions distinctes[1] ». Pour parvenir « où tu ne sais pas, tu dois aller par où tu ne sais pas. »

Para venir à lo que no sabes
Has de ir por donde nos sabes[2].

Le symbolisme de la nuit semblait sans doute à Jean de la Croix mieux adapté qu'aucun autre à cette voie incompréhensible qu'il voulait figurer. L'aveuglement volontaire[3], le vide que nous obtenons douloureusement en nous et que l'action divine parachève, évoquent des images qui aboutissent toutes à ce même symbole de la nuit. Nuit des couleurs et des formes, des sons et des odeurs, des goûts et des contacts, des images et des concepts, des révélations et des visions. Jean de la Croix a eu le goût de la nuit et, pour ainsi dire, le goût de l'absence. Et, s'il a jamais atteint, en sa pureté concrète, la nuit physique, c'est à travers un rythme d'absence qu'il en a scandé les heures. Certes, l'absence cache une présence mystérieuse. Mais, comme l'absorption dans l'être sera inintelligible à toutes les formes de notre pensée normale, la nuit, symbole de l'absence, deviendra symbole de la présence.

Le symbolisme nocturne possède en lui-même, et indépendamment des notions qu'il recouvre, une valeur métaphysique. Jean de la Croix a ignoré la recherche philosophique. Il est dépourvu d'imagination proprement métaphysique. Mais il a réduit le mysticisme à son essence et, dès lors, une métaphysique est enveloppée en sa contemplation. D'autre part, comme son symbolisme nocturne est lié par un lien logique à sa contemplation, ce symbolisme est exactement le langage en lequel cette contemplation s'exprime ; et il nous devient ainsi à son tour un thème de réflexion métaphysique. Jean de la Croix a su choisir un symbolisme systématique, par lequel toute une intuition du monde se traduit. Et c'est là un fait unique dans l'histoire de la mystique.

1. Cf. *infra*, livre IV, chap. I et II.

2. Cf, *E. C.*, t. I, p. 90. *Subida,* livre I, cap. XIII.

3. Il est intéressant d'étudier à ce propos l'emploi que Jean de la Croix fait du verbe *cegar* (aveugler) et de l'adjectif *ciego* (aveugle). *Ciego* et *cegar,* de même que tous les vocables qui désignent les images ténébreuses, concernent à la fois la cécité que provoque la nuit spirituelle (cf. dans le premier sens, *E. C.*, t. I, p. 63, 65, 86, 191, 207, 295 ; t. II, p. 665, 667, *Subida,* livre I, chap. VII, VIII, XII ; livre II, chap. XVII, XIX ; livre III, chap IX, « Llama », c. du vers 3 de la strophe III ; dans le second sens : cf. *E. C.*, t. I, p. 99, 101, 103, 104, 107, 109, 130, 133, 281. *Subida,* Introd. au livre II, livre II, chap. I, II, III, VII, VIII, livre III, chap. II).

Par delà ses significations élémentaires, la nuit dit l'absorption de l'être apparent dans l'être réel. Les choses, les êtres, les pensées, si nous les envisageons en leurs modalités extérieures, ne sont pas, et la nuit nous délivre. Dieu seul existe ; et l'âme devenue déiforme, plongée, par delà les appréhensions particulières, dans l'être incompréhensible. Le symbolisme nocturne est donc un symbolisme cosmique, et Jean de la Croix n'a pas besoin de faire appel à d'autres images pour décrire la région nue où sa contemplation se perd. Aussi fortement qu'un Ruysbrœck, Jean de la Croix atteint l'univers intérieur, totalement dépouillé d'images, et où le Père nous rencontre [1]. Mais la nuit n'est pas un symbole statique ; envisagée en elle-même, et non plus simplement à travers l'expression symbolique, elle a des degrés de profondeur et des degrés d'horreur ; calme et apaisée lorsqu'elle est encore en partie notre œuvre, elle devient un tourment, une torture, lorsque Jean de la Croix y reconnaît l'œuvre de Dieu [2]. Le symbolisme lui-même adhère à ces nuances, car la Nuit devient ici strictement la Nuit obscure [3]. Jean de la Croix trouve dans la nuit, et dans ses nuances d'ombre, le symbole d'une expérience humano-divine en son devenir. C'est ainsi que le vers du « Cántico »

En la noche serena

traduira symboliquement une obscurité tranquille et dépouillée, comparable à celle qui survient lorsque les nuages se sont évanouis et que cependant la nuit demeure [4]. De même,

La noche sosegada

sera la nuit « pacifique », qui exprime « l'abyssale et obscure intelligence divine [5] ». Ruysbrœck, qui ressemble intimement à

1. Cf. Ruysbrœck, *passim* et, en particulier *Livre des Sept Degrés d'amour spirituel*, chap. XIV. Cf. *Œuvres de Ruysbrœck l'Admirable*, Traduction du Flamand par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, t. I, Bruxelles, 1912, p. 284 sq. Cp. Dom Ph. Müller : *Jan van Ruysbrœck, Van den VII Trappen...* Bruxelles, 1911 (Collection des *Studiën en Texstuitgaven*).

2. Cf. *infra*, livre IV, chap. III.

3. Cf. *E. C.*, t. I, p. 32, 36, t. II, p. 5, 25, 58, *Subida Prólogo*, livre I, chap. I, *Noche del Sentido*, Int. au c. de la strophe I, c. du vers 1 de la strophe I, *Noche del Espiritu*, c. du vers 1 de la strophe I. Les flottements du langage ne font pas que cette intention fondamentale ne soit certaine.

4. *E. C.*, t. II, p. 609, « Cántico », strophe XXXVIII, vers 4, et comment. du vers 4. Le texte B, *E. C.*, t. II, p. 364, est modifié et visiblement altéré.

5. *E. C.*, t. II, p. 540, « Cántico », vers 1 de la strophe XIV, et c. du vers 1 :

Jean de la Croix par sa hautaine aspiration à l'absolu mystique [1], découvre en quelque sorte d'un seul regard la vie divine. Il ne nous prépare pas, aussi minutieusement que le fera Jean de la Croix, à une lente divinisation de notre être. La « vie vivante », le « levende leven [2] » de Ruysbrœck, vie de notre superessence, traduit le retour à notre principe ; mais elle est une vie étrange et comme marmoréenne [3]. De là, sans doute, ces images de solitude sauvage [4] par quoi Ruysbrœck peint volontiers la rencontre de ce monde immuable et de notre essence dépouillée. Certes, Ruysbrœck sait décrire les épreuves qu'il nous faut traverser avant de

« En este sueño espiritual que el alma tiene en el pecho de su Amado, posee y gusta todo el sosiego y descanso, y quietud de la pacífica noche, y recibe juntamente en Dios una abisal y oscura inteligencia divina. Y por eso dice que su Amado es para ella *La Noche sosegada.* »

1. Cf. Ruysbrœck, tr. citée, t. II, Bruxelles, 1917, *Le Royaume des Amants de Dieu*, chap. XLIII et, tr. citée, t. III, Bruxelles, 1920, *L'Ornement des Noces spirituelles*, livre III, chap. II, III, IV, V, VI, p. 209 sq. ; cp. *L'Ornement des Noces spirituelles de Ruysbrœck l'Admirable,* Traduit du Flamand et accompagné d'une Introduction par Maurice Mæterlinck. N. éd., Bruxelles, 1908, p. 324 sq.

2. Cf. trad. des Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, tr. citée, t. I, p. 134. note 1 ; *Miroir du Salut Eternel*, chap. XVII ; cp. *Die Spieghel der ewigher Salicheit* (*Werken van Jan van Ruusbrœc*, t. III Gent, 1860, éd. David. p. 207). Cf. A. Wautier d'Aygalliers, *Ruysbrœck l'Admirable.* Paris, 1923, p. 286 sq.

3. Cf. notamment, tr. citée, t. I, p. 210-211, *Le Livre des Sept Clôtures,* chap. XIX. Cf. *Boec van seven sloten,* cap. XIX, éd. citée p. 107 : « Siet, aldus selen wi altoes bliven dat wy sijn in onse ghescapene wesen, ende nochtan met ontgheestene altoes overliden in onse overwesen. Daer in selen wi sijn ons selven onthoecht, ontsoken, ontbreit ende ontlingt in ene ewighe verlorenheit, sonder wederkeer. » Cf. tr. citée, *loc. cit.* : « Ainsi donc nous demeurerons toujours ce que nous sommes dans notre essence créée, et cependant hors d'esprit nous irons toujours mourir dans notre superessence. En elle nous serons ensevelis éternellement comme en un abîme de hauteur, de profondeur, de largeur et de longueur sans retour. »

4. Cf. Ruysbrœck : *Die spieghel der ewigker Salicheit*, *op. cit.* éd. citée, chap. XXIII, p. 227 : « Hi maect ons bloet van allen beelden, eñ trect ons in ons beghin : daer en vinden wi anders niet dan wilde, wœste, onghebeelde blœtheit, die altoes antwoert der ewicheit. » Cp. tr. citée, t. I, p. 152-153 : « Il nous dépouille de toute image et nous entraîne jusqu'à notre principe : là, nous ne rencontrons qu'un désert nu et sauvage, vide de toutes formes ou images, qui se rattache à l'éternité. »

Les textes où Jean de la Croix emploie le mot desierto (*E. C.*, t. II, p. 29, 108, 115, *Noche del Sentido,* c. du vers 1 de la strophe I, *Noche del Espiritu* c. du vers 2 de la strophe II), ne doivent pas être négligés, encore que le désert y soit surtout allégué comme terme de comparaison, et sans qu'il y ait un effort de pénétration symbolique. Ce n'est là pourtant, sans doute, que l'apparence (cf. t. II, p. 29). En tout cas le mot *Soledad*, auquel nous consacrerons plus tard un examen particulier (cf. *infra*, p. 670 sq.), et qui semble être la *chose* dont le désert est le *signe*, est bien une « profunda y anchísima soledad » (cf. t. II, p. 108), à laquelle non seulement toute créature humaine est étrangère, mais que, de même, nulle pensée ordinaire ne rejoint.

remonter à notre source[1]. Mais c'est la « jouissance », — déserte et sauvage comme un lieu perdu[2], et à laquelle nous conduit « la connaissance de vue intérieure sans modes »[3], qu'il pénètre de son regard[4]. On croirait discerner, chez Jean de la Croix, une image de couleur ruysbrœckienne lorsque nous est montrée, grâce à une correction de l'*Edición crítica*, la « nuit tempêtueuse et horrible » où Dieu plonge l'âme qu'il purifie[5]. Et pourtant, les

1. Cf. notamment *Bœc van seven sloten, op. cit,*, chap. XIX, et trad. citée, t. I, p. 207 sq.

2. Ruysbroeck, *Bœc van seven sloten, op. cit.*, chap. XIX, Ed. citée, p. 106 : « Eñ dit ghebruken is wilt eñ wœste, alse een verdolen. »

3. Id., *loc. cit,*, p. 105 : « Eñ boven alle godlike wisen sal hi verstaen, met den selven insiene sonder wise, dat wiselose wesen Gods, dat ene onwise is, want men maechs niet tónen met wœrden noch met werken, met wisen, met tekenen noch met gheliken : maer het openbaert hem selven den een voldighen insiene der onghebeelder ghedachten... » Et plus loin, p. 106-107 : « Ende dit is onser alre eenvoldighe Salicheyt, dat godlike wesen, eñ onse overwesen boven redene eñ sonder redene. Selen wi dit bevinden, soe moeten wy ontgheest sijn in dat selve, boven onse ghescapenheit, in dat ewighe punct, daer alle onse linien in beghinnen eñ eynden ; en inden puncte verliesen si haren name eñ al ondersceet, éñ sijn één met den puncte, eñ dat selve een dat dat punct selve is : nochtan bliven si altoes toegaende linien in hem selven. » Cp. tr. citée, t. I, p. 209-210 : « Mais par delà tous les modes divins, il y a une connaissance de vue intérieure sans modes qui fait pénétrer jusqu'à l'essence sans modes de Dieu : essence sans modes, parce qu'elle ne peut être connue au moyen ni de paroles, ni d'actes, ni de modes, ni de signes, ni de similitudes quelconques : mais elle se révèle elle-même à la vue simple de la pensée sans images... Telle est pour nous tous la simple béatitude, l'essence divine et notre superessence, au-dessus de la raison et au delà de toute raison. Pour la connaître, il faut être en elle-même, hors d'esprit et au-dessus de notre être créé, à ce point éternel où toutes nos lignes commencent et viennent aboutir, à ce point où elles perdent leur nom et toute distinction, devenant un avec le point lui-même et cet un même qu'est le point, mais demeurant toujours néanmoins en elles-mêmes des lignes qui aboutissent. »

4. Saint Jean de la Croix a, lui aussi tendance à discerner sans cesse, par delà les états particuliers de la voie du progrès, la fin vers laquelle il nous conduit (cf. G. J. Waffelaert : *L'Union de l'Ame aimante avec Dieu ou guide de la Perfection, D'après la doctrine du Bienheureux Ruusbrouck*, trad. Hoornaert, Paris, Lille, Bruges, 1916, p. 138, note 8). Mais il ne néglige nul détail, en cette analyse du progrès elle-même, et c'est là sa plus secrète originalité.

5. Cf. *E. C.*, t. II, p. 68, *Noche. del Espíritu*, c. du vers 1 de la strophe I : « De donde grande compasión conviene tener al alma que Dios pone en esta tempestuosa y horrenda noche ». Les éd. antérieures écrivaient *espantosa*. Les mss 3446, ms. non paginé, et 12658, f° 101, *B. N. M.*, portent *tempestuosa*. Cf. Ruysbrœck, *Livre des Sept clôtures, op. cit.*, chap. XIX, trad. citée, t. I, p. 207-208, où la tempête semble figurer les épreuves antérieures à la purification proprement dite, et *Miroir du Salut éternel*, chap. XVII, trad. citée, t. I, p. 140, où c'est bien d'une tempête divine qu'il s'agit ; mais l'accent est mis sur l'impétuosité de l'amour mutuel, plutôt que sur la purification elle-même. Cf. *Die Spieghel der ewigher Salicheit*, éd. citée, p. 212 : « Mer Minne sonder mate, die God selve is, die regneert in puerheit ons gheests alse een gloet

deux rythmes ne coïncident pas. Le drame, chez Ruysbrœck, est en quelque sorte supra-mental ; il demeure théologico-mystique. Il devient psychologique, chez Jean de la Croix. De toute manière, nous comprenons de mieux en mieux que si Jean de la Croix a aimé le symbole de la nuit, c'est qu'un tel symbole était pour lui un symbole cosmique et un symbole psychologique. Et, dès lors, eussions-nous à notre disposition les documents qui nous manquent, nous échouerions à déterminer ce qui a pu créer, non pas une image, un groupe d'images ou un symbole limité, mais un symbolisme total. Un thème fondamental, qui est le substrat de toute une construction mystique, n'émane pas d'une source simple. Et si Jean de la Croix nous en confiait l'origine, mais en ne rappelant qu'une seule genèse, nous pourrions être assurés qu'il se trompe. D'ailleurs, nul n'est capable de découvrir pleinement en lui-même quels furent les hasards féconds ou au contraire les minutes mortes.

Ne négligeons pas cependant d'interroger les seules régions où le travail intérieur de Jean de la Croix ne nous soit pas trop lointain. Jean de la Croix a lu la Bible. La Bible prolonge sa vie, et les symboles qu'il y découvre traduisent une histoire intérieure, qui se renouvelle en lui. La Bible lui transmet une nuit pénétrée, éprouvée, vécue. C'est ainsi que David n'a pas seulement décrit, mais expérimenté la nuit que Jean de la Croix expérimente à son tour[1]. Mais une nouvelle difficulté nous arrête. Quels sont, parmi les textes bibliques qu'il médite, ceux qui lui disent le plus purement la nuit symbolique ? La devine-t-il sous-jacente à ces images très strictes et qui aboutissent toutes à la même négation amère : autel du sacrifice, qu'il faut construire

van berrande colen. Si gheeft uut blickende, berrende ghensteren, die gherinen en ontonken en vierigher minnen herte èn sin, wille èn begherte, èn al der sielen crachte in storme en in wœde, én in ongheduere wiseloser minnen. » Cp. tr. citée, t. I, p. 139-140 : « Mais l'amour sans mesure qui est Dieu lui-même, règne dans la pureté de notre esprit comme un brasier de charbons ardents. Il fait jaillir des étincelles brillantes et enflammées, qui remuent et embrasent d'un amour de feu le cœur et les sens, la volonté et le désir, toutes les puissances de l'âme, dans une tempête, un emportement, une impatience d'amour sans mesure. » Surius (*D. Ioannis Rusbrochis... Opera omnia*... Coloniæ MDLII (*B. N.* de Paris, Invent. D, 696, p. 40) se sert du mot tempestas. Cf. *loc. cit.*, *Miroir du Salut Eternel*, chap. XLII « ... et omnes animæ vires suo contactu inflammat, quamdam in eis modinesciæ charitatis tempestatem, impetum, insaniam, ac impatientiam excitantes. »

1. Cf. *E. C.*, t. II, p. 35 et 45, *Noche del Sentido*, commentaire du vers 2 de la strophe I, et comment. du vers 4 de la strophe I : « ... según David estando en esta noche. . » — « .., como lo experimentó el mismo » (David) « estando en esta noche. »

creux à l'intérieur [1], et qui figure l'âme vide de toutes les choses ; — dure et brutale destruction que décrit le livre de Josué, mort de toute chose vivante, mort de l'homme et de la femme, de l'enfant, du vieillard, de tous les animaux, et qui figure la mort de « tout ce qui vit dans l'âme ? » [2] La nuit émerge-t-elle, au contraire, plus nue, plus abstraite, à travers la porte étroite de la purgation sensible, à travers la voie resserrée de la purification spirituelle [3], par où l'âme s'amenuise et se réduit à rien : *Et je fus anéanti et n'ai su* [4]*?* Est-elle plus persuasive encore en ces images littérales que l'âme et les sens accueillent ensemble : « Je méditai durant la nuit avec mon cœur », — « mon âme te désira durant la nuit ? [5] » Nul de ces textes pourtant ne conduit peut-être Jean de la Croix dans les profondeurs nocturnes. Mais une page très sobre qui, à travers un humble moment de notre vie familière, le fait pénétrer au delà de l'apparence, ne lui révèle-t-elle soudain le monde que la nuit symbolique réussira à décrire ? Il en est ainsi du verset de Luc où nous est montré cet homme qui, au milieu de la nuit, alla trouver son ami et lui demanda trois pains [6]. Quand nous nous représentons Jean de la Croix méditant le texte de l'*Exode* : « Et la nuit était ténébreuse, et elle éclairait la nuit » ; quand nous l'entendons murmurer : « Admirable cosa que siendo tenebrosa alumbrase la noche — chose admirable, qu'étant ténébreuse, elle illuminât la nuit » [7], il nous semble que palpite encore

1. Cf. *E. C.*, t. I, p. 55, *Subida,* livre I, cap. v et *Exode,* XXVII, 8.

2. *Id.*, t. I, p. 82, *Subida,* livre I, cap. xi : « ... Que no dejase cosa en ella » (la ville de Jéricho) « viva, desde el hombre hasta la mujer, y desde el niño hasta el viejo, y todos los animales... Para que entendamos que para entrar en esta divina unión ha de morir todo lo que vive en el alma poco ó mucho, chico ó grande... » Cf. *Josué,* VI, 21.

3. *Id.*, t. I, p. 120-121, *Subida*, livre II, cap. vi.

4. *E. C.*, t. I, p. 125, t. II, p. 72, *Subida,* livre II, cap. vi, *Noche del Espíritu,* comment. du vers 1 de la strophe i : « Y yo fuí aniquilado y no supe. » Cf. *Ps.*, LXXIII, 22.

5. Cf. *E. C.*, t. II, p. 45, *Noche del Sentido,* comment. du vers 4 de la strophe i : « ... medité de noche con mi corazón... » ; p. 87, *Noche del Espíritu,* comment. du vers 2 de la strophe i : « ... mi alma te deseó en la noche... » Cf. *Ps.*, LXXVI, 7 et *Isaïe,* XXVI, 9

6. *E. C.*, t. I, p. 117-118, *Subida*, livre II, cap. v : « Y aquí debemos notar aquella parábola que nuestro Redentor dice por san Lucas : Que el amigo había de ir a la media noche á pedir los tres panes a su amigo... los cuales tres panes significan estas tres virtudes ; y dijo que á la media noche los pedía para dar á entender que el alma *a oscuras de todas las cosas*, según sus potencias ha de adquirir estas tres virtudes y en esta noche se ha de perfeccionar en ellas. » Cf. Luc, XI, 5.

7. Cf. *E. C.*, t. I, p. 104, *Subida*, livre II, cap, i ; cf. *Exode,* XIV, 20.

l'émotion de l'expérience nocturne. Et pourtant, ne la trouverions-nous plus vraie, plus métaphysique, plus secrète, devant le thème des trois pains nocturnes ?

La Bible aide peut-être Jean de la Croix à préciser certaines nuances de son symbolisme nocturne. Elle ne lui fournit pas ce symbolisme lui-même. N'essayons pas non plus de chercher les éléments d'une telle création en une tradition qui a pu, elle aussi, soutenir Jean de la Croix, mais qui ne suffit pas à expliquer une synthèse symbolico-lyrique aussi rigoureuse. Il y a pourtant, au sens strict du mot, une tradition de pensée nocturne, à laquelle Jean de la Croix adhère sans doute consciemment, et que seules des analyses techniques, poursuivies à travers des textes encore mal groupés, nous pourront restituer en sa richesse concrète :

> There is in God — some say —
> A deep, but dazzling darkness ; [1]...
> .....

« Il y a en Dieu, certains l'affirment, une profonde, mais éblouissante obscurité ». Quels sont ceux qui tiennent ce langage ? Une étude exhaustive des vocabulaires, à travers les textes lyrico-mystiques, nous ferait pénétrer peut-être un symbolisme nocturne qui ne nous semble monotone que parce que nous le réduisons à des simplifications appauvries. Il est des êtres mystérieux qui, à la façon du poète anglais du XVII[e] siècle Henry Vaughan, ont cherché en Dieu cette obscurité que « certains affirment ». Comme lui, ils ont médité le verset du quatrième Evangile : « Or, il y avait, parmi les Pharisiens, un homme nommé Nicodème, un des principaux parmi les Juifs. Il vint de nuit trouver Jésus... »[2] Comme lui, ils ont suivi cet homme qui obtint « ce qui jamais plus ne se pourra faire », qui « parla à minuit avec le soleil » :

> And, what can never more be done,
> Did at midgniht speak with the Sun ! [3]

Ils ont aimé, comme lui, la nuit, « défaite de ce monde » :

> Dear Night ! this world's defeat ; [4]

1. Cf. Henry Vaughan ; *The Night*, dernière strophe, ap. *Poems of Henry Vaughan Silurist, Edited By* E.-R. Chambers, London, s-d., t. I, p. 253.

2. Jean, III, 2.

3. « The Night », poésie citée, éd. citée, strophe II, vers 5 et 6 : éd. citée, t. I, p. 251.

4. *Id.*, strophe V, vers 1, éd. citée, t. I, p. 252. — Il importe de noter que

C'est dans la *Montée du Mont Carmel* et dans la *Nuit obscure* que nous trouvons, à l'état pur, le symbole de la nuit. Et comme le poème de la *Nuit obscure* nous conduit vers les plus hautes phases de la mystique, nous pouvons être assurés que le symbole de la nuit est bien, dans l'œuvre de Jean de la Croix, un symbole total. Mais la *Subida* et la *Noche oscura* nous présentent, en leur commentaire, un texte inachevé. Il nous est donc impossible de savoir comment Jean de la Croix eût prolongé, à travers une expérience de plus en plus complexe, le symbole de la nuit. En fait, dans le « Cántico » et la « Llama », il invente d'autres thèmes. Il serait vain de répondre que le « Cántico » et la « Llama » décrivent une transformation d'amour où le symbole de la nuit ne peut plus être dominateur. Le commentaire de l'admirable invocation à la nuit :

> ¡ Oh noche que guiaste
> Oh noche amable más que la alborada ;
> Oh noche que juntaste
> Amado con amada
> Amada en el amado transformada !

eût été un commentaire *nocturne* et pourtant déjà annonciateur de la vie déiforme.

Il serait plus juste de prétendre que Jean de la Croix, en celles de ses œuvres qui sont nettement originales, se soumet à un immense thème symbolique, qui enveloppe l'ouvrage entier, et que l'on ne retrouverait pas identique en un autre traité. Le « Cántico », qui se rattache partiellement au *Cantique des Cantiques,* échappe à ce schéma symbolique. Par contre, la nuit plane sur la *Subida* et sur la *Noche oscura* ; les images de feu animent toute la « Llama ».

Pourtant, on découvre dans le symbolisme de Jean de la Croix, une sorte de continuité. C'est ainsi que l'on ne peut disjoindre le

le texte de Vaughan est essentiellement fondé sur une méditation de l'Evangile et n'a pas un caractère proprement mystique. D'autre part, l'idée qu'il s'agit de quelque chose qui « jamais plus ne se pourra faire » est essentiellement niée par les Mystiques. La poésie de Vaughan n'en présente pas moins, à l'analyse, des éléments mystiques, et se rattache en tout cas à une tradition « nocturne » encore mal étudiée. Cf., en ce qui concerne la mystique anglaise, l'œuvre anonyme du XIVe siècle qu'a éditée Miss Underhill : *A Book of contemplation the which is called the Cloud of Unknowing, in the which a soul is oned with God,* London, 1912.

1. « Noche oscura », strophe v.

feu et la nuit. Dans la « Noche oscura », Jean de la Croix nous parle d'un « feu obscur »[1], du feu de l'obscure contemplation[2]? Et le feu se devine, de plus en plus intime, en la nuit. Par une synthèse puissante, c'est la nuit qui ici devient un feu ; ce n'est pas le feu qui se surajoute à la nuit, à la façon d'un symbole nouveau. Et, puisque le feu, se prolongeant en une vive flamme, deviendra un symbole de la vie unitive[3], il est important de noter que la nuit contient en soi le feu symbolique et qu'elle n'a qu'à s'expliciter pour le produire.

Attachons-nous à ce thème de la nuit, thème qui se moule sur l'expérience au point de se confondre avec elle. Par un prodige de l'imagination mystique, la nuit est à la fois *la plus intime traduction de l'expérience et l'expérience elle-même.* Cette même nuit, que nous venons d'entrevoir comme un immense schéma symbolique, sera l'épreuve qui créera en nous un être nouveau[4]. Ne disons pas qu'il y a, dans les deux cas, une expression verbale figurée. Tantôt, on ne sait où arrêter le plan lyrique ; tantôt on ne sait comment limiter le plan doctrinal. Et tout se passe comme si Jean de la Croix avait voulu choisir un thème qui, dans le domaine lyrique de même que dans le domaine de l'expérience spirituelle, traduisît la mort de notre être normal. Par sa totale négation, la nuit exprime une permanente impuissance de notre imagination. *Elle est, par suite, incommensurable avec toutes ses significations et mérite d'être appelée, au sens technique du mot, un symbole.* Mais, comme les plus graves confusions interdisent ici, en général, toute notion rigoureuse, il est indispensable de rechercher comment se pose, d'un point de vue esthétique et métaphysique, le problème de la pensée symbolique.

1. Cf. *E. C.*, t. II, p. 13; *Noche del Sentido*, c. du vers 1 de la strophe I : « si el » (Dios) « no toma la mano y la » (l'âme) « purga en aquel fuego oscuro... » Noter, dans la « Llama », lorsqu'il est encore question d'épreuves purgatives, l'expression de « Llama oscura » : « porque en esta disposición de purgación no le esta llama clara sino oscura ». C. du vers 4 de la strophe I, *E. C.*, t. II, p. 627.

2. *E. C.*, t. II, p. 77, *Noche del Espiritu*, c. du vers 1 de la strophe I : « Para que extenuada, enjuta y *extricada* en el fuego de esta oscura contemplación... »

3. *Id.*, t. II, p. 627, « Llama », c. du vers 4 de la strophe I : « Porque el mismo fuego de amor, que después se une con ella glorificándola es el que antes la embiste purgándola... »

4. Cf., *infra*, livre IV, chap. I, II et III.

III

Nous ne distinguons pas ordinairement avec une précision suffisante, le symbole et l'allégorie. L'allégorie ne quitte que provisoirement le monde des notions. Les images qui nous séduisent ou nous inquiètent vont bientôt apparaître comme un procédé d'explication et il nous sera loisible de les garder ou au contraire de les remplacer par les idées qu'elles figuraient. Même si nous nous avisions de les préférer au mouvement de pensée qu'elles résumaient, nous ne pourrions nous attacher à elles avec abandon; une contemplation, que guiderait le souci de ne nous pas limiter à une interprétation exclusive, nous serait interdite, puisque, malgré nous, nous nous rappellerions le sens qui nous a été proposé de façon ferme ou que nous avons aisément deviné. Qu'il y ait une traduction conceptuelle ou qu'aucune transposition ne succède à la série des images, nous avons devant nous une allégorie chaque fois qu'un parallélisme est construit entre un système d'images et des pensées abstraites formulées ou virtuelles [1]. L'allégorie demeure à mi-chemin entre l'exposé didactique et l'art; elle n'émane pas de l'activité esthétique à l'état pur.

Dira-t-on que l'on ne définirait ainsi que l'allégorie devenue un procédé académique, non l'allégorie jaillissante et géniale? Mais il faudrait rechercher si le grand poète et le grand philosophe, lorsqu'ils adoptent la technique allégorique, n'en attendent pas un secours didactique, bien plus qu'un parachèvement esthétique. Platon, lorsqu'il traduit allégoriquement le regard qu'il a jeté sur le monde sensible, travaille à nous rendre accessible une expérience qu'il ne nous livrera jamais entièrement. Et de ce qu'il a construit une allégorie qui dépasse en grandeur les plus purs symboles il ne faut pas conclure que le procédé allégorique, envisagé en lui-même, traduise directement la pensée esthétique ou la pensée métaphysique.

Un symbole n'est presque jamais réalisé en son essence. Pour qu'il y ait symbole véritable, il faut que les divers plans de l'expé-

1. M. Albert Thibaudet remarque (cf. *La Poésie de Stéphane Mallarmé*, Paris, 1913, p. 66), que Mallarmé, d'abord mal libéré du procédé comparatif, s'est ensuite appliqué à détruire le « second terme ». Mais il ne suffit pas que le second terme disparaisse pour qu'il y ait symbole. Nous continuons de penser selon l'esthétique de l'allégorie, si le second terme est en quelque sorte latent, par delà les images.

rience ne se correspondent pas exactement et ne puissent pas indifféremment être remplacés l'un par l'autre. Le symbole exige que nous ne cherchions pas plus à exprimer l'image par l'idée que l'idée par l'image. Le symbole émane d'une adhésion de notre être à une forme de pensée qui existe en elle-même. Nous nous refusons, il est vrai, le plus souvent, à une telle rigueur. Et nous nous obstinons à deviner, au-dessous du thème symbolique, une suite de pensées normales, où nos habitudes mentales, d'abord troublées, retrouvent leur équilibre. Le poète lui-même, d'ailleurs, qui n'oublie que lors d'instants très rares cette virtuelle transposition de son œuvre en notre langage ordinaire, brise çà et là le mouvement symbolique et commente soudain, selon les termes de notre expérience usuelle, des images qui n'émanent pourtant point de cette expérience. L'œuvre n'en devient pas plus limpide, puisque la clarté qu'on y insère rendra compte seulement de la minute où la pensée symbolique a pour ainsi dire cessé d'être elle-même. Et, de la sorte, le créateur des symboles a partiellement détruit la pensée symbolique. Supposons qu'il l'ait maintenue et que notre effort critique tende à rendre un symbole intelligible. Sera-ce là une tâche illusoire ?

Il y a une clarté inhérente au symbole le plus accompli. Mais nous ne la discernons pas si nous cherchons, dans un symbole, une traduction, plus ou moins hypothétique, de notre expérience normale. Cette clarté se cache à l'intérieur des images elles-mêmes, saisies et maintenues devant nous comme un absolu, comme un objet de contemplation esthétique pure.

Comment parviendrait-on, dès lors, à l'interprétation d'un symbole ? Que pourrait-on entendre par la clarté d'un symbole ? Toute une esthétique nouvelle est, en réalité, sous-jacente à un tel problème. Elle impliquerait, en particulier, que nous ne fussions guidés en rien par le commentaire, en quelque sorte collectif, que donnent, d'un symbole complexe, les diverses traditions. Petit à petit, en effet, un sens stable s'interpose entre la pensée de l'artiste et notre travail critique. Nous croyons être remontés jusqu'à l'œuvre elle-même, alors que nous n'en percevons qu'une déformation conventionnelle. Et cette déformation consiste avant tout en un hâtif rapprochement du monde symbolique inaccessible et de l'expérience vulgaire. Il semble que les intelligences moyennes tiennent principalement à attirer vers les formes de leur existence assez basse ce qui, faute de cette ruse, demeurerait inutilisable. Et ici, il ne s'agit pas seulement des symboles. Tous les grands systèmes de pensée nous renvoient

d'abord l'image que les hommes s'en sont faite ; il ne nous est pas toujours loisible de les retrouver tels qu'ils furent[1]. Admettons pourtant que, pour ce qui regarde les thèmes symboliques, le retour à une vision intime et familière soit possible. Une tâche nouvelle, et pour laquelle toute méthode nous fait encore défaut, s'imposerait à nous. Il faudrait en effet construire une logique délicate, qui nous conduirait vers cet apparent paradoxe : une analyse de la pensée symbolique, qui ne s'accompagnerait pas d'une renonciation à ce que l'on pourrait appeler l'expérience symbolique. Bref, un symbole, qui n'est jamais une *traduction*, ne peut non plus jamais être *traduit*.

Nous avons songé jusqu'ici au symbolisme proprement esthétique et non, spécialement, au symbolisme mystique. Mais il semblerait que ces deux symbolismes dussent s'accorder. Dans les deux cas, en effet, nous dirions qu'il y a symbole lorsqu'il ne s'agit pas d'une comparaison entre un monde d'images et un monde d'idées. Dans les deux cas, le symbole impliquerait une adhésion intime, et en quelque sorte irrésistible, à un tout indécomposable, que le poète saisit avec tant de ferveur qu'il n'a pas à transposer son émotion, mais seulement à expliciter en mots ce qu'il est permis d'appeler une perception. Pourtant, les choses ne se passent ainsi, en ce qui concerne le symbolisme mystique, qu'à de très rares moments. Et cette ressemblance entre les deux symbolismes, encore superficielle, cache une différence qu'il ne faut pas laisser dans l'ombre. Une mystique rigoureusement symbolique impliquerait en effet que le symbole ne recouvrît jamais, à la façon d'un signe vulgaire, un monde secret *auquel l'écrivain s'attacherait en réalité tandis qu'il nous guiderait en apparence à travers les images*. Et nous pourrions nous demander, dès lors, si une mystique symbolique, entendue en un sens strict, fut jamais pleinement réalisée. Seul, en effet, l'artiste peut créer,

1. Toute œuvre d'art, qu'elle soit plastique ou littéraire, toute construction métaphysique finissent par se recouvrir d'un sens que la foule leur a donné et qui rend de moins en moins saisissable le sens originel. Conrad Fiedler (*Schriften über Kunst*, Leipzig, 1896, p. 4), écrit à ce sujet ces très fines remarques : « So lange ein Gedanke, ein Werk beschlossen bleibt in dem engen Kreise der Verstehenden, so lange kann es seine beabsichtige Wirkung rein und unverfälscht ausüben ; sobald es hinaustritt unter die Menge, giebt es sich jedem Schicksalepreis, das ihm die Menschen bereiten wollen. Die Werke der Kunst betrachtet jeder als sein Eigentum und statt sich den Forderungen zu unterwerfen, die sie dem Sinne ihres Urhebers nach an sein Verständniss stellen, meint er haüfig, ihnen vollständig gerecht geworden zu sein, wenn er sie in irgend einem Sinne für sich nutzbar macht, zu dem er in ihnen nur irgend einen Anlass, nur irgend eine Vorbedingung findet. »

selon sa fantaisie, des images qui se suffisent à elles-mêmes et qui sont étrangères à la fois à la perception utilitaire et à un monde systématiquement projeté par delà le langage humain. L'artiste jouit des images et ne les considère pas avant tout comme les figures d'une réalité plus profonde. Mais l'œuvre mystique, même si elle est composée par un poète, groupe des images qui nous orientent vers un monde qui ne peut être l'objet d'une contemplation esthétique. Entre l'écrivain mystique et son imagination en sa fraîcheur s'interposent des thèmes fixés, un dogmatisme plus ou moins souple, qui interdisent au poète de regarder en leur apparence pure aussi bien le monde du rêve intérieur que le monde des formes, des couleurs et des sons. Et, par suite, l'apparence pure, même si elle est goûtée par une sorte de revanche de l'ardeur sensible, ne peut pas ne pas s'infléchir bien vite vers la traduction d'un monde plus vrai. Mais, par là même, le symbole mystique, du moins dans ses modalités habituelles, est virtuellement une allégorie. Il n'est pas besoin de supposer, chez l'écrivain mystique, un canevas vulgaire sous-jacent au thème symbolique ; une imagination en quelque sorte pseudo-symbolique est, chez lui, normale ; elle l'initie à une langue spéciale, déjà presque entièrement organisée par de lointaines traditions ; et cette langue spéciale, du moins dans la plupart des cas, correspond à des termes du langage ordinaire.

L'expérience mystique, il est vrai, suggère des symboles, qui s'affranchissent des thèmes traditionnels et prolongent directement une création intérieure. Mais l'expérieuce elle-même est monotone ; elle est liée à un système qui n'émane pas d'elle seule ou à des images qui n'ont pas toujours été inventées pour la traduire. Qu'elle soit même d'une fraîcheur sans défaut et que l'écrivain mystique, par une sorte de soumission esthétique au monde nouveau qu'elle lui livre, la décrive en son apparence stricte, cette apparence ne sera pas à elle-même sa fin. Le monde des formes offre seulement à l'écrivain mystique la figure d'une aventure ; mais cette aventure, considérée en elle-même, échappe à tous les modes de représentation. N'est-ce pas là pourtant encore une insuffisante conception du mysticisme ? Et tout espoir de voir se constituer un symbolisme mystique est-il perdu ? Puisqu'une expérience s'élabore, qui s'affranchit de toutes les formes de représentation, puisque la construction mystique transpose en des mots une expérience qui n'a rien de commun avec le monde, un langage, qui, lui non plus, n'aurait pour ainsi dire rien de commun avec le monde, nous pourrait initier à un symbolisme

subtil. Il y aurait une si intime fusion de l'image et de l'expérience, que nous ne pourrions plus parler d'un effort pour figurer plastiquement un drame intérieur. Le symbolisme nous révélerait, directement peut-être, un fait qu'aucun autre mode de pensée ne nous eût permis d'atteindre. Et, dès lors, il n'y aurait plus traduction, par un symbole, d'une expérience; il y aurait, au sens strict du mot, *expérience symbolique*.

Un symbolisme mystique cohérent impliquerait une parenté constante entre la profondeur de l'expérience et la qualité des images choisies. Aucun mystique n'est parvenu, semble-t-il, à cette permanente obéissance de l'image à l'expérience. Un Eckhart, un Ruysbrœck, un Jean de la Croix pourtant, parmi les Mystiques chrétiens, ont deviné, à un moment de leur progrès intérieur, ce point où, selon l'expression d'Eckhart lui-même, la solitude intérieure « stêt ûf eime blozen nihte — se trouve sur un pur rien »[1]. Mais « comment donner une forme à ce qui n'en a pas ? » — se demande Suso. — Aucune comparaison ne saurait nous aider... « Cependant, afin de chasser des images par des images, je veux te montrer ici, par la figure d'un langage donné, autant du moins que cela est possible, ce sens vide d'images lui-même »[2]. « Afin de chasser des images par des images » — telle serait exactement l'essence métaphysique du symbolisme mystique véritable : arriver à inhiber, grâce à des images dominatrices, les images grossières qui nous eussent orientés vers des pensées basses. Un symbole mystique, qui n'arrive pas à nous faire percevoir, même dans le rythme des images, la profondeur de l'expérience, n'est qu'un pseudo-symbole. Le vrai symbole adhère directement à l'expérience. Il n'est pas la *figure* d'une expérience. Et c'est bien ainsi, en dernière analyse, que le symbolisme se distingue de l'allégorisme.

Il ne s'agit pas de glorifier le symbolisme, ni d'abaisser l'allégorisme, ni non plus de méconnaître les types intermédiaires pour lesquels toute qualification serait arbitraire. Il n'est pas question enfin de rechercher si le symbolisme s'accorde mieux que l'allégorisme avec un art original. Un académisme peut être

1. Pfeiffer : *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, éd. citée, t. II, *Meister Eckhart*, p. 489 : *Von Abegescheidenheit*.

2. Seuse, éd. Bihlmeyer, éd. citée, p. 191 ; « Wie kan man bildlos gebilden unde wiselos bewisen das über alle sinne und über menschlich vernunft ist ? ... Aber doch, daz man bild mit bilden us tribe, so wil ich dir hie biltlich zögen mit glichnusgebender rede, als verr es denn müglich ist, von den selben bildlosen sinnen... »

inhérent au symbolisme, un allégorisme peut se libérer de toute armature conventionnelle. Pourtant, si les formes de pensée, de même que tous les phénomènes de la vie, ne se définissent pas « par la possession de certains caractères » mais par leur « tendance à les accentuer »[1], on peut dire que l'allégorisme a tendance à accentuer le caractère de traduction, par un monde d'images appropriées, d'un édifice conceptuel plus ou moins complexe ; on peut dire par contre que le symbolisme a tendance à éviter toute pensée qui s'élaborerait en fonction d'un monde déjà constitué. Les deux activités mentales divergent dès la phase de la perception. Il y a des perceptions qui sont virtuellement allégoriques, en ce sens qu'elles retrouvent dans le monde sensible l'image de ce qui déjà est organisé spirituellement en nous. C'est la *comparaison* qui, dans ce cas, s'associe à notre perception, à notre imagination, à notre pensée construite. Il y a des perceptions qui, au contraire, sont déjà virtuellement symboliques, en ce sens qu'elles nous suggèrent tout un monde d'images où nous tentons de surprendre une logique interne et où nous ne nous hâtons pas de discerner une équivalence de notre recherche intérieure. Ce monde symbolique, où se meuvent des images nouvelles, n'est pourtant ni un monde arbitraire, ni un monde étranger à une émotion simple ou à une pensée naïve. Mais il nous conduit jusqu'au centre de nous-mêmes sans jamais correspondre à un moment que nous isolerions par artifice.

Peut-être entrevoyons-nous ainsi déjà ce que fut Jean de la Croix en son imagination profonde : ce qui fut en lui vraiment grand a été symbole pur. Son expérience originale a été symbolique, et non allégorique. La nuit qu'il a regardée, en laquelle il nous a plongés et que nous devrons plus tard définir, est bien en lui une expression de la pensée symbolique et, par suite, ne correspond pleinement à aucun des termes que nous pourrions découvrir dans un monde qui serait distinct d'elle. Par contre, de pseudo-symboles, médiocres et élémentaires, même s'ils dominent extérieurement la pensée de Jean de la Croix, n'émanent pas de l'activité créatrice. Le pseudo-symbole du « mariage spirituel »[2], que Jean de la Croix emprunte à une longue tradition et,

1. Cf. les remarques de M. Bergson sur la définition biologique : *L'Evolution créatrice*, Paris, 1907, p. 115-116.

2. Miss Underhill (*Mysticism, A study in the nature and development of man's spiritual consciousness*, 5e éd., London, 1914, p. 162), écrit, à propos du mariage spirituel : « It was natural and inevitable that the imagery of human love and marriage should have seemed to the mystic the best of all

plus encore peut-être, à l'enseignement de sainte Térèse, aurait définitivement ruiné sa pensée profonde, si de vrais symboles, étrangers jusqu'en leur expression plastique à nos formes de représentation, n'avaient animé toute sa dialectique mystique.

Quels sont ces vrais symboles ? Nous n'avons quelque chance de les découvrir *que si nous remontons jusqu'à l'instant fugitif où la pensée ne se commente pas encore elle-même. En fait, tous les symboles, qui sont appelés à jouer un rôle dominateur dans la construction mystique de Jean de la Croix, ont d'abord été enfermés dans les poèmes qui servent de thèmes aux écrits théoriques.* Il nous faut donc considérer maintenant, et avec le soin le plus minutieux, la pensée de Jean de la Croix en son essence poétique.

IV

La technique choisie par Jean de la Croix nous permet de saisir une imagination en sa source. Elle nous encourage à suivre le mouvement qui va du lyrisme à la doctrine, à retrouver le lien qui unit le traité et le poème.

Poème singulier, que l'écrivain mystique compose lui-même, qu'il interroge ensuite, et qui lui apporte un texte qu'il doit en quelque sorte contempler. Voici, par exemple, l'âme qui « chante » le poème de la « Noche oscura »[1]. Que signifient ses paroles ? Qu'y pourrons-nous discerner qui illustre une expérience mystique ? C'est la tâche de Jean de la Croix de s'y essayer. Mais, à certains égards, la phase créatrice est finie et « toute la doctrine »[2] que le langage discursif développera est incluse dans les strophes mystiques. Il est, dès lors, normal que Jean de la Croix discerne parfois en ses vers, non seulement un sens complexe et multiforme, mais plusieurs sens qui se superposent. Le même

images of his own « fulfilment of life ». C'était, en effet, chose naturelle et inévitable ; mais peut-être serait-il intéressant de discerner, à côté de pseudo-symboles qui expriment l'inertie de notre imagination moyenne, les symboles véritables qui sont les signes de l'effort que nous avons fait pour transcender notre imagination normale.

1. *E. C.*, t. I, p. 27, *Subida*, livre I, « Argumento » : « Canciones en que canta el alma la dichosa ventura que tuvo en pasar por la oscura Noche de la Fe en desnudez y purgación suya á la unión del Amor. »

2. *E. C.*, t. I, p. 27, *Subida*, livre I, *Argumento :* « Toda la doctrina que aquí se ha de tratar en esta Subida del Monte Carmelo, está incluida en las siguientes canciones... »

poème sert de thème à la *Montée du Mont Carmel* et à la *Nuit obscure*. Des strophes identiques sont commentées à plusieurs reprises, et selon des significations différentes. La première strophe du poème de la *Noche* est interprétée en fonction de trois rythmes mystiques : elle sert de thème au premier livre de la *Subída*, puis à la Nuit du sens, puis à la Nuit de l'esprit. On pourrait concevoir, à propos de ces mêmes vers, d'autres significations encore. Et Jean de la Croix atteint ainsi, pour des thèmes qui émanèrent pourtant d'une expérience brûlante, à une sorte d'objectivité.

Le devenir mystique ne se fixa pas, dès l'origine, en une expression poétique. C'est plutôt le *mouvement de retour* de la contemplation mystique, que le langage lyrique nous transmet. Et ce langage ne serait-il pas, pour Jean de la Croix, par rapport à la vie intérieure qu'il résume, ce qu'est le monde des corps par rapport à l'action créatrice de Dieu ?

Pasó por estos sotos con presura [1].

« Il passa par ces bois avec hâte. » Malgré cette hâte, le monde des formes fut créé ; mais les créatures sont « comme un rayon du passage de Dieu » [2] ; elles sont donc bien moins le direct objet de son regard que l'inévitable effet de son passage. Et le poème, à son tour, exprime ce qu'il y eut de surabondant dans l'expérience.

Les poèmes, qui soutiennent toute la dialectique de Jean de la Croix, sont ainsi comme l'équivalent lyrique des confessions qu'il a voulu taire. Ame inaccessible et roide, croirait-on, et voici qu'elle apparaît vulnérable. C'est Jean de la Croix lui-même qui a éprouvé, en son être propre, la négation du monde sensible, l'ardente évasion hors de nos routes intérieures, l'expérience abyssale, la soudaine découverte, dans l'absolu mystique, de cette même beauté plastique naguère rejetée d'un geste si âpre. Et pourtant les vers où nous cherchons l'expression d'un émoi ne résument-ils simplement, tantôt une construction théorique, tantôt un lyrisme biblique à peine transformé ? On le pourrait soutenir si poème et traité étaient juxtaposés. Mais ils ne se séparent pas l'un de l'autre ; le commentaire ne *s'ajoute* pas au

1. « Cántico », strophe v, vers 3.

2. Commentaire du vers précité, *E. C.*, t. II, p. 514 : « Y dice que paso porque las criaturas son como un rastro del paso de Dios... »

poème et le poème n'apparaît pas comme un ornement qui aurait pu ne pas être. Certes, nul ne peut affirmer que la première pensée de son œuvre ait été, en Jean de la Croix, logique, lyrique ou, au contraire, déjà lyrico-mystique. Mais même si Jean de la Croix a conçu, avant toute activité poétique, son œuvre doctrinale, cette œuvre n'était pas, ne pouvait être comparable à celle qu'en fait il a créée ; car l'œuvre réalisée adhère au poème comme à sa substance et le poème, à son tour, adhère à l'expérience. Le plan doctrinal ne se sépare pas du plan lyrique.

Une analyse superficielle nous ferait croire que, dans certains cas, Jean de la Croix est infidèle à son dessein. Les livres II et III de la *Montée du Mont Carmel* nous entraînent, en une discussion abstraite, loin du commentaire des strophes lyriques ; et, puisque ces livres nous offrent en même temps les plus purs concepts de Jean de la Croix, on serait tenté de conclure que sa pensée profonde fut étrangère à un thème lyrique. Ce n'est là pourtant que l'apparence. La strophe II du poème de la *Noche* est expliquée, en ses lignes générales, au début du livre II de la *Montée ;* elle constitue, exactement, l'atmosphère des livres II et III. Et, si les problèmes sont ici regardés en eux-mêmes, sans que les thèmes lyriques s'interposent, ces thèmes ne nous quittent pas et nous devinons un lyrisme diffus. Il n'est pas douteux, cependant, que Jean de la Croix ne s'astreint pas, dans le IIe et le IIIe livres de la *Montée,* à la méthode qu'il avait indiquée dans l' « Argumento » du livre I[1]. Il ne commente pas le poème vers par vers, ainsi qu'il l'avait annoncé plusieurs fois[2]. Comment expliquer ce mélange de rigueur et de désordre ? L'œuvre se construit-elle, en dépit de son rythme serein et grave, en une hâte passionnée, et les combinaisons opposées s'enchevêtrent-elles, sans que Jean de la Croix s'attache à les accorder ? Le caractère fragmentaire de la *Subida* nous empêche-t-il d'apprécier l'exacte nature d'une organisation intérieure ?[3] De toute manière, la méthode de Jean

1. *E. C.*, t. I, p. 27, *Subida,* « Argumento » du livre I ; « Y porque tengo de ir fundando sobre ellas » (les strophes) « lo que dijere, las he querido poner aquí juntas para que se entienda y vea toda la sustancia junta de lo que se ha de escribir. Aunque al tiempo de la declaración convendrá poner cada Canción de por sí, y ni más ni menos los versos de cada una, según lo pidiere la materia y declaración. » Noter, en ce remarquable passage où tous les mots sont choisis avec soin, que Jean de la Croix s'engage à user de la méthode adoptée, selon les exigences « de la matière et de l'explication. »

2. Passage précité, et *E. C.*, t. I, p. 37, *Subida,* livre I, chap. I ; « *Y el mismo estilo se lleva en las demás canciones, como en el prólogo dije, que primero se ponía cada canción y se declararía, y después cada verso por sí.* »

3. Toute conclusion précise nous est en effet interdite, puisque nous ne

de la Croix n'est pas simple, et rien ne serait plus faux que d'y vouloir introduire une uniformité factice. L'unité technique est assurée par une soumission, en quelque sorte métaphysique, à un immense thème lyrique. Mais tantôt la pensée discursive, se refusant à une indépendance véritable, s'applique uniquement à démêler les secrets du thème poétique, tantôt elle s'isole et se suffit à elle-même, du moins en son expression verbale, car si nous l'envisageons en son essence, elle est, dans les deux cas, également inséparable du thème poétique[1]. Mais elle est tantôt plus lyrique que conceptuelle, tantôt plus conceptuelle que lyrique. La *Subida* et la *Noche* d'une part, le « Cántico » de l'autre, s'offrent à nous, à cet égard, avec des caractères presque antagonistes. Il nous faudra suivre Jean de la Croix à travers ces mondes différents. Rien, en tout cas, ne nous peut amener à diminuer l'importance du thème poétique. En un sens, la pensée de Jean de la Croix vaudra ce que valent les images sur lesquelles elle s'appuie.

Il faudrait essayer de retrouver *le mouvement lyrique intérieur dont la forme sensible est un poème*. En fait, les strophes mystiques nous lèguent des images, une courbe spirituelle, le prolongement, peut-être à peine voilé, d'une expérience. Nous ne pouvons, dès lors, nous contenter de marquer d'une façon schématique quelle est, dans l'œuvre de Jean de la Croix, la fonction des poèmes. Que sont ces poèmes en eux-mêmes ? Qu'ap-

savons pas comment Jean de la Croix aurait finalement triomphé de la difficulté. L'examen du livre I de la *Subida* nous permet du moins de supposer ce qu'aurait pu être la solution de Jean de la Croix. Le premier vers de la première strophe est placé en tête du chapitre II du premier livre de la *Subida* ; et c'est seulement au chapitre XIV que nous trouvons l'explication du second vers, toute la théorie de la négation de l'appétit étant en effet impliquée par le vers : En una noche oscura. — Le chapitre XV contient un bref schéma des trois vers suivants. Jean de la Croix aurait-il, d'une manière comparable, repris les vers de la strophe II, après nous avoir en quelque sorte pénétrés de leur présence ?

1. Cf. Cet aveu de Suhrawardi, où s'exprime curieusement la relation de l'intuition mystique et de la traduction subséquente : « Was ich in meine einsamen Stunden erkannt habe, als ich mich von den körperlichen Dingen abwandte, den rein geistigen, lichtartigen Dingen zuwandte und mit der göttlichen Welt... in Verbindung trat, will ich nun berichten. In dem mystischen Erschauen erfaszte ich zuerst eine bestimmte Wahrheit und suchte sie *dann* durch Argumente zu beweisen, während die Peripatatiker die umgekehrte Methode befolgen, indem sie sich durch die Beweise führen lassen, ohne das Ziel (die resultierende Wahrheit) im voraus zu wissen. Unser Meister ist Plato, besonders in seinen Werken Timæus und Phädon, während der Leitstern der empirisch Forschenden Aristoteles bleibt. » (Cf. Horten : *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi..., übersetzt und erläutert...* Halle, 1912, p. 2).

porteraient-ils à un être qui s'attacherait à les réfléchir en leur pureté ?

V

Supposons que tout commentaire nous fasse défaut et que nous ayons devant nous les poèmes isolés. Supposons même que nous ne sachions rien d'un vocabulaire traditionnel. Je regarde, d'un regard neuf, des vers qui m'apportent des images et seulement des images. J'adhère au mouvement lyrique lui-même. Par un effort plus subtil encore, je m'applique à errer à travers les images, à en ressaisir la qualité esthétique ou psychologique. Nulle tentation ne demeure de les traduire en un autre langage. J'attendrai tout des poèmes eux-mêmes.

Ils nous conduisent en des régions très dissemblables. Tantôt, un mouvement lent, silencieux, secret ; une conscience qui s'absorbe, puis se perd en soi-même ; tantôt, des lignes enchevêtrées, des métaphores que le poète emprunte avec fièvre au monde sensible, des cris qui semblent exprimer un être se cherchant d'abord hors de soi. Les poèmes de la « Noche oscura » et de la « Llama » d'une part, le poème du « Cántico », d'autre part, obéissent à deux rythmes psychologiques différents. Il se peut que les images nous trompent. Mais, si nous n'allons pas au delà de ce qu'elles nous livrent, nous sentons que nous n'avons pas devant nous le même dynamisme poétique.

Le poème de la « Noche oscura » exprime les phases de l'anéantissement d'un être. Mystérieux voyage, qu'une prodigieuse minute,

> ¡ Oh dichosa ventura ! [1]

a rendu possible. La conscience se soumet à un mouvement qui irait de l'extérieur à l'intérieur, du monde sensible à l'univers nocturne, des images qui représentent des objets à celles qui ne disent plus que des moments de l'action. Une sobriété plastique correspond ici à la grave lenteur du rythme. Le poème, en son devenir, figure une absorption de soi en soi. Et l'image est en effet conservée de ce moment où le milieu sensoriel s'efface. Mais

[1] « Noche oscura », strophes I et II, vers 3. « Oh l'heureuse fortune ! »

il faut que se maintienne aussi l'image de l'absorption elle-même, de l'entrée dans le sommeil intérieur. Des vers tels que ceux-ci :

En una noche oscura [1]

. . . .

Ni yo miraba cosa [2],

dans la mesure où ils expriment le souvenir que nous gardons d'un accès à des mondes de plus en plus lointains, se rattacheraient à une symbolique subtile, qu'un psychologue contemporain, M. Silberer, appelle « Schwellensymbolik » — la symbolique du seuil [3].

La lecture du poème de la « Noche oscura » nous avertit que nous avons atteint le monde que Jean de la Croix a créé. Nous devinons une conscience qui s'est enfoncée en elle-même. Supposons que nous ne sachions rien du sens théorique de la nuit. Cette nuit déjà nous enveloppe. Nous sentons qu'elle est dominatrice et obtient que toutes choses meurent :

En la noche dichosa,
En secreto, que nadie me veía,
Ni yo miraba cosa
Sin otra luz y guía
Sino la que en el corazón ardia [4].

Nous éprouvons ainsi l'essentielle audace de l'homme. Il y a une âme qui s'avance dans la nuit et que seul soutient un univers intérieur. Quatre strophes suffisent à nous entraîner en une immersion : la nuit [5], une ardeur héroïque [6], la solitude lointaine où attend un être que seule mon âme profonde a conçu [7]. La négation de tout ce qui est apporte la volupté totale. En elle-même,

1. « Noche oscura », strophe I, vers 1.

2. *Id.*, strophe III, vers 3.

3. Cf. Silberer : *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, Wien und Leipzig, 1914, p. 35.

4. « Noche oscura », strophe III ; « En la nuit heureuse — Dans le secret, alors que personne ne me voyait — Et moi je ne regardais aucune chose — Sans autre lumière ni guide — Que celle qui brûlait dans mon cœur. »

5. « Noche oscura », strophe I.

6. *Id.*, strophes I, II et III.

7. *Id.*, strophe IV, vers 1 et 2 :

Aquesta me guiaba
Más cierto que la luz del madiodía,
A donde me esperaba,
Quien yo bien me sabía,
En parte donde nadie parecia.

dans l'abîme de son néant, l'âme a trouvé la nuit féconde, « plus aimable que l'aube », qui joint l'aimé et l'aimée. Amour que la nuit seule engendre et qui s'approfondit dans la nuit. Il a la farouche violence d'une passion à laquelle le monde des images sensibles est étranger :

¡ Oh noche, que guiaste,
Oh noche amable más que la alborada,
Oh noche que juntaste
Amado con amada
Amada en el Amado transformada ![1]

L'invocation à la nuit n'a rien d'une emphase verbale. Elle figure un moment nécessaire de la pensée poétique. La nuit est vraiment la nuit métaphysique que le poète a contemplée d'une passion totale, et dans laquelle en même temps il découvre sa passion elle-même. Non pas un double cri d'amour, mais un seul. Et, par cette volonté de trouver dans la négation absolue l'amour absolu, Jean de la Croix a connu l'état lyrique.

Rien, jusqu'ici, n'est venu retarder le voyage intérieur. L'âme a accepté, même dans le déroulement des images, l'aride solitude. Surgit, il est vrai, à partir de la VI[e] strophe, un décor subtil. Mais ces images nouvelles sont estompées, fluides ; elles sont éclairées d'une lumière lunaire. « Eventail de cèdre » que j'agite doucement sur l'aimé endormi, doigts qui font flotter ses cheveux, souffle de l'amour qui blesse mon cou, et voici que toutes mes sensations s'évanouissent[2]. Les images qui errent devant nos yeux, images de brise qui passe, de lents gestes de tendresse attentive, sont des images de rêve. L'âme se soumet à leur rythme, et se perd elle-même, à mesure qu'elle s'y attarde. Mais de cette ultime absorption le poème note seulement l'origine ; il évoque aussi la lumière ambiante, qui éclaire la minute de l'abandon :

Quedéme y olvidéme
El rostro recliné sobre el amado
Cesó todo y dejéme
Dejando mi cuidado.
Entre las azucenas olvidado[3].

1. « Noche oscura », strophe v : « O nuit qui me guidas — O nuit plus aimable que l'aube — O nuit qui joignis l'Aimé avec l'Aimée — l'Aimée en l'Aimé transformée ! »

2. « N. oscura », strophes vi et vii.

3. « N. oscura », strophe viii : « Je restai là et m'oubliai — J'inclinai le

Cette dernière strophe du poème, prolongeant le dernier vers de la strophe précédente :

Y todos mis sentidos suspendía [1],

décrit les suprêmes instants de la vie consciente en leur obscurcissement très doux : oubli de soi, évanouissement de toutes choses, abandon de notre tourment.

Des recherches d'ordre esthétique, un schéma logique, peuvent nous aider à deviner le mouvement intérieur du poème, mais la genèse des images est vraisemblablement inaccessible. Comment discerner, en effet, où s'achève la notation d'états intérieurs et où commence une construction poétique ? Ces mêmes images, où se cache le récit d'une histoire intérieure, expriment en un langage, sans doute très éloigné des données vivantes, une absorption qu'elles sont impuissantes à figurer. Mais elles suscitent en nous une sorte d'attention musicale, et nous pouvons préciser la nature de l'émotion qu'elles nous suggèrent. Nous pouvons aussi discerner, à travers les images elles-mêmes, les lois d'une logique interne, et retrouver quelque chose de ce qui est par delà l'image et par delà l'idée.

Cette longue analyse n'était pas artificielle. La lecture des vers nous en a fourni tous les termes. Un critère tout esthétique et psychologique suffirait à établir quatre points importants :

1° Le poème de la « Noche oscura » est vraiment la directe traduction d'une expérience. C'est le poète lui-même qui raconte son aventure ; et l'Ame qui décrit la succession de ses états est bien sienne. Il s'agit d'une confession lyrique et d'une autobiographie transposée. Expérience, il est vrai, déjà universalisée par le poème et, en sa nature propre, inaccessible.

2° Il n'est nullement indispensable, pour pénétrer, jusqu'en son fond, le poème de la « Noche oscura », de connaître les modèles mystiques qui ont pu guider Jean de la Croix. Quels qu'aient été ces modèles, leur influence possible ne gêne pas le développement spontané des images.

3° La nuit, entendue de façon lyrique, et abstraction faite de la signification métaphysique que nous lui découvrirons dans la

visage sur l'aimé — Tout cessa et je m'abandonnai — Laissant mon souci — Au milieu des lys oublié. »

1. *Id.*, strophe VII, vers 5. — « Et il suspendit tous mes sens. »

suite, n'est ni une donnée allégorique, ni une donnée pseudo-symbolique. Elle est un symbole, au sens que nous avons précisé, puisque les traductions que nous en essaierions dans un autre langage n'en sauraient épuiser le contenu et risqueraient d'ailleurs d'en fausser la nature. Nous arrivons à une telle conclusion en suivant le mouvement des images et en ne tenant provisoirement aucun compte d'un commentaire idéologique.

4° Le symbole de la nuit, avec tout ce qu'il implique de négation initiale, de volupté immanente, d'images sensibles intériorisées, figure une intuition originale. Et à cette conclusion l'analyse de la pensée lyrique nous conduit, sans qu'il y ait besoin de faire appel à des données étrangères au poème lui-même. Nous ne savons encore ce que des enquêtes d'ordre doctrinal nous réserveront ; mais la conclusion d'ordre esthétique n'est pas douteuse.

Le poème de la « Llama » nous apparaît comme une suite probable du poème de la « Noche ». Les invocations, qui constituent la presque totalité des strophes, traduisent le réveil après l'oubli, le retour, vers le monde de l'expression, d'un moi qui s'est abîmé jusqu'en l'éternel :

... ¡ Oh toque delicado
Que a vida eterna sabe
. . . . . ![1]

Une « Llama de amor viva » a blessé l'âme en son centre le plus profond[2]. Des « lampes de feu » sont venues transmuer « les profondes cavernes du sens »[3]. Et, lorsque l'âme est descendue jusqu'en ses régions abyssales, elle éprouve le sursaut de l'ardeur amoureuse :

Cuán manso y amoroso
Recuerdas en mì seno
Donde secretamente solo moras[4].

Comment ranimer cette expérience ? Elle n'a plus rien de

1. « Llama », strophe II, vers 3 et 4.

2. *Id.*, strophe I, vers 1-3 :

¡ Oh Llama de amor viva
Que tiernamente hieres
De mi alma en el más profundo centro !

3. *Id.*, strophe III.

4. *Id.*, strophe IV, vers 1-3 : « Combien doux et amoureux — Tu te réveilles dans mon sein — Où secrètement seul tu demeures. »

commun avec le monde. L'amour absolu se réveille en moi, au fond de moi-même, là où il demeure seul [1]. Et, dès lors, dans la « Llama » comme dans la « Noche », la technique choisie — quelles que puissent être les transpositions cachées — est celle de la confession lyrique. Le poète, ici encore, parle en son nom. Ce n'est même plus, comme dans la « Noche », l'âme qui universalise en son récit ce que le poète a éprouvé. C'est vraiment le cri de l'être, sans que rien s'interpose. Et le dernier vers

¡ Cuan delicadamente me enamoras ! [2]

traduit avec une souveraine acuité un fait intérieur.

Nous ne savons encore ce que nous apporteront les commentaires. Mais nous entrevoyons que les deux poèmes de la « Noche » et de la « Llama » prolongent une expérience directe. Qu'il y ait des influences à démêler, aucune d'elles ne nous interdit de discerner toujours l'expérience lyriquement traduite. Ni les images, ni les procédés ne nous obligent à regarder hors du poème.

Et pourtant, les deux poèmes ne sont pas entièrement comparables. Les images de la « Llama » ne nous conduisent pas, par leur seule force, en un univers nouveau. Le pöème de la « Noche » nous y plonge : et, si nous voulions préciser davantage encore le moment où rien n'altère cette introversion, nous le circonscririons aux cinq premières strophes du poème [3] ; dès que commence la phase des images particularisées [4], une sorte de résidu hiératique se substitue à un thème métaphysique. Si Jean de la Croix avait su, à travers toutes les strophes de la « Noche », ne rien accueillir des réminiscences artificielles et prolonger, en toutes les complications de l'expérience mystique, ce que l'on pourrait appeler un absolu lyrique, il eût été pleinement grand et peut-être pourrions-nous dire alors que le symbolisme mystique a été totalement réalisé.

Revenons à sa pensée lyrique, telle qu'en fait elle s'exprima. Que Jean de la Croix ait ou non voulu refaire à sa manière l'œuvre du pseudo-Aréopagite, le poème de la « Noche oscura » apparaît comme le thème d'une nouvelle « Théologie mystique », d'une

1. « Llama », strophe IV, vers 3.
2. *Id.*, strophe IV, vers 6.
3. Cf. *E. C.*, t. I et II.
4. A partir de la strophe VI.

théologie négative. Et la « Llama » est bien le prolongement d'une telle théologie. Peut-être d'autre part Jean de la Croix a-t-il voulu, par le poème du « Cántico », retrouver quelque chose de l'œuvre perdue du pseudo-Denys, cette théologie symbolique dans laquelle des « métonymies » nous eussent conduits des « choses sensibles » aux « choses divines »[1]. Mais, dès lors, il ne pouvait s'exprimer lui-même avec une comparable clarté. Les images de la « Llama », et surtout celles de la « Noche », ne disaient guère que les phases d'un voyage intérieur. Aucune tradition n'avait besoin d'être invoquée pour que nous pussions suivre le poète. Mais d'autres strophes, où Jean de la Croix combine une expérience et l'imitation du lyrisme biblique, n'apporteraient-elles des données différentes ? L'examen du poème du « Cántico » nous apparaît désormais comme une épreuve décisive ; Jean de la Croix, qui s'insère ici dans une tradition, y reste-t-il néanmoins créateur de thèmes lyriques, issus de son expérience propre ?

Le poème du « Cántico » enferme le souvenir d'une expérience. Peut-être contient-il les plus beaux vers de Jean de la Croix. Il est secoué d'un élan prodigieux, et si nous n'en écoutions que la musique, nous n'hésiterions pas à le déclarer accompli[2]. Mais, si nous nous attachons au choix des termes, nous sommes troublés par une complication à laquelle la « Noche oscura » ni la « Llama » ne nous avaient accoutumés. Supposons que rien ne nous soit transmis des influences subies, que le *Cantique des Cantiques* nous soit inconnu ; — la lecture naïve des vers du « Cántico » suffirait à révéler la présence de thèmes littéraires qui s'interposent entre le poète et la notation de ses états intérieurs. L'amour que la « Noche » savait faire sourdre naissait vraiment de la nuit. Les images particularisées se réduisaient presque à trois : image d'une échelle de vitrail, image d'une région solitaire, d'ailleurs imprécise et lointaine, puis, le groupe très doux et d'une couleur de songe, d'un éventail de cèdre, d'un souffle qui passe et blesse la peau, de doigts qui isolent des cheveux, d'un visage qui s'incline, toutes choses qui s'accom-

1. « Théologie mystique», III : « ῎εν δὲ τῆ συμϐολικῆ θεολογία τινες αἵ ἀπὸ τῶν αἰσθητών ἐπὶ τὰ θεῖα μετωνυμίαι. τίνες αἱ θεῖαι μορφαὶ, τίνα τὰ θεῖα σχήματα, καὶ μέρη, καὶ ὄργανα... καὶ ὅσαι ἄλλαι τῆς συμϐολικῆς εἰσι θεοτυπίας ἱεροπλαστοι μορφώσεις. »

2. Nous nous référons ici au texte A. Cf. *supra*, livre I, *Les Textes*, et *E. C.*, t. II, p. 495 sq., où l'on trouvera la transcription des strophes du texte A.

plissent en une ambiance de lys. Mais le « Cántico » nous disperse. L'épouse ne saura plus, comme l'âme de la « Noche », trouver en elle-même, dans l'absolu de sa négation, la passion totale et sans fond. Elle courra gémissante, cherchant l'aimé qui s'est enfui :

Salí tras tí clamando y eras ido [1].

Elle interrogera toutes les formes ; mais ce ne sont pas les formes qu'elle veut. Elle veut « cette chose unique » qui lui fut donnée naguère [2]. Et pourtant, parce qu'elle aura consenti, au moins à travers le rythme des images lyriques, à croire que l'aimé s'est évanoui dans les choses [3], elle sera condamnée à le chercher d'abord hors d'elle-même.

Dira-t-on que les images sont ici arbitraires, qu'elles ne sauraient suffire à nous faire rejoindre un mouvement spirituel tout interne et ne peuvent rien nous apprendre ? Nous nous interdirions ainsi de pressentir les plus humbles commencements de l'expérience mystique. Il y a des images auxquelles conduit une direction mentale déterminée, il y en a d'autres qu'elle exclut ; de plus, le lyrisme mystique transpose parfois de façon subtile des nuances psychiques dont le commentaire ne conservera ensuite aucune trace. Devons-nous, à cause de cela, nous refuser à les surprendre ? Et sommes-nous sûrs que l'écrivain mystique, devenu théologien timide ou philosophe assez pauvre, ait lui-même été fidèle à la hardiesse de sa pensée lyrique ?

Il s'agirait donc d'atteindre ces régions spirituelles qui sont au delà des images et des idées et d'où émane le mouvement lyrique. On peut presque affirmer que la chose est possible en ce qui concerne le poème de la « Noche oscura » et le poème de la « Llama ». Admettons que le poème du « Cántico » ne se résolve pas à l'analyse en termes limpides. Cette différence, si elle était établie, serait en tout cas très instructive et seule une méthode génétique nous la rendrait saisissable. Il faudrait découvrir un rythme tout psychologique, où seraient peut-être reconnaissables des commencements de pensée, des angoisses que le commentaire inhibera mais qui, dans le mouvement lyrique, sont discer-

1. « Cántico », strophe I, vers 5 ; « Je sortis derrière toi en criant, et tu étais parti. »

2. *Id.*, strophe XXXVII, vers 3-5 ;

Y luego me darías
Allí tú, vida mía.
Aquello que me diste el otro día.

3. *Id.*, strophe IV-V.

nables malgré tout. Comment percevoir ce rythme ? En tâchant de ravir, à côté des images que le poète accueille avec indifférence, une image directe, ardente, et où l'on pourrait deviner, non pas un type général de passion, mais telle forme de souffrance et d'amour. Recherche qui serait intermédiaire entre l'analyse musicale et l'analyse psychologique.

« Sur ma couche, pendant la nuit », dit l'Épouse du *Cantique des Cantiques*. « j'ai cherché celui que mon cœur aime ; je l'ai cherché et ne l'ai point trouvé... « Levons-nous, me suis-je dit, faisons le tour de la ville, parcourons les marchés et les places, cherchons celui que mon cœur aime ». Je l'ai cherché et ne l'ai point trouvé... Les gardes qui font la ronde dans la ville m'ont rencontrée : « Avez-vous vu, leur ai-je dit, celui que mon cœur aime ? » A peine les avais-je passés, que j'ai trouvé celui que mon cœur aime ; je l'ai saisi, et ne l'ai point lâché jusqu'à ce que je l'aie introduit dans la maison de ma mère, dans la chambre de celle qui me donna le jour » [1].

On pourrait croire que tout le « Cántico » a sa source dans ce passage. On y pourrait voir, en effet, le double thème de la course anxieuse et de la définitive possession. Pourtant, le rythme du « Cántico » n'est pas encore ressaisi..... « Sur ma couche, pendant la nuit, j'ai cherché celui que mon cœur aime ; je l'ai cherché et ne l'ai point trouvé ». Ces admirables lignes inspirent bien l'angoisse du « Cántico » ; mais disent-elles assez durement la souffrance unique de celui qui se sent, à la même seconde, tout proche de l'être aimé, et cependant laissé, laissé pour toujours ? « J'ouvre à mon bien-aimé ; mais mon bien-aimé avait disparu, il avait fui. Le son de sa voix m'avait fait perdre la raison : je sors, je le cherche et ne le trouve pas ; je l'appelle, il ne me répond pas. Les gardes qui font la ronde dans la ville me rencontrent ; ils me frappent, me meurtrissent ; les gardiens de la muraille m'enlèvent mon manteau. — Je vous en prie, filles de Jérusalem, si vous trouvez mon amant, dites-lui que je me meurs d'amour » [2].

Les premiers vers du « Cántico » traduisent presque littéralement, sinon les mots, du moins l'angoisse de l'Epouse des Can-

1. *Cantique des Cantiques* III, 2-4. Nous citons d'après la traduction de Renan ; cf. *Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'hébreu..., 10e éd., s. d., p. 158-159.

2. *Cantique des Cantiques*, V, 6-8. Traduction Renan, trad. citée, p. 165.

tiques, lors de l'instant indivisible où elle a senti l'abandon et la blessure d'amour :

¿ Adonde te escondiste
Amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
Habiéndome herido,
Salí tras tí clamando, y eras ido.

Pastores, los que fuerdes
Allá por las majadas al Otero,
Si por ventura vierdes
Aquel que yo más quiero
Decidle que adolezco, peno y muero[1].

La source directe est ici certaine, pleinement reconnaissable et, par suite, une partielle interprétation du *Cantique des Cantiques* par Jean de la Croix transparaît. Une signification éthique, telle qu'il l'entrevoit, nous est donnée. D'abondantes ressemblances de détail nous montreraient une lecture attentive[2]. Mais nous devinons d'abord ce qui, pour Jean de la Croix, domine tout le reste : le thème de la douleur voluptueuse en l'être qui sent, brusquement et à l'instant même de la blessure d'amour, l'abandon sans merci. Choisir, parmi les éclatantes strophes du *Cantique des Cantiques,* le moment où le drame nous conduit aux plus sombres tortures de l'absence, n'indique pas une imitation artificielle. Nous devinons, par delà toute lecture, une expérience, la dure expérience de l'abandon. Mais est-ce la lecture du *Cantique des Cantiques* qui a précédé en Jean de la Croix une douleur vécue, ou est-ce au contraire une angoisse intérieure qui lui a fait mettre l'accent sur le moment du drame qu'il jugera dès lors essentiel?

De toute manière, le thème initial du « Cántico » émane d'une expérience. Et, si les poèmes de la « Noche » et de la « Llama »

1. « Cántico ». strophe I et II : « Où t'es-tu caché — Aimé, en me laissant dans le gémissement? — Comme le cerf tu t'enfuis — Après m'avoir blessée; — Je sortis derrière toi en criant, et tu étais parti.

« Pasteurs, vous qui irez — là-bas par les bergeries à la montagne, — Si d'aventure vous voyez — Celui que j'aime le plus, — Dites-lui que je souffre, languis et meurs. »

2. Cf. notamment « Cántico », strophe XXV, vers 1, et *Cantique,* II, 15; strophe XXVI, vers 1, et IV, 16; strophe XXVI, vers 4, et IV, 17; strophe XXX, vers 4, et II, 7, VIII, 4; strophe XXVIII, et VIII, 5; strophe XXIV, vers 2, et II, 16; strophe XVII, et II, 4; strophe XXII, et IV, 9; strophe XXIV, vers 2 et I, 12-14; strophe XXXIII, vers 3-4, et II, 12; strophe XXXV, et VII, 12-14; strophe XXXVI, vers 2, et II, 14; même strophe, vers 5, et IV, 3, VIII, 2, etc.

ne nous ont guère préparés au motif de l'absence tel que le chante le « Cántico », il faut parler d'un enrichissement de l'expérience, non de l'artificielle soumission à un modèle. Mais, les difficultés commencent, lorsqu'il s'agit d'interpréter psychologiquement tout le développement lyrique du « Cántico ». La course à travers les images est-elle, elle aussi, l'expression d'une expérience ou prolonge-t-elle seulement le langage du *Cantique des Cantiques ?* D'autre part, et d'un point de vue tout esthétique, comment savoir si certaines images que Jean de la Croix emprunte au *Cantique des Cantiques*, souffles qui font sourdre les parfums [1], fraîcheur du jus des grenades [2], sont extraites uniquement du poème biblique ou ne sont pas en même temps des images retrouvées, vérifiées pour ainsi dire, traduisant uue joie recomposée ? Le poème biblique dira l'invocation célèbre : « Levez-vous, aquilons, venez, autans ! Soufflez sur mon jardin, pour que ses parfums se répandent ! » [3] Et le poème espagnol opposera la bise morte et le vent du sud qui réveille les amours. Subtile imitation, peut-être. Mais aussi directe et aiguë sensation de l'âpre vent de la sierra et de la douceur que répandent, même dans les patios de l'Espagne du Nord, les parfums choisis et errants :

> Detente, cierzo muerto ;
> Ven, austro, que recuerdas los amores,
> Aspira por mi huerto,
> Y corran sus olores
> Y pacerá el Amado entre las flores [4].

De même, les images d'amour, parfois littéralement transcrites, sont-elles savamment reprises ? Disent-elles au contraire une passion vraie ? « Il m'a introduite dans le cellier ; l'étendard qu'il lève sur moi, c'est l'amour » [5], dit le *Cantique des Cantiques*. — Ecoutons maintenant le « Cántico » :

> En la interior bodega
> De mi amado bebí... [6]

1. *C. des C.*, IV, 16 et « Cántico », strophe XXVI.

2. *C. des C.*, IV, 3, VIII, 2, et « Cántico », strophe XXVI, vers 5.

3. « Cantique des Cantiques », IV, 16. Trad. Renan, trad. citée, p. 163.

4. « Cántico », strophe XXII : « Arrête-toi, bise morte — Viens, Sud, qui réveilles les amours, — Aspire à travers mon jardin, — Et que s'en répandent les odeurs, — Et se rassasiera l'aimé parmi les fleurs. »

5. *Cant. des Cant.*, II, 4. Trad. Renan, trad. citée, p. 155.

6. « Cántico », strophe XVII : « Dans le cellier intérieur — De mon aimé je bus... »

Et plus loin :

Ya no guardo ganado,
Ni ya tengo otro oficio;
Que ya solo en amar es mi ejercicio [1].

Peut-être ces vers remuent-ils en Jean de la Croix les plus intimes souffrances d'amour. Mais rien ne nous en peut assurer, et les images ne sont plus ici constamment la visible projection d'un drame vécu. Le poème du « Cántico » s'oppose aux poèmes de la « Noche » et de la « Llama », dans l'exacte mesure où il combine, selon des proportions peut-être invérifiables, une expérience profonde et un langage hiératique.

Comment discerner le symbolisme vrai et un pseudo-symbolisme traditionnel ? Voici des vers bondissants, dont la sonorité nous enchante :

A las aves ligeras,
Leones, ciervos, gamos saltadores,
Montes, valles, riberas,
Aguas, aires, ardores,
Y miedas de las noches veladores [2]

Admirable strophe, où s'épanouissent les mots du « Cantique des Cantiques » : « Par les gazelles et les biches des champs » [3]. La création esthétique est indéniable. Mais que sont, pour Jean de la Croix, les vocables des premiers vers, que sont, d'autre part, ces images qui s'élargissent en une sorte de vision d'éléments — Aguas, aires, ardores — ou qui évoquent les obsessions nocturnes — Y miedas de las noches veladores ? — L'exemple ne saurait être plus troublant; car comment affirmer que les derniers vers, qui atteignent davantage notre sensibilité, disent l'intime pensée de Jean de la Croix, mieux que la haletante succession de vocables où s'exprimaient peut-être un sens secret plus subtil et la figure, volontairement voilée, d'une expérience ?

1. « Cántico », strophe XIX, vers 3-5 : « Je ne garde plus de troupeau — Je n'ai plus d'autre office — Désormais seulement dans l'amour est ma vocation. »

2. « Cántico », strophe XXIX ; « Oiseaux légers — Lions, cerfs, daims bondissants — Montagnes, vallées, rivages — Eaux, vents, ardeurs — Et vous, craintes, éveilleuses des nuits..... »

3. *Cant. des Cant.*, II, 5,

Ces difficultés paraissent insurmontables, et le poème du « Cántico », qui nous est constamment une musique, risque de nous demeurer inintelligible. Et pourtant, il n'est pas impossible de saisir, par delà les complications du langage, le devenir lyrique, révélateur d'une expérience précise.

Le thème de l'absence, qui est emprunté au *Cantique des Cantiques,* devient ici, pour ainsi dire, un thème d'absence métaphysique. Certes, le regard sur les choses où s'arrête un instant le lyrisme du « Cántico » exprime symboliquement une angoisse qu'il ne suffit pas à expliquer. L'Ame ne sait plus où se trouver elle-même : voilà la donnée lyrique initiale. Si nous nous bornons à l'analyse des thèmes lyriques et si nous n'allons pas jusqn'au commentaire, nous ne pouvous préciser davantage. Nous sentons simplement que l'Epouse s'est torturée et déchirée en cherchant l'aimé en des choses qu'elle ne sait pas encore percevoir en leur substance :

¡ Oh bosques y espesuras
Plantadas por la mano del amado
.....
Decid si por vosotros ha pasado[1].

Interrogation tragique et passionnée. « Dites si au milieu de vous il a passé. »

Mil gracias derramando,
Pasó por estos sotos con presura,
Y yéndolos mirando,
Con sola su figura
Vestidos los dejó de hermosura[2].

Des appels désespérés se condensent en ce dialogue de l'âme et des créatures[3]. Et, si la discipline de l'art nous fait croire à une harmonieuse correspondance de l'âme inquiète et des créatures dociles, c'est un effort âpre et désolé, à travers des paysages qui

1. « Cántico », strophe IV, vers 1, 2, et 5 : « O bois et épaisseurs — plantés par la main de l'aimé — ...Dites si au milieu de vous il a passé. »

2. *Id.*, strophe V : « En répandant mille grâces — il passa par ces bois avec hâte — et, en jetant sur eux le regard, — par sa seule figure — il les laissa vêtus de beauté. »

3. Nous avons cru pouvoir discerner ici le ressouvenir d'un thème augustinien. Cf. *supra*, livre II, chap. II.

n'ont rien de commun avec le monde, que l'expérience mystique nous révélerait :

> ¡ Ay quién podrá sanarme !
> Acaba de entregarte ya de vero,
> No quieras enviarme
> De hoy más ya mensajero
> Que no saben decirme lo que quiero [1].

Que toutes les apparences s'effacent ! Elles ne savent me dire ce que je veux. Mais suis-je capable d'accueillir l'Etre ? Je le supplie de ne me pas regarder encore. Et pourtant je vais vers lui :

> Apártalos, Amado
> Que voy de vuelo [2].

Extase fugitive, sans doute ; mais, en ce premier élan j'ai enfin trouvé l'Etre :

> Vuélvete, paloma,
> Que el ciervo vulnerado
> Por el otero asoma
> Al aire de tu vuelo, y fresco toma [3].

« Reviens, colombe — Car le cerf blessé — Sur la colline apparaît — au souffle de ton vol et en reçoit la fraîcheur » [4].

Langage hiératique et expérience vivante se rejoignent ici de transparente manière. En ce vol de l'esprit l'âme va deviner l'intime union de Dieu et des choses. Elle proclame aussitôt sa découverte. Voici enfin la réponse, si douloureusement attendue, obscurément cherchée à travers le chemin sinueux de l'expérience mystique. Et, comme si ce n'était pas assez d'une réponse, le poète les fait jaillir, multiples et rebondissantes, durant dix vers où se balancent, en images alternantes, les spectacles naturels et le mystère intérieur des choses :

1. « Cántico », strophe v : « Hélas ! qui pourra me guérir ! — Achève de te livrer vraiment; — Veuille ne plus m'envoyer — désormais de messagers — qui ne savent me dire ce que je veux. »

2. *Id.*, strophe xii : « Ecarte-les tes yeux, Aimé; — Voici que je m'envole. »

3. « Cántico », strophe xii.

4. Les mots : « y fresco toma » ne peuvent être traduits littéralement sans danger de contresens. Le commentaire montre bien (cf. *E. C.*, t. II, p. 531-532) que la fraîcheur dont il s'agit émane du vol de la colombe.

Mi amado, las montañas,
Los valles solitarios nemorosos,
Las ínsulas extrañas,
Los ríos sonorosos,
El silbo de los aires amorosos.

La noche sosegada,
En par de los levantes de la aurora,
La música callada,
La soledad sonora,
La cena que recrea y enamora[1].

Les montagnes, les îles étrangères, la nuit apaisée, la musique silencieuse, la solitude sonore, images vastes et dénudées, qui ont accueilli l'immensité de l'étendue divine. Images lointaines, totales, que l'Epouse découvre en l'aimé qu'elle contemple. La joie souveraine des formes et de l'espace se recompose en un élan supra-sensible. L'âme ne devine pas Dieu dans les montagnes, les fleuves, les îles étrangères ; mais ce sont les fleuves et les montagnes et les îles étrangères qu'elle trouve en Dieu. Et les deux contemplations ne se ressemblent guère. L'une dérive d'un panthéisme sentimental, l'autre nous conduit à une sorte de vision de l'essence des choses.

La nature visible s'abîme ici dans la nature invisible, le monde des formes retourne à l'univers éternel, véritable conversion du divers à l'un, que le lyrisme, à lui seul, nous fait entrevoir. Qui dira la vraie nature de cette extase cosmologique ? L'âme descend-elle de Dieu vers les choses ou découvre-t-elle enfin Dieu à travers une nature qui s'est, elle aussi, et à l'imitation de l'âme, dépouillée de tout décor sensible ? S'il est vrai que, « de toute grotte d'anachorète part un sentier qui s'évanouit dans les ombres les plus secrètes de la forêt »[2], ce sont ces ombres secrètes et le plan nocturne de la nature qui révèlent à un Jean de la Croix l'univers. Les choses sont contemplées selon le rythme nocturne de la négation ; elles sont vues, goûtées, au moment

1. « Cantico » strophe XII et XIV : « Mon aimé les montagnes, — Les vallées solitaires, boisées, — Les Iles étrangères, — Les fleuves sonores, — Le sifflement des airs amoureux.
« La nuit apaisée, — A l'instant où se lève l'aurore, — La musique silencieuse, — La solitude sonore, — Le repas qui réjouit et donne l'amour. »

2. Maurice de Guérin : *Pages sans titre*, *Revue de Paris*, 1er août 1910, p. 454 : « De toute grotte d'anachorète part un sentier qui s'évanouit dans les ombres les plus secrètes de la forêt. »

où elles cessent d'être des apparences isolées pour s'absorber dans l'Etre.

Il serait arbitraire de pousser plus loin cette analyse. Elle nous a du moins permis d'entrevoir que le poème du « Cántico » est, lui aussi, mais en un autre sens que les strophes de la « Noche » et de la « Llama », un poème où s'exprime une expérience. Par une synthèse puissante, Jean de la Croix a su fondre les images que lui léguait le lyrisme biblique, ou que lui fournissait une tradition hiératique, avec celles que suscitait en lui un drame éprouvé. Ou plutôt, les deux rythmes ne se séparent que pour nous qui ne les pouvons surprendre en leur vérité. La lecture est sans doute pour Jean de la Croix ce qu'elle est pour tous les esprits créateurs : une expérience ; et l'émoi qu'il ressent en laissant errer en lui les images bibliques est probablement chose aussi vivante que le souvenir qu'il garde des états d'une expérience ineffable. La question que nous nous posions est donc résolue affirmativement. Jean de la Croix a réussi à combiner un travail de reconstitution esthétique et un travail de traduction proprement psychologique. S'il est parfois malaisé de discerner, dans le « Cántico », par delà les thèmes hiératiques, l'expérience profonde, il est plus difficile encore de démêler le sort exact qui est fait aux données du *Cantique des Cantiques* en une œuvre qui assure une vie nouvelle aux emprunts les plus stricts et nous conduit vers des voies dont Jean de la Croix seul est l'inventeur.

Nous avons pu ainsi, à l'occasion de trois poèmes qui servent de thèmes aux écrits de Jean de la Croix, nous introduire à l'intérieur des images. Nous avons pris conscience de rythmes psychiques multiples. La « Noche », le « Cántico », la « Llama », envisagés en leur devenir poétique, ne sont pas les fragments d'une même œuvre. Ce sont des mouvements lyriques qui ne coïncident jamais exactement. Et ces différences ne sont pas dues seulement à la diversité des phases mystiques considérées. L'art que nous venons d'interroger est un art symbolico-lyrique, d'ailleurs tout pénétré d'allégorisme. Mais la pensée de Jean de la Croix a été docile à notre effort dans la mesure où elle est elle-même symbolico-lyrique. Il importe de rechercher maintenant, en fonction de l'œuvre total, quelles sont les tendances antagonistes qui ont empêché Jean de la Croix de donner un plein épanouissement à l'expression lyrique de son expérience.

VI

Dans le *Prólogo* du « Cántico », Jean de la Croix nous aide à deviner le secours qu'il attend des « figures, comparaisons et ressemblances. » Elles sont une sorte de rejaillissement de l'expérience. Les âmes en qui « l'Esprit du Seigneur » « demeure » laissent s'épanouir ainsi ce qu'elles ne parviendraient pas à expliquer. Et Jean de la Croix observe que ces « ressemblances », ces « semejanzas », si elles ne sont pas lues avec la disposition d'esprit requise, paraissent « plutôt des extravagances que des paroles fondées en raison »[1]. Il allègue les *Cantiques* de Salomon, tous les livres de l'Ecriture où un langage métaphorique remplace un langage vulgaire insuffisant[2]. Il ajoute que des strophes, telles que celles du « Cántico » lui-même, qui ont été composées « en amour d'abondante intelligence mystique », ne doivent pas être entendues de façon étroite et qu'il se propose d'en donner seulement « quelque lumière en général »[3]. Et telle est, en effet, croit-il, la meilleure méthode. Laisser les paroles d'amour en leur « largeur », et afin que chacun les utilise selon son mode d'esprit, vaut mieux que les limiter à un seul sens[4]. Il estime d'ailleurs qu'aucune glose ne peut interpréter pleinement des paroles de cette sorte[5]. Il nous avertit que, bien qu'il nous

1. *E. C.*, t. II, p. 493 : « ...Porque el Espíritu del señor que ayuda nuestra flaqueza (como dice san Pablo) : Morando en nosotros, pide por nosotros con gemidos inefables lo que nosotros no podemos bien entender ni comprehender para lo manifestar. Porque ¿ quién podrá escribir lo que á las almas amorosas, donde él mora, hace entender? ¿ y quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir?... Cierto nadie lo puede; cierto ni ellas mismas, por quien pasa, lo pueden. Que esta es la causa por qué con figuras, comparaciones, y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten, y de la abuundancia del espíritu vierten secretos misterios, que con razones lo declaran. Las cuales semejanzas, no leídas con la sencillez del espíritu de amor é inteligencia que ellas llevan, antes parecen dislates, que dichos puestos en razón. »

2. Id., *ibid.*

3. *E. C.*, t. II, p. 493, *loc. cit.* : « Por haberse, pues, estas Canciones compuesto en amor de abundante inteligencia mística, no se podrán declarar al justo, ni mi intento será tal; sino sólo dar alguna luz en general (pues V. R. así lo ha querido)... »

4. Id., *loc. cit.*, t. II, p. 494 : « ...y esto tengo por mejor; porque los dichos de amor, es mejor dejarlos en su anchura, para que cada uno de ellos se aproveche según su modo y caudal de espíritu, que abreviarlos á un sentido... »

5. Id., *loc. cit.*, t. II, p. 493 : « No pienso yo ahora declarar toda la anchura y copia que el espíritu fecundo del amor en ellas » (les strophes du Cántico)

apporte en quelque manière le commentaire de ses propres vers, nous ne devrons pas nous sentir liés par l'explication proposée, et cela parce que la sagesse s'insinue en nous par l'amour et n'exige pas, pour accomplir dans l'âme un effet d'amour, l'intelligence distincte ; elle ressemble à la foi, « en laquelle nous aimons Dieu sans l'entendre »[1].

La remarquable page que nous venons d'examiner ne résume pas toute l'esthétique de Jean de la Croix. Elle concerne le texte du « Cántico » et se réfère, par suite, à une œuvre qui est partiellement un prolongement du *Cantique des Cantiques*. Adaptée çà et là encore peut être à la « Llama », elle ne s'appliquerait plus à la *Montée du Mont Carmel* ni à la *Nuit obscure*. Ici, en effet, nous ne voyons plus ces « semejanzas », qui s'offrent à la raison critique comme des » extravagances ». Et, si le poème est un rejaillissement de l'expérience, si le commentaire ne peut épuiser le contenu des strophes mystiques, une construction logique du moins s'élabore, que nous devons considérer en elle-même. Nous devinons l'omniprésence d'un thème sous-jacent ; mais la recherche spirituelle ne se borne pas à transmettre « quelque lumière en général »[2]. Et il est probable que la méthode se fût maintenue identique, même lorsqu'il se fût agi des strophes décrivant les plus hauts états mystiques.

Jean de la Croix se jugerait infidèle à la qualité de ses strophes, s'il adoptait une telle méthode dans le commentaire du « Cántico ». Quand il songe au poème « du Cántico », il se rappelle un état d'inspiration d'ordre surnaturel et qui s'apparente à l'état d'inspiration d'où sont issus certains versets de la Bible. De là ces « extravagances », que le poète est comme heureux de discerner lorsqu'il jette un regard apaisé sur ses strophes. Perçues par Jean de la Croix lui-même, les strophes du « Cántico » ne sont pas tant les strophes d'un poète que celle d'un chantre. Une différence de degré, mais non une différence de nature, les sépare des versets lyriques de la Bible. Par une illusion qui lui vient de sa manière de lire la Bible, Jean de la Croix goûte ici un langage

« lleva, antes sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística (cuales son los de las presentes canciones) con alguna manera de palabras se pueden bien explicar. »

1. *E. C.*, t. II, p. 494, *loc. cit.* : « Y así aunque en alguna manera se declara, no hay para qué atarse à la declaración : porque la sabiduría mística (la cual es por amor, de que las presentes Canciones tratan) no há menester distintamente entenderse, para hacer efecto de amor y afición en el alma, porque es á modo de la Fe en la cual amamos á Dios sin entenderle. »

2. *Loc. cit.*, cf. *supra*, p. 357, note 3.

qui n'est au fond pour lui ni symbolique, ni allégorique, mais qui lui semble un déchaînement lyrique. Et cette illusion le conduit à méconnaître à la fois, et la force de notre pensée discursive, et la puissance d'un lyrisme psychologique. Elle le conduit aussi à ne pas tenir les promesses qu'il nous a faites dans le Prologue du « Cantique ». Car ce n'est pas une « lumière en général » qu'en fait il nous donnera. Il s'attachera, malgré qu'il en ait, à un commentaire limité. Et l'allégorisme didactique sera d'autant plus menaçant que la pensée lyrique aura été en apparence plus hautement soulevée hors de nos prises.

Il est donc assez malaisé — lorsque l'on considère d'un seul regard les poèmes et les commentaires — de définir en Jean de la Croix l'expression lyrique de l'expérience. En réalité, cette expression ne se maintient pas toujours identique. Tantôt, il s'agit d'un poème nettement dominé par un symbole et d'un commentaire qui approfondit ce symbole même, sans avoir à quitter pour cela les exigences de la pensée logique, — et c'est le rythme qu'eussent vraisemblablement adopté jusqu'à leur terme la *Montée du Mont Carmel* et la *Nuit obscure*; tantôt, il s'agit d'une profusion de thèmes où l'on ne peut plus discerner un symbole dominateur — et c'est le rythme du « Cántico ». La « Llama » nous apparaît avec des caractères intermédiaires. Plus profondément, les poèmes de la « Noche » et de la « Llama », d'une part, le poème du « Cántico » d'autre part, ne nous offrent pas la même inaccessibilité. Les strophes de la « Noche » et de la « Llama » nous sont inaccessibles avant tout parce qu'elles décrivent une expérience ineffable; mais le poème du « Cántico » nous est doublement clos. Il se dérobe, et par l'expérience qu'il résume, et par l'état d'inspiration divine, qu'en un langage à la fois déchaîné et hiératique, Jean de la Croix y voudrait perpétuer. Et certes, les poèmes de la « Noche » et de la « Llama » ne sont pas, pour Jean de la Croix, étrangers à l'état d'inspiration divine. Mais, lorsqu'il regarde son « Cántico », c'est cet état qui retient sa rêverie.

Ces observations nous amènent à des distinctions fermes. Si nous examinons la *Montée*, la *Nuit obscure* et, dans sa ligne fondamentale, la « Llama », c'est une imagination symbolico-lyrique que nous constatons. L'univers mystique est ici dominé par un symbole : symbole de la nuit ou symbole du feu Quand, par exemple, Jean de la Croix s'écrie :

¡ Oh lámparas de fuego ! [1]

1. « Llama », strophe III, vers 1.

et quand il résume, par les « lampes de feu », les attributs de Dieu s'insinuant peu à peu en l'âme devenue déiforme, il est ému par une image, en elle-même assez pauvre. Il aime cependant cette image, et non pas seulement le haut état qu'elle figure. C'est qu'en effet elle lui redit la plus exquise des victoires mystiques : la lumière divine qui ne nous est plus essentiellement une nuit, qui ne produit plus cette ombre opaque que lui renvoyait notre âme souillée mais qui, en une âme devenue transparente, se fait ombre claire [1]. Et tout le mouvement lyrique de la « Llama », en ses strophes de même qu'en ses commentaires, nous sera inintelligible, si nous ne cherchons à vivre, avec Jean de la Croix lui-même, loin du feu sensible, loin du feu métaphorique ordinaire, dans l'ardente palpitation du feu symbolique.

On trouverait de nombreux exemples d'une telle absorption dans le commentaire du « Cántico ». Mais, si l'on examine ce commentaire en sa ligne générale, et si l'on considère aussi en son commentaire cette même « Llama » où nous avions raison pourtant de surprendre un travail symbolique, c'est à une tout autre élaboration que l'on assiste. D'un point de vue esthétique, et en laissant de côté les complications doctrinales, c'est réellement, et au sens le plus didactique du terme, l'allégorisme, quc nous discernons le plus souvent. Tous ces beaux vocables, dont la musique nous imprégnait, voici qu'ils prennent des significations auxquelles nous avons certes le droit de ne nous pas astreindre, mais où nous ne pouvons pas ne point voir un extraordinaire appauvrissement du poème. Nous pressentons d'autre part que la doctrine se trouve ainsi singulièrement menacée. Si bien que nous arriverions à la proposition suivante : la pensée de Jean de la Croix trouve, en son mouvement le plus pur, une expression symbolico-lyrique ; mais, lorsqu'elle s'explicite, elle est tantôt fidèle à cette expression même, tantôt artificiellement alourdie par un langage métaphorique auquel l'écrivain est contraint, malgré tout, de donner un sens minutieusement défini, et ce n'est pas à une équivalence du poème qu'en ce cas elle nous conduit.

Nous atteignons ici le point le plus vulnérable de la technique de Jean de la Croix. Cette même soumission aux poèmes qui nous avait paru si riche de conséquences heureuses et qui, lorsqu'il s'agit d'expliciter un symbole aussi inépuisable que le symbole de la nuit, amène Jean de la Croix aux plus subtiles

1. Cf. *E. C.*, t. II, p. 649-650, et *infra*, p. 369-370.

analyses, n'est vivante que dans la mesure où elle maintient le ton psychique qui a donné naissance aux poèmes. Admettons que le poème lui-même n'ait jamais été troublé en son élan. Comment l'écrivain mystique, lorsqu'il se mettra en face des vers qu'il a composés, retrouvera-t-il l'élan primitif? Jean de la Croix est conscient de cette difficulté et, par les « Prologues » du « Cántico et de la « Llama », veut à bien des égards nous montrer combien il est peu sûr de ranimer la passion qui s'est insérée dans les strophes mystiques. Il a cherché une expression de son expérience qui se situerait sur deux plans : le plan lyrique et le plan de l'exposition doctrinale. Mais, comme le deuxième plan est moulé techniquement sur le premier, l'écrivain devient prisonnier de son génie. Deux solutions s'offrent à lui : ou bien s'évader, profiter de la tonalité générale que crée un symbole omniprésent, et c'est le parti adopté dans la *Montée* — en dépit des promesses que Jean de la Croix dépasse en fait [1] — ou bien s'attacher scrupuleusement aux moindres détails d'un texte, et c'est le parti adopté, d'une façon particulièrement nette, dans le « Cántico ». Mais, si le thème lyrique est, comme il arrive dans le « Cántico », chargé de vocables qui, d'un point de vue critique, nous apparaissent comme arbitraires, toute la souplesse du commentaire ne fera pas que le prétexte initial ne soit une gêne. D'autre part, l'expérience s'étant exprimée dans ce cas à travers de multiples allégories ne rejoindra que très difficilement le plan proprement psychologique. Une sainte Térèse, qui se décrit elle-même et n'aspire qu'à se manifester telle qu'elle s'aperçoit, fait appel à sa riche imagination pour parvenir à rendre claires des nuances qui sont indescriptibles. De là son goût de la définition et de la classification. Tous les états qu'elle découvre reçoivent un nom précis, et dont le sens peut être en quelque sorte appris, retenu, techniquement utilisé. Certes, Jean de la Croix est ami de la rigueur technique. Mais il aime souvent aussi ne pas quitter le plan du rêve. Et le passage du « Cántico » où il fait allusion à sainte Térèse elle-même est singulièrement révélateur à cet égard. Jean de la Croix y déclare qu'il renoncera à étudier les extases, les ravissements, en leurs modalités diverses, et qu'il se bornera à expliquer les vers eux-mêmes [2]. Les vers contiennent, enveloppés, les phénomènes qu'il ne veut pas scruter après que Térèse elle-même les a si bien perçus. Mais

1. Cf. *supra*, p. 339 sq.
2. Cf. *supra*, p. 159-160.

comment Jean de la Croix transmettra-t-il, sans ébranler tout le fragile tissu poétique, des nuances qui sont inséparables des vers eux-mêmes ? Problème que la *Montée* et la *Nuit obscure* ont résolu. Mais, s'il en a été ainsi, c'est parce que le symbolisme a inhibé ici l'allégorisme, parce que les vers eux-mêmes étaient plus sobres et plus métaphysiques, et parce que Jean de la Croix a cherché, par delà la littérale explication des vers, une interprétation que l'on pourrait dire centrale. En revanche, ni le « Cántico », ni même la « Llama » ne nous ont donné, des états qu'ils résument, l'analyse que Jean de la Croix eût été tout à fait capable de tenter, s'il eût renoncé à ce trouble mélange de concept et d'image auquel le conduisait la technique adoptée. Si bien que Jean de la Croix, parce qu'il n'a pas su toujours, soit inventer un commentaire, lui-même lyrique, de sa pensée lyrique, soit s'affranchir de données poétiques qu'un regard trop élémentaire risquait de figer, n'a pas été un souverain analyste de ses états. Et, dans ce recul devant certaines possibilités de l'analyse psychologique s'inscrit sans doute sa plus grande limite. Mais il faut voir, plus profondément encore, le péril que n'a pas su vaincre Jean de la Croix. On peut dire que les poèmes sont, dans une large mesure, l'expression de son expérience et qu'il y a, dès lors, de cette expérience, une expression lyrique. Mais Jean de la Croix parvient-il ensuite sans défaillance à retrouver ce lyrisme vécu et ne se contente-t-il parfois de dégager didactiquement les notions que lui lèguent des vers qu'il contemple ? Si bien que ce n'est pas parce qu'il a été grand poète qu'il n'a pas su toujours nous donner, par l'analyse, l'équivalent de son lyrisme ; mais c'est parce que des habitudes élémentaires, que lui transmettaient les gloses des textes sacrés et une technique allégorique banale, l'empêchaient d'adhérer à la fraîcheur de son génie qu'il n'a pas été, de sa pensée lyrique, un interprète sans défaut. Les poèmes, expression de l'expérience, signe visible de l'expérience, diminuent — parce qu'ils ne sont pas toujours considérés par un être qui maintient en soi un ton psychique équivalent — les chances que nous pouvons avoir de rencontrer dans les commentaires une directe traduction de la vie profonde : conclusion à laquelle nous n'aurions pas pensé que nous dût conduire le regard ému que nous jetions sur les strophes lyriques.

Ainsi se trouveraient justifiées les recherches que nous avions tentées sur la différence qu'il convient d'établir entre la pensée

allégorique et la pensée symbolique. Certes, Jean de la Croix ne s'est posé aucun de ces problèmes. Mais, puisque le poème, lorsque la glose s'attache à en traduire didactiquement tous les détails, est souvent trahi par le commentaire et qu'au contraire — lorsqu'il est dominé par un symbole qui aspire à s'épanouir de façon totale — il se prolonge dans le commentaire sans s'y atténuer, nous sommes amenés à constater que Jean de la Croix a été, par sa pensée lyrique, plus loin que ne le conduisait un retour didactique vers cette pensée même. Et cet au delà de sa pensée a un caractère symbolique.

Malheureusement Jean de la Croix ne fait pas toujours appel à ces forces profondes. Et il faut examiner ce qui le rive à la banalité didactique.

Peut-être une représentation du monde physique encore grossière. Prenons le précieux exemple du feu, de l'air et, d'une manière générale de l'élément. Il nous aidera à deviner en quel sens une grâce charmante ne suffit pas à dissimuler ici chez Jean de la Croix une pauvreté fondamentale.

Nous avons vu comment le feu, dans sa plus haute expression symbolique, est en réalité une nuit entendue selon un autre rythme [1]. Et lorsque nous avons considéré le feu de la « Llama », nous avons cru pouvoir parler, là encore, d'un feu symbolique [2]. Mais ce feu est bien, en même temps, un feu allégorique. Allégorie complexe, car ce n'est pas au feu sensible que le feu de Jean de la Croix s'apparente. Le feu s'offre ici en sa pureté d'élément. Il est le beau feu qui délivre le bois de ses « laids accidents » jusqu'à le rendre capable de se transformer en lui [3]. Il réussit à attirer au centre de sa sphère l'air enflammé qui palpite autour du bois en ignition [4]; la flamme du bois enflammé se distingue subtilement du bois enflammé lui-même [5]; elle vit comme une personne.

1. Cf. *supra*, p. 330.

2. Cf. *supra*, p. 330 et 360.

3. *E. C.*, t. II, p. 81, *Noche del Espíritu*, c. du vers 1 de la strophe I : « ...Y echando afuera todos los accidentes feos y oscuros que tiene contrarios al fuego. Y, finalmente, comenzándole á inflamar por de fuera y calentarle, viene á transformarle en sí y ponerle tan hermoso como el mismo fuego. » Cp. « Llama », c. du vers 4 de la strophe I, *E. C.*, t. II, p, 627, et Hugues de Saint-Victor, *loc. cit.*; cf. *supra*, p. 143, note 1.

4. *E. C.*, t. II, p. 650, « Llama », c. du vers 2 de la strophe III : « Bien así como el fuego, que todos los movimientos y meneos que hace en el aire que en sí tiene inflamado son á fin de llevarle al centro de su esfera. »

5. Cf. *Id.*, t. II, p, 623, *id.*, c. du vers 1 de la strophe I.

Ces beaux vocables d'éléments — feu, air — Jean de la Croix les accueille. Le feu fut peut-être pour lui ce que l'eau était pour sainte Térèse : « Je suis si amie de cet élément », disait-elle, « que je l'ai regardé avec plus d'attention que d'autres choses[1]. » Et elle ne voyait rien qui s'adaptât mieux que la fluidité de l'eau à l'explication de certaines nuances spirituelles[2]. Mais la physique de l'élément ne troublait sans doute pas en sainte Térèse la naïveté de la perception. Jean de la Croix, au contraire, ne regarde pas seulement les phénomènes en leur apparence ; il atteint, par delà, la substance, et c'est l'*élément* qu'il considère quand il applique à l'analyse de l'amour les propriétés du feu. En même temps, les éléments ne s'offrent pas seulement à lui en leur structure externe ; il les discerne, répandus à travers les choses, dénués, cette fois, de toute couleur, de toute odeur, pénétrant les choses dans la mesure exacte où ils sont eux-mêmes dépourvus de toute particularité[3]. C'est jusqu'à l'élément, soutien du monde, qu'il s'enfonce lorsqu'il regarde le feu ; et, d'autre part, lorsqu'il examine le ciel et les étoiles, c'est bien un monde distinct du monde des créatures « inférieures » qu'il considère[4]. Il y devine une « verdure immarscescible », et des corps « qui ne finissent ni ne se ternissent avec le temps »[5]. A certains égards même, la

1. *Moradas*, *Cuartas Moradas*, cap. II, éd. citée, p. 77 : « ...Y soy tan amiga de este elemento, que le he mirado con más advertencía que otras cosas. »

2. Id., *ibid.* : « ... que no me hallo cosa más á propósito para declarar algunas de espíritu que esto de agua. »

3. *E. C.*, t. II, p. 75, *Noche del Espíritu*, commentaire du vers 1 de la strophe I.

4. *Id.*, t. II, p. 512, « Cántico », Introduction au commentaire de la strophe IV : « Y... en esta canción se contiene la consideración de los elementos y de las demás críaturas inferiores ; y la consideración de los cielos y de las demás creaturas y cosas materiales que Dios crió en ellos. »

5. *E. C.*, t. II, p. 513, « Cántico «, commentaire du vers 3 de la strophe IV : « Esta es la consideración del cielo, al cual llama prado de verduras, porque las cosas que hay en él criadas siempre están con verdura inmarcescible que ni fenescen ni se marchitan con el tiempo, y en ellas como en frescas verduras, se recrean y deleitan los justos ; en la cual consideración tambien se comprende toda la diferencia de las hermosas estrellas y otros planetas celestiales. »

Ces lignes, rapprochées du texte cité dans la note précédente, montrent que Jean de la Croix n'est pas encore détaché de l'idée d'un monde sublunaire sujet à la corruption et d'un monde céleste incorruptible. Quels ont été ici ses guides ? Admettons qu'il ait cherché sur ce point quelques données chez Saint Thomas. Les résultats d'une telle enquête ne pouvaient qu'être assez troublants. Saint Thomas discute (*S. Theol.*, P. I. Q. LXX, art. 3), la thèse de l'animation et de la non-animation des corps célestes. Il estime que, de toute manière, l'animation n'a pas le même sens, en ce qui concerne les êtres vivants et les corps célestes et que, dès lors, la différence entre les

perception de Jean de la Croix s'attarde en un monde qui est, littéralement, le monde de la *Genèse*, pénétré de la physique de l'élément [1] ; la terre, ses plantes et ses animaux ; — l'eau et ses poissons ; — l'air et ses oiseaux ; — le feu, qui circule à travers tous les êtres, les anime et les conserve [2].

Primitivisme calculé peut-être. Songeons de toute manière au rôle que l'allégorisme didactique jouera en un esprit qui, par volonté ou par instinct, s'oriente parfois vers une telle perception des choses ; les plus belles richesses de l'imagination et de l'expérience seront altérées. Plus généralement encore, la technique allégorique, lorsqu'elle est entendue par Jean de la Croix en ses modalités élémentaires, fait surgir chez lui les plus médiocres tendances de son être et le ramène aux conditions de l'expérience vulgaire. Et, dans ce cas, son regard est, si l'on peut dire, dénué de culture. L'imagination symbolique, au contraire, le conduit vers les profondeurs de sa pensée et vers sa véritable intuition du Monde. En définitive nous devinons, chez lui, un symbolisme, chaque fois que les images nous plongent dans un univers nouveau, lequel constitue pour nous le schéma d'une expérience. Mais l'allégorisme, tel qu'il le conçoit, nous disperse et nous lasse, dissout ce qui, dans les poèmes, était émotion profonde. Bien des choses, à cause de cette torpeur qui succède au mouvement lyrique, ont été laissées dans l'ombre. Le sentiment de la nature, par exemple, que les poèmes attestent si pur, que les témoignages nous ont révélé si intense, transparaît certes dans les œuvres théoriques. Nous devinons que Jean de la Croix a aimé les montagnes décharnées, abruptes et silencieuses [3], qu'il a été, en même temps, sensible aux souffles qui passent et caressent [4], aux parfums qui se dégagent des fleurs délicatement remuées [5], à la fragrance des essences aromatisées et soigneusement closes [6], et que ces montagnes, dont il goûtait l'âpreté minérale, il savait les percevoir, odorantes et fleuries : « Las montañas », écrit-il,

deux thèses n'est que verbale. (Cf. *Ibid., Ad Respondend.*) Cf. aussi *Q. d. de Anima*, art. 8. Cf. Maïmonide : *Guide des Egarés*, IIe partie, chap. x, trad. Munk, Paris, 1856-1866, t. II, p. 84, et *passim*.

1. *E. C.*, t. II, p. 513, « Cántico », c. du vers 1 de la strophe IV.
2. Id., *ibid.*
3. *E. C.*, t. I, p. 385, *Subida*, livre III, chap. XXXVIII.
4. *E. C.*, t. II, p. 537, « Cántico », c. du vers 5 de la strophe XIII.
5. *E. C.*, t. II, p. 574, « Cántico », c. du vers. 3 de la strophe XXVI.
6. *E. C.*, t. I, p. 75-76, *Subida*, livre I, chap. X.

« tienen altura, son abundantes, anchas y hermosas y graciosas, floridas y olorosas... »[1]. « Los valles solitarios », dit-il encore, « son quietos, amenos, frescos, umbrosos, de dulces aguas llenos, y en la variedad de sus arboledas y suave canto de aves hacen gran recreación y deleite al sentido, dan refrigerio y descanso en su soledad y silencio...[2] » Ces lignes, qui commentent les admirables vers :

Mi Amado, las montañas,
Los valles solitarios nemorosos[3]

ont la souveraine qualité de la prose la plus pure : le nombre. Elles résument des joies éprouvées. Celui qui les écrivit a senti la fraîcheur de l'ombre et a entendu, à sa manière, le son du clair ruisseau :

..... recostado
Al pie de un alta haya, en la verdura,
Por donde un agua claro con sonido
Atravesaba el fresco y verde prado[4].

Mais combien d'autres impressions nous eussent été restituées, si Jean de la Croix avait su, par l'analyse, maintenir l'état lyrique ! Il n'y a pas toujours réussi, et sa pensée eût été condamnée à la mort, si elle n'eût été sauvée par la pureté de l'expérience spirituelle. Nous sommes ainsi amenés à nous demander ce qu'a été, en son exacte nature, son imagination et comment l'examen du lyrisme et de ses prolongements ne suffit pas à la définir.

L'être dont la règle, ainsi que l'a si bien senti Fénelon, fut « d'aller toujours par le non-voir »[5], avait, au sens mystique du

1. *E. C.*, t. II, p. 534, c. du vers 1 de la strophe XIII : « Les montagnes ont hauteur, sont abondantes, larges et belles et gracieuses, fleuries et odorantes. »

2. Id., *ibid* : « Les vallées solitaires sont douces, amènes, fraîches, ombragées, de douces eaux emplies, et par la variété de leurs allées d'arbres et le suave chant d'oiseaux, donnent grande récréation et délice au sens, donnent rafraîchissement et repos en leur solitude et leur silence. »

3. « Cántico », strophe XIII, vers 1 et 2.

4. Garcilaso : *Egloga* I, vers 45 et suiv. : « accoudé au pied d'un hêtre élevé, dans la verdure, là où une eau claire et sonore traversait la fraîche et verte prairie » Cf., éd. Navarro Tomás, éd. citée, p. 5.

5. Fénelon parle ici de l'attitude de Jean de la Croix à l'égard des « dons extraordinaires ». Mais cette règle concerne en réalité, une universelle méthode de pensée. Cf. *infra*, livre IV, chap. II. Le passage de Fénelon est

terme, une imagination nocturne. Ses vraies images, celles qu'il a aimées, sont des images de dénuement.

Mystérieux pouvoir de l'introversion. C'est dans les « cavernes » des puissances spirituelles que Jean de la Croix s'aventure et, à mesure que ces cavernes se vident des choses, voici qu'elles se dilatent et triomphent de ce moment où elles ne sentaient pas « le grand vide de leur profonde capacité [1] ». C'est à travers les lueurs abyssales que se recomposent pour Jean de la Croix les joies naturelles ; c'est en de telles profondeurs qu'il découvre enfin l'univers.

Une analyse des symboles et des images, qui ne peut suivre l'écrivain mystique jusqu'en ces régions souterraines, est condamnée à ne nous rien transmettre d'une création intérieure. Quelle est, en Jean de la Croix, la vie des images ? Quelles sont *les images* que provoque en lui la *mort des images ?* Quel est le regard de cet être que régit le non-voir ? L'étude de la doctrine tentera de ressaisir l'univers mystique de Jean de la Croix. Perceptions, souvenirs, désirs, visions, révélations ; — tout le décor des appréhensions distinctes s'évanouira dans l'abîme mystique, et un esprit délivré de toute manière d'être s'absorbera en un Dieu sans mode. Mais quelles seront les images d'un être qui vit « la vie de Dieu [2] », d'une âme qui, « placée dans le sentir de Dieu, sent les choses comme Dieu les sent — ... puesta en el sentir de Dios, siente las cosas como Dios » [3] ? Nous n'avons pas la ressource de nous figurer le drame de l'extase. L'extase même est, d'une manière générale, dépassée, et le calme de l'état théopathique nous conduit encore au delà.

extrait d'une lettre s. d. à une Religieuse. Cf. *Œuvres*..., éd. Lebel, t. XXVI, *Correspondance*..., t. V, Paris, 1827, p. 391-392 : « Pour tous les dons extraordinaires, il me semble qu'il y a deux règles importantes à observer, faute desquelles les plus grands dons de Dieu même se tournent en illusion. La première de ces règles est de croire qu'un état de pure et nue foi est plus parfaite que l'attachement à ces lumières et à ces dons... La seconde règle, qui n'est qu'une suite de la première, est de n'avoir jamais aucun égard aux lumières et aux dons qu'on croit recevoir, *et d'aller toujours par le non-voir*, comme parle le bienheureux Jean de la Croix. »

1. *E. C.*, t. II, p. 652, « Llama », c. du vers 3 de la strophe III : « Es de notar que estas cavernas..., cuando no están vacías, y purgadas y limpias de toda afición de criatura, no sienten el vacío grande de su profunda capacidad. »

2. *E. C.*, t. II, p. 643, « Llama », c. du v. 6 de la strophe II : « y como quiera que cada viviente viva por su operación (como dicen los filósofos) teniendo sus operaciones en Dios, por la unión que tienen con Dios, el alma vive vida de Dios... »

3. *Id.* t. I, p. 632, id., c. du v. 6 de la strophe I.

Mais pourquoi choisirions-nous arbitrairement, pour nous y réfugier, un moment du devenir mystique? Pourquoi élirions-nous le parachèvement de l'absorption dans l'un ou, au contraire, la phase des purifications intérieures ? Rien, à la vérité, ne nous pourrait dire quelles furent les images dominatrices, s'il ne nous était permis de surprendre, en l'intime nature de Jean de la Croix, un dynamisme. Ce qui est fondamental, chez Jean de la Croix, c'est moins la constitution d'un état mystique que le fécond pressentiment d'un état plus pur encore. Si nous pouvions décrire le mouvement intérieur, qui va du dénuement des sens au dénuement de l'esprit, du dénuement de la porte étroite au dénuement de la voie resserrée [1], du dénuement des visions, des révélations et des paroles, au dénuement de toute appréhension distincte, du dénuement que nous sentons en nous au dénuement qui s'accomplit en nous au delà de nous-mêmes, nous discernerions peut-être, plus loin que les images transposées qui s'épanouirent dans les poèmes, celles qui accompagnent Jean de la Croix en toute sa vie. Et, ou bien l'effort que nous tenterons pour réfléchir la doctrine sera un vain exercice didactique, ou c'est ce drame vivant qu'il devra ranimer.

Rien pourtant ne nous peut rendre un rythme caché. Mais il nous est accordé de découvrir, dans l'œuvre réalisée, les mots aériens qui semblent dire immédiatement l'expérience profonde. Certes, le lyrisme et le symbolisme nous y ont conduits. Mais, cette fois, nous atteignons l'imagination qui se moule, avec sobriété, sur l'expérience et laisse, dans les vocables qu'elle choisit, sans y ajouter une parure, l'accent de l'expérience elle-même. Nous venons de considérer l'un de ces vocables, la *desnudez*, et voici que tout un devenir spirituel nous est apparu. Mot si révélateur qu'il résume à la fois la construction doctrinale, l'expérience profonde, la création imaginative. La *desnudez* figure la décision héroïque par laquelle, ayant déjà entrevu une vie plus haute, je me détache de celle qui pourtant me semblait, hier encore, un sommet spirituel [2]. Je suis désormais « en desnudez » de cet état que je dépasse. Et nous devinons, en son effort profond, un être qui se resserre, s'amenuise jusqu'à se perdre et fait subir à ses images, d'ordre représentatif ou affectif, cette même épreuve d'amincissement.

Jean de la Croix a-t-il été toujours fidèle, dans l'expression ver-

1. *E. C.* t. I, p. 120-121, *Subida*, livre II, cap. VI.

2. Cf. *infra*, livre IV.

bale, à cette ligne inflexible ? Il avait à vaincre, pour se créer un langage intérieur, de lourds obstacles : allégorisme élémentaire, symbolisme insuffisamment métaphysique, technique psychologique grossière. Il est emprisonné par des thèmes poétiques qu'il ne sait pas toujours transposer sur un autre plan. Il est gêné par des associations verbales que lui lègue une psychologie mal dégagée des apparences sensibles. Des expressions telles que celles-ci : *tacto del alma* [1], *oído del alma* [2], *sentido del alma, sentido espiritual* [3] ont certes, chez lui, une signification compliquée. Mais elles sont peu propres à exprimer les fines nuances de l'expérience mystique. De même encore, le dangereux emploi des images gustatives nous éloigne de la vie de l'esprit. Jean de la Croix parlera, par exemple, du *paladar espiritual* [4]. Les banales comparaisons qu'il établit entre le lait, le sein, le sevrage, et les considérations, les méditations, le passage de la méditation à la contemplation [5] l'amènent à accueillir, au moins dans son langage, l'académisme mystique. Certes, il cherche à marquer ainsi les douceurs dont il nous veut libérer, les « bocados » de communications spirituelles, auxquels doit succéder l'absorption dans l'abîme de l'esprit [6]. Et rien ne le sollicite plus que la ruine, en nous, d'un goût limité et sensible. Mais son langage n'obéit pas encore pleinement à cette âpreté, et parfois des images grossières s'attardent à décrire des phases mystiques qui les excluent.

Trouverait-on, si l'on groupait les images de Jean de la Croix selon les types sensoriels auxquels elles se rattachent [7], de quoi

1. Cf. *E. C.* t. II, p. 537, « Cántico », c. du v. 5 de la strophe XIII.

2. *Id.*, t. II, p. 537-538, *loc. cit. Il s'agit d'une audition substantielle, et tout à fait étrangère aux sens.* Mais la grossièreté de l'expression n'en est pas moins frappante.

3. *Id.*, t. II, p. 645, « Llama », Introduction au c. de la strophe III, p. 652, c. du v. 3 de la strophe III. Cf. encore *Id.*, t. I, p. 175, *Subida*, livre II, cap. XV. On trouve aussi l'expression ; *sentido del espíritu*, cf. *Id.*, t. I, p. 333, *Subida*, livre III, cap. XXI, et l'expression : *sentido racional y superior*, cf. *Id.*, t. II, p. 669, « Llama », c. du v. 4 de la strophe III. Cf. Saint Thomas d'Aquin, *De potentiis animæ*, et les textes réunis par Gilson : *Index scolastico-cartésien*, Paris, 1913, p. 263 sq.

4. Cf. *E. C.*, t. II, p. 29, *Noche del Sentido*, commentaire du vers 1 de la strophe I.

5. *Noche oscura*, *passim*.

6. *E. C.*, t. I, p. 142, 176, *Subida*, livre II, cap. X, XV, etc.

7. Cf. *Essai sur les Images dans l'œuvre de saint Jean de la Croix. Thèmes directeurs et classes d'Images*, Mémoire *inédit* présenté par Mme Carré-Chataignier à la Faculté des Lettres de l'Université de Bordeaux en 1923.
Mme Carré-Chataignier constate que, dans l'œuvre de Jean de la Croix, les « images de la nourriture », les « images de la vision » sont extrêmement

différencier celles qui traduisent une émotion profonde et spirituelle, celles qui n'en sont pas l'immédiate expression ? Sans doute Jean de la Croix éprouve-t-il que certaines données tactiles sont les plus propres à faire deviner l'expérience la plus haute. Il désigne par le « toque », par la « touche », l'union substantielle de Dieu et de l'âme[1]. Sans doute aussi discerne-t-il que certaines images de mouvement telles que celles qui, dans la « Llama », lui font revivre le réveil de Dieu dans l'âme, l'aident à pressentir le total mouvement du monde. Et, en effet, par une synthèse puissante, il combine les deux « mouvements » : il semble à celui qui atteint à cet état que « toutes les vertus et perfections et grâces de toutes les choses créées brillent et font » ce « même mouvement » qui s'accomplit au fond de l'âme[2]. Certaines données d'ordre visuel s'ajoutent à ces ébranlements. Que ce soient contacts, mouvements, nuances d'ombre et de lumière, Jean de la Croix ne les associe à son effort lyrico-mystique le plus pur, que s'il croit pouvoir les rendre aussi grands que le monde. Voici, par exemple, les jeux des ombres lumineuses, l'obombration spirituelle, la beauté essentielle qui devient beauté dérivée, l' « ombre de la vie » qui est « lumière » — lumière divine ou lumière humaine — la clarté de cristal qui devient ombre claire[3]. Rappelons-nous aussi les vers du « Cántico » où se confondaient musique et silence, immensité stellaire et sonorité[4]. De ces amples thèmes de pensée, qui furent à la fois images, sensations, concepts qui se creusent, et de telles médio-

nombreuses, que les « images de l'ouïe » et les « images de l'odorat » le sont beaucoup moins, que les « images du mouvment » forment une classe à part particulièrement importante... » (p. 87 de la transcription dactylographiée). Le travail de Mme Carré-Chataignier contient un exact relevé et un pénétrant exposé des thèmes primordiaux et des diverses sortes d'images dans l'œuvre de Jean de la Croix.

1. Cf. *Infra*, livre IV.

2. Cf. *E. C.*, t. II, p. 673, « Llama », c. des vers 1 et 2 de la strophe IV : «... y no sólo eso, sino que también todas las virtudes y sustancías y perfecciones y gracias de todas las cosas criadas relucen y hacen el mesmo movimiento... »

3. Cf. *E. C.* t. II, p. 650, « Llama », c. du vers 2 de la strophe III : «... Para inteligencia de lo cual, es de advertir, que obumbramiento quiere decir *hacimiento de sombra*... En lo cual es de notar que cada cosa tiene y hace la sombra como tiene la propiedad y el talle ; si la cosa es condensa y opaca, hará sombra obscura y condensa ; y si es más rara y clara, hará sombra más clara ; como es de ver en el madero y en el cristal, que porque el uno es opaco la hace obscura, y porque el otro es claro la hace clara... La sombra de la Vida será luz : si divina, luz divina ; si humana, luz natural ¿ Según esto la sombra de la hermosura cuál será ? Será otra hermosura al talle y propiedad de aquella hermosura... »

4. Cf. *supra*, p. 355.

crités de l'allégorisme didactique ou de la pensée abstraite, quel est le lien ? Seul, un récit autobiographique, qui nous dirait ce que furent exactement la recherche et, en définitive, la culture de Jean de la Croix, nous permettrait de répondre à cette question. Mais nous pouvons prévoir que nous serions ainsi amenés à poser un problème qui ne concernerait pas uniquement Jean de la Croix. Ce ne peut être par artifice qu'un mystique qui adhère au tout, qui invente un symbolisme et traverse une expérience de signification cosmique, songe à d'autres égards à un monde qui se divise en trois « machines » — céleste, terrestre, infernale [1]. Jean de la Croix est bien, et ce mystique hardi dont le regard va si loin, et cet être que le milieu salmantin a nourri, mais à qui il n'a pas donné l'armature philosophique et scientifique dont son activité créatrice avait besoin : les mêmes pauvretés, qui interdisent en Jean de la Croix un effort proprement philosophique, paralysent une imagination et une sensibilité. Et le lyrisme n'est qu'un remède passager à un manque fondamental. Pourtant Jean de la Croix se tend si héroïquement vers le tout, et vers un Dieu sans mode, que sa contemplation ultime est bien celle où nous conduisent les plus riches de ses images et les plus amples de ses concepts. De même encore, il adhère si intimement à l'esprit, qu'il trouve parfois, en dépit des imperfections de son langage, des oppositions verbales rigoureuses qui dissocient strictement les sens et l'esprit. L'esprit, dit-il, est « ce qui ne tombe pas en figure de sens » — que no cae en figura de sentido » [2], et, dans la mesure où le sens le comprend, il n'est déjà plus esprit [3]. « No saben éstos que cosa es espíritu » [4], remarque-t-il à propos des maîtres spirituels ordinaires. Et Jean de la Croix, en effet, le sait mieux que tout autre mystique catholique peut-être ; mais son vocabulaire n'est pas entièrement moulé sur l'expérience qu'il découvre en lui.

Où la vraie imagination de Jean de la Croix réside-t-elle ? Se cache-t-elle en une peinture directe, sobre, de la nudité spirituelle ? Doit-elle être cherchée en un lyrisme éclatant et dans les multiples créations du symbolisme ? Au fond de son être Jean de la Croix n'établit pas ces distinctions et, si nous pouvions

1. *Loc. cit.* Cf. *supra*, p. 286, et note 2.
2. *E. C.* t. I, p. 171, *Subida*, livre II, cap. XIV.
3. *Id.*, t. I, p. 177, *id.*, livre II, cap. XV.
4. *Id.*, t. II, p. 662, « Llama », c. du vers 3 de la strophe III.

atteindre, non pas même son expérience, mais son imagination véritable, nous trouverions sans doute un être qui se délivre de plus en plus de nos formes de représentation et vit de plus en plus en un Dieu sans mode — « ... porque no codiciando nada, nada le fatiga hacia arriba, y nada le oprime hacia abajo, porque está en el centro de su humildad »[1], « desnudo de todo, sin querer nada » [2], ne pensant rien d'autrui, ni en bien, ni en mal [3].

Si nous voulons pressentir le milieu psychique où évoluent les images de Jean de la Croix, c'est à ces extrémités qu'il nous faut songer. L'atmosphère intérieure que crée Jean de la Croix est cette atmosphère de dénuement et d'oubli. Au début de la *Montée du Mont Carmel,* il nous avertit qu'il maintiendra, durant tout l'ouvrage, le même « estilo » qu'il a adopté[4]. Qu'entend-il exactement par *estilo ?* Le mot lui sert à définir, d'abord et surtout son procédé d'exposition, puis la méthode qu'emploie un maître spirituel à l'égard de ses disciples[5], ou encore un moment de la vie spirituelle[6] ou même la manière que Dieu choisit à l'égard de l'âme[7]. Il dit, en un passage de la *Montée*, que la doctrine qu'il explique est rarement traitée « por este estílo »[8]. Il y a bien, dès lors, un « style » que cherche Jean de la Croix et qui lui paraît convenir à l'expérience qu'il décrit. Quand il compose la *Montée* et la *Nuit,* il sait que sa doctrine est obscure et peut-être, parmi tant d'autres sens, l'obscurité de la nuit signifie-t-elle pour lui

1. *E. C.*, t. I, p. 91, *Subida,* livre I, cap. XIII : «... car ne convoitant rien, rien ne le fatigue des choses d'en-Haut, rien ne l'opprime des choses d'en bas; il est bien au centre de son humilité. »

2. *E. C.*, t. I, p. 123, *Subida*, livre II, cap. VI : «... dénué de tout, sans vouloir rien... »

3. *Id.*, t. III, p. 2 : « Cautelas » : «... No pienses nada de ellos ni bienes, ni males... »

4. *E. C.*, t. I, p. 37, *Subida,* livre I, cap. I ; « Y el mismo estilo se lleva en las demás canciones como en el prólógo díje... » Cp. *E. C.* t. I, p. 270, *Subida,* livre III, *Argumento :* «... Para cumplir con el estilo que se lleva... »

5. *E. C.*, t. I, p. 183, *Subida*, livre II, cap. XVI.

6. *E. C.*, t. II, p. 111, *Noche del Espiritu,* c. du vers 2 de la strophe II.

7. *E. C.*, t. I, p. 172 et 174, *Subida,* livre II, cap. XIV et XV.

8. *E. C.*, t. I, p. 161, *Subida,* livre II, cap. XII : « Porque allende que es materia que pocas veces se trata por este estilo, ahora de palabra como por escritura por ser ella en si extraordinaria y oscura, añádese también mi torpe estilo y poco saber. » Le mot *estilo* est pris ici, la première fois dans le sens de méthode, la seconde fois, dans le sens courant. On voit, en cette nonchalante juxtaposition, un excellent exemple de ces négligences de formes si fréquentes chez Jean de la Croix ainsi que chez les écrivains mystiques en général, et qui rendent si malaisée l'étude technique.

l'intelligibilité difficile, et qui exigera un effort douloureux[1]. A un moment, il appelle à soi le secours divin « en une nuit si obscure »[2] et en une doctrine qu'il est si malaisé d'expliquer en des mots. Il est probable que des œuvres telles que le « Cántico » et la « Llama », où nous croyons voir un autre « estilo »[3], ne rendent pas, pour Jean de la Croix, un autre son. Non seulement, elles se conforment à ce que l'on pourrait appeler une même organisation thématique, mais elles disent le même dépouillement. Et, de la sorte, en dépit de dissemblances extérieures, une unité se rétablit, de la *Subida* à la « Llama » et au « Cántico ». Le lyrisme, en ses diverses modalités, n'est encore ici qu'une brillante apparence; il faut aller au delà de ses prestiges et retrouver toujours le même dénuement.

Il peut sembler étrange que ce dénuement s'exprime parfois par une surabondance d'images. Mais il faut comprendre que les images, et d'une manière générale, le langage, sont seulement destinés à nous faire deviner un autre langage « que habla de dentro »[4] et que nul vocable ne peut rendre. Le recours à l'ineffabilité n'est pas, ici, banal aveu d'impuissance. Lorsqu'il atteint à l'analyse de très hauts états mystiques, Jean de la Croix ne désire presque plus trouver une traduction verbale, afin, dit-il, « que l'on ne croie pas que cette chose n'est pas plus que ce qui s'en exprime » et « le langage approprié est ici d'entendre cela pour soi, le sentir pour soi, le taire et s'en réjouir intimement »[5].

Il faudrait pouvoir remonter jusqu'à ces régions où Jean de la Croix éprouve ce qu'il a décidé de taire. Mais, puisque la chose

1. *E. C.*, t. I, p. 32, p. 99, p. 161, *Subida, Prólogo,* livre II, *Introduction,* cap. XII.

2. *E. C.*, t. II, p. 25, *Noche del Sentido*, c. du vers 1 de la strophe I : « En la cual » (la purgation de la nuit obscure), « para hablar algo que sea de provecho sea Dios servido de darme su Divina luz, porque es bien menester en noche tan oscura y materia tan dificultosa *para ser hablada y tratada.* »

3. Cp. Descartes : *Discours de la méthode, cinquième partie* : Cf. éd. Adam et Tannery, t. VI, p. 45 : « Mais pour ce que je n'en avois pas encore assez de connoissance pour en parler du même style que du reste, c'est-à-dire en demonstrant les effets par les causes... »

4. *E. C.*, t. II, p. 623, « Llama », c. du vers 1 de la strophe I : « Y no porque los tales no gusten este lenguaje de Dios, que habla de dentro, han de pensar que no le gustarán otros... »

5. *E. C.*, t. II, p. 639, « Llama », commentaire du vers 4 de la strophe II : «... ni yo querría hablar en ello, porque no se entienda que aquello no es más de lo que se dice, que no hay vocablos para declarar y nombrar cosas tan subidas de Dios... de las cuales el propio lenguaje es entenderlo para si y sentirlo y gozarlo y callarlo el que lo tiene. »

est impossible, il convenait d'abord d'analyser le langage lyrique et cette activité mi-symbolique, mi-allégorique qui ont fourni à Jean de la Croix une expression, déjà transposée, mais encore brûlante, de son expérience. Il convenait aussi de démêler les raisons qui ont amené Jean de la Croix, tantôt à ne pas être fidèle à son imagination lyrique, tantôt à la dépasser en quelque sorte et à créer, par delà les transmutations lyriques, l'atmosphère toujours la même, qui lui fut, ce qu'est à un grand peintre, l'espace intérieur essentiellement permanent malgré les plus riches diversités d'ordre proprement spectaculaire. Si en effet la doctrine ne rejoignait l'expérience que par la confession lyrique et le commentaire qui s'y ajoute, elle risquerait de nous demeurer abstraite et comme lointaine en sa structure logique, et nous risquerions aussi de ne jamais dépasser la région des images. Cette région ne devra jamais, à vrai dire, être abandonnée. Mais ce n'est pas le plan de l'image, c'est le plan de la doctrine, que nous devons maintenant considérer. Il nous faudra, dès lors, suivre Jean de la Croix en sa construction, tenter, cette fois encore, de deviner l'expérience qui la soutient, mais retrouver l'image à travers l'expérience et non plus l'expérience à travers l'image. Dans cette recherche nouvelle, nous serons conduits à discerner quels sont, des symboles et des images, ceux qui résistent à l'épreuve de la doctrine. Nous pressentons que le symbole de la nuit ne nous quittera pas. Et jamais, par suite, nous n'avons mieux compris l'incomparable richesse que nous eût apportée l'achèvement de la *Nuit obscure*. Rien ne nous pourra dire ce qu'eût été, à travers un symbolisme de la nuit, la transformation d'amour, telle que l'eût figurée la *Noche*. Peut-être Jean de la Croix eût-il, par la logique interne du symbolisme lui-même, dépassé la méthode, plus imaginative que conceptuelle, qu'il adopte dans le « Cántico », et même dans la « Llama ». Nous ne savons si l'étude de la doctrine doit confirmer le résultat auquel nous a conduits l'analyse de la pensée lyrique et de ses prolongements. Mais, si nous nous attachons au symbolisme lui-même, nous sentons que l'univers de Jean de la Croix, l'univers qu'il a créé, est l'univers de la nuit.

LIVRE IV

LA SYNTHÈSE DOCTRINALE

LA SYNTHÈSE DOCTRINALE

La doctrine de saint Jean de la Croix nous aide puissamment à nous poser de façon métaphysique le problème mystique. Qu'est le monde pour un être qui le perçoit en fonction d'un Dieu sans mode ? Que sont les expressions de la pensée — que nous les jugions naturelles ou qu'elles nous semblent surnaturelles — pour un être qui se place au delà de tout ce qui serait une appréhension distincte ? Qu'est-ce enfin que notre vie profonde durant la transmutation que produit en elle une nouvelle sorte de connaissance et comment, dans l'univers et en nous-mêmes, allons-nous surprendre une chose qu'il ne faille nier encore ?

La pensée de Jean de la Croix, très rigoureuse dans l'élimination de tout ce qui est illusoire, ne réussit pas toujours à transposer en un langage strict l'expérience vécue qui divinise l'âme et ranime l'univers. Du moins nous fait-elle entrevoir la Psyché en son voyage, du monde sensible qu'elle nie jusqu'au Dieu sans mode où elle s'abîme et à l'univers qu'une perception substantielle lui fait découvrir.

Considérons ce Moi qui s'approfondit et se libère. Quatre moments doivent être retenus : 1° L'élaboration d'une nouvelle perception du monde[1]. 2° L'élaboration d'une pensée neuve[2]. 3° La régénération psychique, par delà notre conscience, et la lente divinisation de l'être purifié[3]. 4° Le regard sur un univers retrouvé et l'épanouissement en nous d'une vie divine[4].

1. Cf. *infra,* livre IV, chapitre I : *La Négation initiale.*

2. Cf. *infra,* livre IV, chapitre II : *Une Critique des appréhensions distinctes.*

3. Cf. *infra,* livre IV, chapitre III : *L'Expérience abyssale.*

4. Cf. *infra,* livre IV, chapitre IV : *L'Etat théopathique.* Nous nous servons de l'expression : « Etat théopathique », que les travaux de M. Delacroix ont consacrée, et qui traduit très strictement le problème qu'il s'agit d'étudier.

CHAPITRE PREMIER

LA NÉGATION INITIALE

I

Un texte que nous trouvons dans trois manuscrits[1], et que les éditions antérieures à l'*Edición crítica* n'avaient pas publié, nous permet de déterminer avec exactitude quels sont les êtres auxquels Jean de la Croix s'adresse lorsqu'il analyse la première phase du dénuement spirituel. Cette « première nuit », dit-il, « concerne les commençants, au moment où Dieu entreprend de les placer dans l'état de contemplation... »[2]. Nous voyons donc, associés ici dès le seuil de l'œuvre, le mot de *principiantes,* qui nous fait songer à une modalité élémentaire[3], et une vie de contemplation, qui dépasse les ordinaires conditions de l'humanité[4].

Nous aurons à discerner l'effort humain en la discipline que se donne l'âme qui veut entrer dans la nuit ou qui s'y trouve déjà plongée. Mais l'immersion elle-même n'est pas entièrement assurée par cet effort. Et le vers

¡ Oh dichosa ventura ![5]

1. Mss. d'Alba de Tormes, de la *B. N.* de Madrid (ms. 6624), de Pampelune.

2. Cf *B. N. M.,* ms. 6624, fº 11 rº : « Y esta primera noche pertenece á los principiantes al tiempo que Dios los comienza á poner en el estado de contemplación... » Cf. *E. C.*, t. I, p. 36, *Subida*, livre I, cap. I. Le P. Gerardo écrit : « *en estado de la contemplación.* »

3. Sur le sens du mot *principiantes* dans la langue de Jean de la Croix, cf. *infra* p. 383, et surtout p. 579, note 5.

4. *E. C.*, t. I, p. 36-37, *Subida,* livre I, cap. I : « Y ésta fué dichosa ventura meterla Dios en esta noche, de donde se *le siguió* tanto bien, en la cual no atinara ella bien á entrar ; porque no atina uno por sí sólo á vaciarse de todos los apetitos para ir á Dios... »

5. « Noche oscura », strophe I, vers 3 ; cf. strophe II, vers 3.

« Oh ! l'heureuse fortune ! » tel que l'entend Jean de la Croix dans la première strophe de la *Subida*, exprime la joie que l'âme éprouve lorsqu'elle s'aperçoit, au cours d'une absorption dont le secret lui échappe, que les choses sont maintenant loin d'elle. C'est à la destruction d'une certaine forme de notre expérience sensible que nous allons assister. Et nous aurions tort de ne chercher ici que la vie purgative de l'ascèse. Nous sommes conviés à quelque chose de plus âpre, et que nul éclectisme ne doit atténuer. L'âme, en qui ce drame s'accomplit, se trouve déjà au delà de tout ce qu'apporte notre seule volonté.

Est-ce parce que Jean de la Croix, pour se conformer à un poème qui l'a déjà conduit jusqu'à l'union, revient en quelque sorte vers les commencements de la vie mystique alors qu'il en a expérimenté les dernières phases ? Est-ce parce que la nuit, dès qu'elle s'est produite en lui, l'a arraché définitivement au monde des sens ? De toute manière, l'entrée dans la nuit, telle qu'elle est évoquée par Jean de la Croix, prolonge un regard divinisé, l'impression, désormais indestructible, que les choses, en tant qu'elles se maintiennent isolées et fragmentaires, ne sont pas ou échappent à notre regard.

Si donc nous essayons de nous représenter avec précision ce qu'est psychologiquement l'être qui construit ce premier moment de la doctrine, l'être qui écrit les mots où s'épanouit un univers intérieur :

En una noche oscura [1],

nous sommes obligés de nous transporter jusqu'à la contemplation finale où il s'installe et d'où il aperçoit tout le reste.

Le grand mystique arabe Ibn 'Arabî nous a laissé, dans son *Alfotuhat*, une très fine analyse des degrés successifs de l'extase [2]. Et nous pouvons trouver, dans l'étude de quelques-uns de

1. « Noche oscura », strophe I, vers 1.

2. Cf. Asín y Palacios : *Le Psicología según Mohidin Abenarabi* (ap. *Actes du XIV° Congrès International des Orientalistes*, 1905, *Troisième Partie : Langues musulmanes*) Paris, 1907, p. 129-134.

L'*Alfotuhat*, qui contient plus de six cents pages relatives à l'extase [cf. étude précitée, p. 126], n'a malheureusement pas encore été traduit de l'arabe. Sur Mohídín lui-même [Muhji al-dín-ibn 'Arabî], né à Murcie, en 1165, mort à Damas, en 1240, Cf. Asín y Palacios, Etude citée, et *Mohidin*, in *Homenaje á Menéndez y Pelayo*, op. cit., t. II, p. 217-255 ; *Psicología del éxtasis en dos grandes místicos musulmanes* [*Cultura española*, Madrid, 1906], *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1909 ; Horten : *Mystische Texte aus*

ces degrés, des indications précieuses qui nous permettront de deviner l'état psychologique dont témoigne la nuit du sens en tant qu'elle est un symbole et en tant qu'elle est une doctrine. Considérons le troisième degré. qu'un exemple nous aide à mieux saisir. Un homme, dont Ibn ʿArabî recueille, nous dit-il, le témoignage direct, a assisté à l'entrée de l'émir Almuminia à Fez. Il a regardé l'émir, et soudain a perdu conscience, et de sa propre personne, et de tout ce qui n'était pas l'émir lui-même. A ce degré, observe Ibn ʿArabî, il n'y a qu'une inconscience relative ; tout s'évanouit, sauf ma perception de l'émir et la conscience que j'ai de cette perception. De là, Ibn ʿArabî arrive au quatrième degré, lequel commence au moment où le mystique cesse d'appréhender le monde, parce qu'il se contemple et qu'il contemple Dieu. Et, à ce degré, l'esprit perd la connaissance du monde parce qu'il contemple Dieu ou se contemple soi-même, de même qu'au degré précédent il perdait la connaissance de soi parce qu'il contemplait Dieu ou tout autre objet. Et nous voici maintenant au cinquième degré, *où le sujet perd la connaissance de tout ce qui n'est pas Dieu parce qu'il contemple Dieu.* Ibn ʿArabî ajoute que celui qui contemple Dieu à travers le monde n'atteint en rien ce degré, *parce qu'il n'a pas vraiment exclu de sa contemplation tout ce qui n'est pas Dieu.* Pour arriver à ce degré, il doit contempler Dieu en le considérant comme exempt de toute relation avec le monde [1].

Le cinquième degré qu'analyse Mohidín Abenarabi évoque la contemplation d'un Jean de la Croix telle qu'elle s'offre à nous en sa ligne générale. Jean de la Croix est bien, de tous les mystiques catholiques orthodoxes, celui qui a le plus nettement *exclu de sa contemplation tout ce qui n'est pas Dieu.* Un texte ṣūfī [2] nous aidera, cette fois encore, à préciser certaines nuances. En ce texte on distingue, avec une particulière clarté, deux sortes de contemplations : la contemplation qui résulte de la foi parfaite, et

dem Islam ; Drei Gedichte des Arabi... aus dem arabischen übersetzt und erläutest, Bonn, 1912 ; M. G. Nyberg : *Kleinere Schriften des Ibn-Al-Arabi*, Leiden, 1919 ; Louis Massignon : *La Passion d'Al-Hosayn-Ibn-Mansour. — Al Hallaj, Martyr mystique de l'Islam...* Paris, 1922, *passim*, et t. I, p. 377 sq.

1. Asín y Palacios : *La Psicología según Mohidín Abenarabi*, *op. cit.*, *loc. cit.* Cp. Goldziher : *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung...* Leiden, 1920, p. 180-181 : « Der sogenannte Súfismus anerkennt nur *eine* Seinswirklichkeit; diese setzt er in der Gottheit ; der bunten Vergänglichkeit der Erscheinungen eignet er wirkliche Realität nicht zu... »

2. Cf. *The Kashf Al-Mahjub. The oldest Bersian treatise on Súfiism... Translated... By...* Nicholson, « E. J. W. Gibb memorsal » Series, t. XVII, p. 330 sq., Leyden, 1911.

celle que détermine un ravissement d'amour. Lorsque Muhammed b-Wasi dit : « Je ne vis jamais rien sans y voir Dieu », il parle seulement d'une foi parfaite ; mais, lorsque Shibli déclare : « Je ne vis jamais rien excepté Dieu », il s'absorbe dans la contemplation d'amour. L'un voit avec les yeux du corps ; l'autre est ravi par l'amour hors des choses « si bien qu'il voit seulement l'agent ». La première méthode est *démonstrative ;* la seconde est *extatique.* Le contemplatif ne doit pas cesser de regarder Dieu. Un ṣūfī a dit : « Si quelqu'un détourne ses yeux de Dieu un seul instant, il ne sera jamais guidé vers lui tout le long de sa vie »[1] ; et le ṣūfī Abu Yazid, à qui on demandait son âge, répondit : « quatre ans ». Comme on lui objectait : « Comment cela se peut-il faire ? » il ajouta : « J'ai été séparé de Dieu par ce monde durant soixante-dix ans ; mais je l'ai vu durant ces quatre dernières années. La période, durant laquelle un homme a devant ses yeux un voile, n'est pas une période de vie »[2].

Jean de la Croix est bien l'homme qui a percé de son regard le voile qui le séparait de Dieu :

Ya cosa no sabía[3]

« Je ne savais aucune chose ». « Et en effet, cette boisson de très haute sagesse de Dieu que l'âme but à ce moment lui fait oublier toutes les choses du monde, et il paraît alors à l'âme que ce qu'elle savait auparavant..., en comparaison d'un tel savoir était

1. Cf. Al Farabi, traduit par Horten (*Das Buch der Ringsteine Alfarabis...* Münster, 1906, p. 17) : « Wenn du zuerst die Wahrheit (Gott) erkennst, so erkennst du so wohl sie, wie auch ihr Gegenteil, und wenn du zuerst das falsche (die Welt) erkennst, so erkennst du dieses zwar (das nichtige...) aber nicht (ihr Gegenteil) die Wahrheit. »

2. Nicholson, *Bigg memorial...* t. XVII, *op. cit., loc. cit.,* p. 330-331 : « There are really two kinds of contemplation. The former is the result of perfect faith (*sihhat-i-yaqín*), the latter of rapturous love..: Muhamend b-Wási says : « I never saw anything without seing God therein » ; i. e. through perfect faith. This vision is from god to his creature. Shibli says : « I never saw anything except God » i. e. in the rapture of love and the fervour of contemplation. One sees the act with his bodily eye and, as he looks, beholds the Agent with his spiritual eye ; another is rapt by love of the Agent from all things else, so that he sees only the Agent. The one method is demonstrative (*istidláli*), the other is ecstatic (*jadhbi*)... Saal-b-'Abdallah of Tustar says ; « If anyone shuts his eye to God far a single moment, he will never be rightly guide all his life long »... Thus, when Abú Yazid was asked how old he was, he replied : « Four years ». They said : « How can that be ? » He answered : « I have been veiled (from God) by this world for seventy years, but I have seen Him during the last four years : the period in which one is veiled does not belong to one's life. »

3. « Cántico », strophe XVII, vers 4.

pure ignorance »[1]. Certes, quand Jean de la Croix écrit ces lignes, il veut exprimer la transformation de l'âme en Dieu. Mais la découverte qu'une telle transformation entraîne avec elle, penserait-on qu'aucune trace n'en demeure lorsque le contemplatif se représente, en son seuil, une vie mystique dont il a maintenant atteint le faîte ? La nuit, qui nous amènera à refouler tous les prestiges des choses et de nos sens, est conçue par un être qui est lui-même plongé en un Dieu que nulle appréhension distincte ne peut atteindre. Jean de la Croix, dès les premières assises de sa construction nocturne, semble promouvoir un être paradoxal qui maintiendra l'unité à travers le multiple[2]. Ainsi voit-il la nature,

1. *E. C.*, t. II, p. 553, comment. du vers précité : « Porque aquella bebida de sabiduría de Dios altísima, que allí bebió, le hace olvidar todas las cosas del mundo, y le paresce á la alma que lo que antes sabia..., en comparacion de aquel sab [o]r era pura ignorancia... ». L'éd. de Bruxelles, 1627, éd. citée, p. 148, donne saber, qui doit être la leçon véritable.

2. Cf. *Hayy-Ben-Yaqdhân — roman philosophique d'Ibn-Thofaïl, texte arabe publié d'après un nouveau manuscrit et traduction française, par* Léon Gauthier, Alger, 1900, p. 94-95 et 99 ; « ... Le monde sensible est la patrie de l'individualité et de la pluralité..., c'est en lui que se rencontrent la séparation et la réunion, l'agrégation et la distinction, la conformité et la contrariété... Il ne fut pas longtemps à reprendre ses sens ; il se réveilla de cet *état*, qui était semblable à l'évanouissement ; son pied glissa de ce séjour ; le monde sensible lui apparut, et le monde divin s'éloigna de lui : car ils ne peuvent être réunis dans un même état. » Hügel, *A mystical element..., op. cit.*, t. I, p. 67-68, distingue avec force, et en se référant à Jean de la Croix, vraie et fausse multiplicité. La multiplicité dont Jean de la Croix, d'après Hügel, demande que nous nous séparions, est la multiplicité des moyens « (means) », non la multiplicité inhérente à la fin. « A real multiplicity », conclut-il, « ... exists in things, and in our most purified apprehension of them... » Une extase, que l'on pourrait qualifier de positive, et l'état théopathique, sont au terme d'une unité et d'une multiplicité ainsi entendues. Si au contraire, à un absolu qui ne parvient jamais à être éprouvé mais qui est passionnément désiré, se joignent des modalités relatives qui se désagrègent et dont le sujet souhaite ardemment la croissante annihilation, c'est à une sorte d'extase dans le néant que nous tendons. Telle serait la ligne que suit, en certains de ses états, un Amiel. Cf. *Fragments d'un Journal Intime*... Ed. Bernard Bouvier, Genève et Paris, 1922, t. I, p. 254-255 : « Je crois que l'Absolu t'a rendu pour jamais incapable de t'éprendre des choses relatives, il t'a dégoûté de l'individualité, de ton individualité du moins. Tu n'as vécu dès lors que par complaisance, ne pouvant prendre au grand sérieux une manière de voir ou d'agir ou d'être, qui n'est qu'un point de la série, qu'une forme de l'infini... Le besoin de totalité t'a fait prendre en pitié le rôle de partie infinitésimale... » Cp. Id., t. I, p. 212-213 : « ... La nature est oublieuse, le monde l'est presque plus encore ; pour peu donc que l'individu s'y prête lui-même, l'oubli l'enveloppe bientôt comme un linceul. Cette rapide et inexorable expansion de la vie universelle qui recouvre, déborde, engloutit les êtres particuliers, qui efface notre existence et annule notre souvenir, est d'une mélancolie accablante... Je me sens à cette heure, vide, dépouillé comme un convalescent qui ne se rappelle plus rien... Toutes mes facultés s'en vont comme un manteau qu'on pose, comme la coque d'une larve ; je me sens muer, ou plutôt rentrer dans une forme plus élémentaire ; j'assiste à mon dévêtement. J'oublie encore plus que je ne

et l'on comprend qu'il l'ait aimée d'un amour que déjà la lecture des poèmes et l'analyse des données biographiques nous faisaient deviner, et que l'étude du système nous permettra peut-être de ressaisir à sa source.

II

Jean de la Croix ne nous indique nullement de quelle manière il entend que nous conduisions notre vie spirituelle avant d'être arrivés à ce moment, qui est le seuil de sa mystique, et où nous entrons dans la nuit. Nous verrons plus tard comment il nous explique le lent passage de la méditation à la contemplation, et dans notre être sensible, et dans notre être spirituel[1]. Un autre problème se pose pour nous en ce moment : Comment Jean de la Croix, en ce qui concerne notre spiritualité totale, conçoit-il la phase pré-mystique ? Quelle est notre activité religieuse, lorsque la contemplation ne la pénètre point ?

Seules des hypothèses sont ici permises, mais on aurait tort de les juger arbitraires. Nous avons en effet le droit de supposer qu'un théoricien aussi rigoureux que Jean de la Croix n'a pas admis que l'esprit, parce qu'il ne serait pas encore purifié par la contemplation, eût le droit de s'attarder à un travail mental dont les expressions sont limitées et médiocres. Une doctrine, qui exigera si énergiquement que nous nous absorbions en un Dieu sans mode, ne peut pas avoir accepté une phase spirituelle où l'on ne nous aide pas à nous élever au-dessus d'une grossière représentation de Dieu. Pourtant, lorsque Jean de la Croix nous parle de l'état des *principiantes*, lorsqu'il le définit : l'état de « ceux qui méditent dans le chemin spirituel »[2], lorsqu'il déclare que les

suis oublié... » Cf. maintenant la page décisive ; Id., t. I, p. 176-177 : « ... Je ne sens ni désir, ni crainte, ni mouvement, ni élan particulier ; je me sens anonyme, impersonnel, l'œil fixe comme un mort, l'esprit vague et universel comme le néant ou l'absolu ; je suis en suspens, je suis comme n'étant pas. — Dans ces moments, il me semble que ma conscience se retire dans son éternité ; elle regarde circuler en dedans d'elle ses astres et sa nature avec ses saisons et ses myriades de choses individuelles, elle s'aperçoit dans sa substance même, supérieure à toute forme, contenant son passé, son présent et son avenir, vide qui renferme tout, milieu invisible et fécond, virtualité d'un monde, qui se dégage de sa propre existence pour se ressaisir dans son intimité pure... » Et tout le contexte, qui est admirable. — Cf. Henri Delacroix : *Les états extatiques d'Amiel*, ap. *Vers l'Unité*, Genève, 1921.

1. Cf. *infra*, livre IV, chap. II et III.

2. *E. C.*, t. II, p. 6. *Noche del sentido*. Commentaire du vers 1 de la

principiantes ont raison de penser encore selon des appréhensions discursives[1], songe-t-il à une méditation conçue comme une recherche, à une méditation comparable — en tenant compte des différences d'époques — à celle que Hugues et Richard de Saint-Victor ont décrite ? Ou bien — pour des raisons qui ne sont peut-être pas indéterminables — a-t-il déjà perdu le sens de ces notions complexes et ne discerne-t-il plus que des exercices affectifs ou bassement représentatifs là où les deux Victorins apercevaient un travail de l'esprit ? Le problème est si grave, il nous prépare si directement à une critique de la mystique, qu'il en faut scrupuleusement examiner les données.

Hugues et Richard de Saint-Victor insistent tous deux sur l'effort intellectuel qu'implique la méditation[2]. Et, sans que l'on puisse dire qu'il s'agisse de la méditation, telle que l'entend le philosophe, du moins est-ce une activité mentale où l'intelligence critique ne se renie pas elle-même. Quand Richard de Saint-Victor définit ainsi la méditation : « Meditatio est providus animi obtutus in veritatis inquisitione vehementer occupatus »[3], il allègue à la fois une recherche intense et la volonté de découvrir la vérité. Bientôt, il nous montrera que la méditation peut se prolonger naturellement en contemplation lorsque la vérité, longtemps poursuivie et enfin trouvée, est regardée avec joie et que l'on s'y attache avec admiration : « Et hoc est jam meditationem meditando exce-

strophe I : « En esta noche oscura comienzan á entrar las almas cuando Dios las va sacando del estado de principiantes, que es de los que meditan en el camino espiritual... »

1. *E. C.*, t. I, p. 271, *Subida*, livre III, cap. I : « ... lo cual sería verdad si quisiésemos aquí instruir no más que principiantes, á los cuales conviene disponerse por esas aprehensiones discursivas y aprehensibles. Cf. *E. C.*, t. I, p. 146-149, *Subida*, livre II, cap. XI.

2. Cf. Hugues de Saint-Victor : *In Salomonis Ecclesiasten Homeliæ XIX*, Hom. I, P. L., t. CLXXV, col. 116-117 : « Meditatio est assidua et sagax retractatio cogitationis, aliquid vel involutum explicare nitens, vel scrutans penetrare occultum... » Cf. *De Contemplatione et ejus speciebus*, fragment publié par Hauréau : *Hugues de Saint-Victor, Nouvel examen de l'Edition de ses œuvres*, Paris 1859, § I, p. 177 ; « Meditatio est cogitatio in consilio frequens, quœ causam et originem, modum et utilitatem uniuscujusque rei prudenter investigat... » Cf. Richard de Saint-Victor, *De Grat. cont. libri quinque*, chap. III, P. L., t. CXCVI, col. 66 : « meditatio per ardua sæpe et aspera ad directionis finem cum magna animi industria nititur... » Et plus loin : colonne 67 : « meditatio... est studiosa mentis intentio circa aliquid investigandum diligenter insistens... »

3. Cf. P. L., t. CXCVI, col. 67, *De Gr. Cont.*, cap. IV. Le chapitre est consacré à la définition des trois mots : *Contemplatio, meditatio, cogitatio*.

dere et meditatione in contemplationem transire »[1]. D'une manière analogue, Hugues de Saint-Victor ne sépare pas la méditation de la recherche de la vérité et décrit avec délicatesse le bonheur qu'éprouvera celui à qui la méditation est devenue familière : à celui-là, dit-il, la vie sera une joie « et la plus grande consolation » sera donnée « au milieu des tourments »[2].

Une telle méditation ne paraît si rigoureuse que parce que la curiosité philosophique, non encore cultivée pour elle-même, y trouve un indirect épanouissement[3]. Et, dès lors, il ne faudrait pas que les termes choisis par les deux Victorins nous fissent croire à une investigation d'ordre strictement spéculatif. Mais la méditation religieuse, en tout cas, n'exclut pas ici l'idée de recherche.

Une histoire de la méditation, qui nous manque encore, nous apprendrait sans doute que l'effort des deux Victorins traduit des initiatives individuelles plus encore qu'il ne révèle la physionomie d'une époque. L'appel à l'élan affectif avait chance de mieux s'accorder avec les exigences communes. Une certaine manière d'entendre l'Evangile a précipité cette évolution. L'habitude d'envisager la Vie du Christ comme un thème affectif, habitude qui ne remonte pas seulement aux *Méditations* du pseudo-Bonaventure mais qui, par delà le franciscanisme, rejoint la spiritualité de saint Bernard, menaçait d'une grave déformation le sens normal d'un mot et conduira les Chrétiens du XIVe et du XVe siècles à entendre surtout par méditation un exercice où la sensibilité religieuse se soumet à une discipline. De saint Bernard lui-même on retiendra la tendresse fervente plutôt que les règles strictes par lesquelles il invitait le spirituel à une *considération* conçue comme une recherche[4]. Une complication technique dissimulera

1. Cf. P. L. t. CXCVI, col. 67, *De Gr. Cont.*, cap. IV.

2. *De contemplatione et ejus speciebus...*, *op. cit.*, éd., Hauréau, éd. citée, p. 177 : « Quam si quis familiarius amare didicerit eique sæpius vacare voluerit, jocundam valde reddit vitam et maximam in tribulatione præstat consolationem ». Cf. P. L., t. CLXXVI, col. 772, *Didascalicon*, livre III, cap. XI. Noter que, dans le *De Contemplatione et ejus speciebus*, la méditation est une des espèces de la contemplation. Cp. Saint Thomas d'Aquin ; *S. Th.*, IIa IIæ., Q. LXXXII, art. 3 ; « utrum contemplatio seu meditatio sit devotionis causa ».

3. M. Gilson estime que c'est seulement à partir de la Réforme albertino-thomiste que commence, dans la pensée du moyen âge, la recherche proprement philosophique. Cf. Etienne Gilson : *Etudes de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 95 sq.

4. Cf. P. L., t. CLXXXII, col. 745, *De Consideratione...*, livre II, cap. II : « Et primo quidem ipsam considerationem quid dicam considera. Non enim

mal un manque fondamental. Modalités que l'historien de la spiritualité a grand profit à surprendre, mais qui nous éloignent de plus en plus de la vie de l'esprit.

On sait aujourd'hui que ni Ignace de Loyola ni même García de Cisneros n'ont été, à proprement parler, des initiateurs, lorsqu'ils ont conçu la méditation comme une technique[1]. On voit s'épanouir les méthodes de méditation dès le xve siècle flamand, chez les Frères de la Vie commune[2]. Dès le xive siècle, les disciples de Gérard Groot, prenant comme thème la vie de Jésus-Christ, constituent des recueils de maximes[3], lesquels deviennent à leur tour un point de départ de méditation spirituelle. Des textes, tels que le *Modus meditandi* de Barbo ou le *Meditatorium* de Mauburnus[4], nous initient à une pédagogie de la méditation, dont l'histoire critique n'est pas faite. Que le moyen âge n'ait pas ignoré la méditation d'ordre privé, et distincte de la prière liturgique[5], la chose n'est pas douteuse. La *lectio divina*, telle que l'entend la tradition bénédictine, thème spirituel unique, source de l'oraison commune, source aussi de l'oraison la plus haute, signifie un effort de concentration qui, si intimement lié qu'il soit à l'office divin, n'est pas liturgiquement fixé[6]. Il est certain,

idem per omnia quod contemplationem intelligi volo ; quod hœc ad rerum certitudinem, illa ad inquisitionem magis se habeat. Juxta quem sensum potest contemplatio quidem definiri, verus certusque intuitus animi de quacunque re, sive apprehensio veri non dubia. Consideratio autem, intensa ad investigandum cogitatio, vel intentio animi vestigantis verum. Quanquam solebant ambæ pro invicem indifferenter usurpari. »

1. Cf. R. P. Watrigant : *Quelques Promoteurs de la méditation méthodique au* xve *siècle* (*Collection de la Bibliothèque des Exercices de saint Ignace*. n° 59), Enghien et Paris, 1919.

2. Cf. Watrigant*; ibid ; La Genèse des Exercices de saint Ignace de Loyola*, Amiens 1897*; La méditation fondamentale avant saint Ignace* (*C. de la B. des Exercices*...., n° 9, coll. citée), Enghien et Paris, 1907*; La méditation méthodique et l'Ecole des Frères de la Vie commune* [*Revue d'ascétique et de mystique*, avril 1922, p. 134-155]: A. Renaudet: *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les Premières guerres d'Italie* (1494-1517), Paris, 1916, p. 213 sq.

3. Watrigant : *La Méditation fondamentale avant saint Ignace, op. cit.*, p. 44-45.

4. Cf. Watrigant : *Quelques Promoteurs*..., *op. cit.*, p. 15-28 et 34-61. Le *Modus meditandi* paraît à Venise en 1523. Le *Meditatorium* fait partie du *Rosetum exercitiorum spiritualium et sanctarum meditationum,* lequel parut sans nom d'auteur en 1494.

5. Cf. R. P. Ubald d'Alençon : *De la méthode traditionnelle de l'oraison au moyen âge*, *Etudes franciscaines,* mars 1913, p. 308-311.

6. Cf. Règle de Saint-Benoit, chap. xlviii : « De opere manuum quotidiano : otiositas inimica est animæ. Et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina. » Cf. *Commentaire sur la règle de Saint-Benoit par* l'*Abbé de Solesmes*, Paris 1913, p. 348-

d'autre part, que les spirituels du moyen âge ne se sont pas, en ce qui concerne leur effort méditatif, limités aux textes dont la lecture est officiellement prescrite par l'Eglise. Mais considérait-on la méditation comme une discipline dont tous les secrets doivent être enseignés ? Il semble que ce soit là l'apport du xv[e] siècle, tant à l'abbaye bénédictine de Saint-Georges in Alga à Venise que chez les Chanoines réguliers de Windesheim[1].

L'originalité d'Ignace de Loyola ne doit donc pas être cherchée dans le fait d'avoir proposé une méditation méthodique, mais dans la qualité de cette méditation même. Intense discipline de l'attention et, avant tout, travail rigoureux pour faire passer dans le domaine de la représentation ce qui risquerait de demeurer vague — ce n'est pas d'une rêverie affective qu'il s'agit. Mais la vie représentative qui est ici éveillée, si elle excite d'une surprenante manière la volonté de soi sur soi, si elle emploie toutes nos forces intérieures, ne nous amène pas à considérer la méditation comme une recherche. L'effort que l'on nous demande de tenter pour situer en un lieu idéal ou réel les thèmes qui nous sont offerts fera de la méditation, conçue plus ou moins directement d'après le type ignatien, — et lorsque vulgarisations, utilisations, commentaires auront affadi la construction primitive — un exercice où un travail mental pourtant intense sera de plus en plus étranger à la vie de la pensée.

On ne peut dès lors observer avec indifférence le débat où se heurtent d'une part ceux qui, tantôt pour des motifs d'ordre liturgique[2], tantôt par soumission à l'unité de l'expérience inté-

349 : « Elle » [cette étude], « s'appelle *lectio*, et ce n'est que le premier degré de la série ascendante : *lectio, cogitatio, studium, meditatio, oratio, contemplatio*... La contemplation et l'union à Dieu, c'est à quoi tend la *lectio divina* monastique. Au fond, les heures que N.-B. Père veut que nous consacrions chaque jour à cette lecture sont des heures d'oraison. » Cf. *La vie spirituelle et l'oraison d'après la sainte Écriture et la Tradition monastique, par M[me] Cécile J. Bruyère, abbesse de Sainte-Cécile de Solesmes*. Tours, Nouvelle Edition, 1920, p. 153-155.

1. Cf. Watrigant : *Quelques promoteurs..., op. cit.* On trouvera une bibliographie du problème windeshémien, ap. Renaudet, *op. cit.*, p. xxxi-xxxiii. Y joindre : M. Viller : *Le speculum monachorum et la « Dévotion moderne »* [*Revue d'Ascétique et de Mystique*, janvier 1922, p. 45-56]. La signification historique de la congrégation de Windesheim est étudiée avec soin dans l'ouvrage citée de Renaudet. Cf. aussi Watrigant : *La méditation méthodique et l'Ecole des Frères de la Vie commune*, art. cité.

2. Le point de vue bénédictin se trouve exposé dans l'ouvrage, déjà cité, de l'Abbesse de Sainte-Cécile de Solesmes, dans le commentaire, déjà cité, de l'Abbé de Solesmes, puis dans un travail, qui a été l'origine d'une vive discussion, de Dom Festugière : *La Liturgie catholique. Essai de synthèse, suivi de quelques développements*, Maredsous, 1913. Cf. enfin Dom Germain

rieure[1], voudraient ne point faire de la méditation un moment, rigoureusement circonscrit, de la vie spirituelle, d'autre part ceux qui croient que l'exercice de la méditation se doit suffire à soi-même, doit être soumis à une réglementation stricte, et même à un temps fixé[2], si souple que soit d'ailleurs à cet égard la méthode ignatienne[3]. Mais les difficultés viennent de ce que le problème essentiel est omis, et par ceux qui se réclament de la méditation ignatienne et par ceux qui ne s'y voudraient pas astreindre. Ni les uns ni les autres ne se demandent si la « méditation » est, au sens vrai du mot, un exercice intellectuel, impliquant certes une tendance affective, mais se proposant des thèmes de recherche. Il serait vain de répondre que de telles conditions ne s'accordent pas avec l'essence du catholicisme. Le

Morin : *L'Idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*, 2e éd., Maredsous et Paris 1914, Guardini : *Das objektive im Gebetsleben. Zu P. M. Festugières « Liturgie catholique »* [*Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*. t. I, Münster, 1921, p. 117-125] et les ouvrages cités *ibid.* — Le point de vue ignatien se trouve défendu, et une conciliation se trouve tentée, ap. J.-J. Navatel, S. J., *L'Apostolat liturgique et la piété personnelle*, (*Etudes*, nov. 1913, p. 449 sq.), Cavallera, *Ascétisme et liturgie*, Paris, 1914. Cf. à ce sujet : Guardini [*Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. I, Münster, 1921, art. cité].

1. Cf. R.-P. Ubald d'Alençon, art. cité, p. 314-315.

2. L'Oratorien Thomassin, écrit, au sujet d'une oraison mentale qui serait limitée à un temps donné, ces lignes remarquables (cf. *Traité de l'Office divin pour les Ecclésiastiques et les Laïques*... Paris, 1686, § IX et X, p. 64-66) ; « Il n'est donc nullement nécessaire de demander si ces anciens Religieux..., avaient des heures réglées pour faire l'oraison mentale, comme ils en avaient pour leurs prières vocales et pour la récitation ou le chant des Psaumes. Comme ces heures d'oraison mentale ne sont marquées en nul endroit de tant de Règles monastiques très anciennes, non plus que dans celles du Temps moyen, quelques esprits trop superficiels et trop amateurs de leurs propres pensées se sont imaginés qu'il n'y avait jamais eu aucun exercice de l'oraison mentale dans les solitudes fameuses et dans les monastères les plus célèbres de l'antiquité. Saint Augustin leur a déjà répondu par avance que saint Paul nous ordonnait de prier sans cesse, et que cette prière ne pouvait pas être celle qu'on appelle vocale, mais bien plutôt celle des désirs et de l'amour, celle des gémissements secrets du cœur et de la joie pure du Saint-Esprit... On ne prescrivait presque point autrefois ni de jour ni d'heure pour cette oraison de désir et de gémissements, parce qu'on ne pensait pas qu'il fallût marquer un certain temps ou une heure réglée pour aimer Dieu.,.. enfin pour faire ce qu'il fallait toujours faire sans discontinuer... Jamais on n'a donc fait plus d'oraison mentale que dans le temps où nous osons douter si on en faisait ; et, au lieu de conclure qu'on n'en faisait point, sur ce que les heures n'en étaient pas réglées dans les constitutions monastiques, il faut de là même conclure qu'on ne déterminait point l'heure pour faire ce que saint Paul avait ordonné de faire à toute heure et en tout temps, sans interruption, et ce qui de sa nature semble ne pas souffrir d'intervalle ou de discontinuation, comme d'aimer et de désirer très fort la vie éternelle en Dieu et de Dieu. »

3. Cf. *Exercices spirituels*, « Quatrième annotation », et Watrigant : *Quelques promoteurs*..., *op. cit.*, p. 79-80.

problème posé par Hugues et Richard de Saint-Victor, et qu'ils avaient résolu selon les données de leur temps, eût pu être posé de nouveau, et selon les données des temps modernes. Qu'il ne l'ait pas été a déterminé un malaise dont la spiritualité catholique n'a pu se guérir que dans la mesure où elle s'est montrée, soit réellement, soit virtuellement, mystique. Guérison imparfaite, il est vrai. Car comment le spirituel allait-il, qu'il s'en fût ou non évadé, juger une méditation dont il avait constaté l'insuffisance ? Il était naturel qu'elle lui parût une contrainte, et que la contemplation naissante lui fût le signe de la libération définitive. Bientôt, lorsque l'expérience mystique le convaincra d'une vie nouvelle, le spirituel estimera avoir dépassé les limites de notre pensée normale. Mais c'est là l'erreur fondamentale dont ne triompheront jamais les mystiques qui se seront attachés à une méditation ainsi comprise. Ils se jugeront au delà de l'intelligence discursive, alors qu'ils auront seulement brisé un exercice où le psychologue ne discerne aucune des données de la méditation proprement intellectuelle [1].

Une histoire critique de la spiritualité aux XVIe et XVIIe siècles montrerait comment les meilleurs témoins de la tradition catholique, tantôt ont été brisés par une méditation trop médiocrement conçue pour qu'il fût possible d'en extraire autre chose qu'un compromis entre la vie affective et la vie intellectuelle [2].

1. Cf. par exemple, Luis de Granada, *Libro de la Oración...* (1554), *P. Primera*, c. VII, éd. Cuervo, éd. citée, t. II, Madrid, 1906, p. 234 : « Después de la lición se sigue la meditación del paso que se ha leído. Acerca de lo cual es de saber que esta meditación unas veces es de cosas que se pueden figurar con la imaginación : como son todos los pasos de la vida y pasión de Cristo : y otras de cosas que pertenecen más al entendimiento que á la imaginación : como quando pensamos en los beneficios de Dios, en su bondad y misericordia, ó en qualquiera otra de sus perfecciones. Esta manera de meditación se llama intelectual, y la otra imaginaria... »

2. Tel est par exemple saint François de Sales, dans la mesure où il se contente de réfléchir les influences subies, et lorsqu'il laisse de côté le point de vue mystique. Cf. *Œuvres de saint François de Sales... Edition complète, d'après les autographes et les éditions originales..., publiée par les soins des Religieuses de la Visitation du Premier Monastère d'Annecy...*, t. III, Annecy, 1893, p. 79-80, *Introduction à la Vie dévote*, seconde partie, chapitre V : « Après l'action de l'imagination, s'ensuit l'action de l'entendement que nous appellons meditation, qui n'est autre chose qu'une ou plusieurs considerations faites afin d'esmouvoir nos affections en Dieu et aux choses divines en quoy la meditation est différente de l'estude et des autres pensees et considerations lesquelles ne se font pas pour acquerir la vertu ou l'amour de Dieu, mais pour quelques autres fins et intentions, comme pour devenir sçavant, pour en escrire ou disputer. » Cf. Id., t. IV, p. 306-307, Annecy, 1894, *Traité de l'Amour de Dieu*, livre VI, chap. II ; «... Or, toute meditation est une pensee, mais toute pensee n'est pas méditation... Mays quand nous pensons aux choses divines, non pour apprendre, mais pour nous affectionner à

tantôt se sont en apparence délivrés d'une méditation sans ampleur pour prolonger, grâce aux ressources du plus beau lyrisme, une théologie subtilement vécue[1], tantôt enfin ont essayé de faire de l'oraison, humble prière aussi bien qu'union profonde, la synthèse du devenir mystique[2]. Mais, par la technique de l'oraison, de même que par l' « élévation» bérullienne[3], les difficultés inhérentes à la méditation religieuse sont plutôt transposées que résolues[4]. De plus, la périlleuse habitude de consi-

elles, cela s'appelle mediter, et cet exercice, meditation, auquel nostre esprit, non comme une mousche, par simple amusement, ni comme un haneton, pour manger et se remplir, mais comme une sacree avette, va ça et là sur la fleur des saintz mystères pour en extraire le miel du divin amour... En somme, la pensee et l'estude se font de toutes sortes de choses : mays la meditation, ainsy que nous en parlons maintenant, ne regarde que les objets la considération desquelz nous peut rendre bons et devotz : si que la meditation n'est autre chose qu'une pensée attentive et réitérée ou entretenue volontairement en l'esprit, affin d'exciter la volonté à des saintes et salutaires affections et resolutions. » Cf. les textes si curieux où, tantôt par son expérience propre, tantôt sous l'influence de Mme de Chantal, elle-même dirigée par le Carmel de Dijon, François de Sales essaye de concilier la méditation, telle qu'il en a reçu l'enseignement, et une méthode plus hardie. Cf. Id., t. XIII, p. 183-184, Annecy, 1904, t. XIV, p. 266, Annecy, 1906, Lettres à Mme de Chantal du 8 juin 1606 et du 11 mars 1610.

1. Tel avant tout Bérulle. Cf. à ce sujet : Henri Bremond : *Histoire littéraire du sentiment religieux en France...*, *op. cit.*, t. III..., Paris, 1921, p. 22-154.

2. Cf. Francisco de Osuna ; *Abecedario espiritual, passim,* et particulièrement : *Segunda pte del libro llamado Abecedario espiritual...* f° 17, II° *Tratado,* cap. IV : « La oracion se dize ser vna por ser a vn solo dios offrecida : y porq̄ la pfecta oracion procede de todas las fuerças del anima jũtas en vno y no derramadas... » Id. *ibid* : « ... no ay otra comunicacion con dios sino la oracion : ni otra habla que el entienda... » Cf surtout *Tercera parte,* 1527, ap. *N. B. de A. E.*, t. XVI, *Escritores misticos españoles*, t. I, Madrid, 1911, p. 323-324, 378-380, 409, 418-420, 467, 474-476, etc. Cf. Luis de Granada : *Libro de la Oración y meditación, Seg. Parte,* cap. I, *op. cit.*, Ed. Cuervo, éd. citée, t. II, p. 278 : « Todas estas virtudes aunque en el escuela andan apartadas, en el ejercicio andan juntas ; porque donde está la perfecta oración, ahi está la devoción, y la contemplación, y la consolación, y el amor actual de Dios, con todo lo demás, porque es tanta la semejanza que hay entre estas cosas, que fácilmente hay tránsito y pasaje de las unas á las otras : de donde viene á ser que aunques estas virtudes en la naturaleza sean distinctas, en el ejercicio (como dije) se pratiquen juntas. » Cf. aussi l'œuvre de sainte Térèse elle-même [Cf. Delacroix : *Etudes d'Histoire et de Psychologie du mysticisme, op. cit.*, p. 11 sq.], le plan de l'*Introduction à la Vie dévote* et du *Traité de l'Amour de Dieu.*

3. Cf. H. Bremond : *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, op. cit.*, t. III, volume cité, p. 117-126.

4. Cf. ce texte si remarquable de Bossuet [*Correspondance de Bossuet, Nouvelle Edition augmentée de lettres inédites et publiée...*, par Ch. Urbain et E. Levesque, t. V, Paris, 1912, p. 227, Lettre de Bossuet à Leibniz, 28 août 1692 : « Voilà, Monsieur ce que j'ai pu faire entrer dans les desseins d'union. Mais je ne puis vous dissimuler qu'un des plus grands obstacles que j'y vois est dans l'idée, qui paraît dans plusieurs protestants, sous le

dérer chaque mystère[1] conduit fatalement le spirituel, loin de la vie religieuse proprement dite, vers des « dévotions » particulières[2]. Une même tendance s'exprime dans la méditation qui se localise et dans la « dévotion » qui substitue à la prière lointaine et abrupte une prière où nous pouvons nous représenter l'être que nous implorons[3]. L'accord n'est pas obtenu entre la recherche philosophique et la méditation spirituelle.

beau prétexte de la simplicité de la doctrine chrétienne, d'en vouloir retrancher tous les mystères, qu'ils nomment subtils, abstraits et métaphysiques, et réduire la religion à des vérités populaires. » L'idée de logique interne, de beauté intrinsèque, de théologie métaphysique se substitue ainsi au problème critique de la vérité. Un tel point de vue, qui est fondamental chez Bossuet conduit, lorsqu'il n'est plus soutenu par le génie créateur, à l'arbitraire théologique.

1. Une bibliographie critique des ouvrages composés selon ce type dans la seconde partie du XVIe siècle et durant le XVIIe serait extrêmement utile. La considération des mystères est d'une extrême complexité chez Bérulle, chez Condren, chez Olier même, chez certains Jésuites aussi, lesquels infléchissent vers une direction mystique la spiritualité ignatienne. Elle n'en engendre pas moins, et chez Bérulle lui-même, l'activité de « dévotion ». Cf. *La méthode d'oraison mentale du Séminaire de Saint-Sulpice. Rédactions et Explications primitives, Documents divers. Ouvrage édité par* G. Letourneau, Paris, 1903. Sur les sens du mot *dévotion*, cf. l'article *Dévotion*, au t. IV du *Dictionnaire de Théologie catholique* de Vacant et Mangenot. Paris, 1911, colonnes 680-685, par le R. P. Dublanchy, et les travaux cités *ibid.* Cf. aussi : A. Daniels, *Devotio*, ap. *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft...*, t. I, Münster. 1921, p. 40-60.

2. Une étude critique des diverses dévotions catholiques ne pourrait être pleinement réalisée que si elle était tentée par un écrivain que rien n'empêcherait de parler librement et à qui, d'autre part, l'avenir du Christianisme ne serait pas indifférent. Les analyses psychologiques devront être ici préparées par de solides monographies historiques. Le travail de Charles Flachaire : *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du* XVIIe *siècle*, Paris, 1916, constitue un excellent exemple d'une monographie de ce type. On trouvera, au t. III de l'*Histoire* de M. Henri Bremond *op. cit.*, une esquisse, que l'on eût souhaitée moins indulgente, de la dévotion à l'Enfant Jésus (p. 512-582), et de la dévotion au Sacré-Cœur (p. 629-671). Indications bibliographiques *ibid.* Une étude psychologique de ces deux dernières dévotions, ainsi que de ce que l'on pourrait appeler la théologie et la mystique mariales, serait extrêmement féconde. Le t. VI des *Œuvres complètes du Vénérable Jean Eudes*, Vannes, 1908, fournit des données importantes sur les origines de la Dévotion au Sacré-Cœur.

3. Tel n'était pas le point de vue de Bérulle, tel n'était pas, non plus, le point de vue de Condren. Cf., de ce dernier, les très beaux textes réunis par Henri Bremond *Histoire...*, *op. cit.*, t. III, vol. cité, p. 381 sq., et où une influence de Jean de la Croix serait d'ailleurs à démêler. Condren « *adorait* », écrit son biographe Amelote, « *Dieu et ses mystères comme ils étaient en eux-mêmes, et non pas comme il les comprenait* » (Cité *ibid.*, p. 382). De telles sublimités, quelle qu'en puisse être l'illusion, ne se maintiennent pas en des disciples qui sont conduits vers des mystères qu'un regard moins haut peut, malgré tout humaniser. Tout autre est la notion de la Foi, telle que l'entend Jean de la Croix, et où la piété vulgaire ne retrouve rien d'elle-même. Cf. *infra*, livre IV, chapitre II.

La doctrine de saint Jean de la Croix nous rend limpides de telles insuffisances. Elle dépassera aisément une méditation qu'elle a conçue pauvrement. Un texte de la *Montée du Mont Carmel*[1] nous permet de voir combien les notions de Jean de la Croix sont ici sommaires [2]. Imaginer le Christ en croix ou devant la colonne, imaginer « Dieu avec grande majesté sur un trône », « considérer ou imaginer la gloire comme une très belle lumière », Jean de la Croix n'aura point de peine à montrer que rien de tout cela ne peut conduire à « l'union divine »[3]. Non qu'il méprise cette voie des « images », des « formes » et des « méditations » qui, au contraire, croit-il, convient aux « commençants »[4]. Mais l'idée de dissocier la méditation, et cette fonction grossière qu'est pour lui l'imagination, ne l'effleure pas. Il ne s'étonne pas non plus que les thèmes médités soient parfois si pauvres. Rien ne prouve, il est vrai, que l'exemple de ce Dieu qu'il s'agit de se représenter « avec grande majesté sur un trône » ne soit pas allégué avec ironie. Que ce soit ironie ou paresse, c'est en tout cas banalité. Ce grand poète part souvent de données prosaïques et plates. Méditation qui est surtout un exercice où nous nous rendons dociles à des images, imagination dont on ne souligne que le caractère réceptif[5], voilà l'état des spirituels à la phase initiale. Nous verrons plus tard à quels signes Jean de la Croix jugera que l'on peut renoncer à ces modalités[6]. Il nous suffit en ce moment d'établir que la méditation, telle qu'il la laisse deviner, n'a rien de commun avec la pensée. Jean de la Croix ignore l'effort métaphysique appliqué, dans la phase pré-mystique à des problèmes spirituels. Si profondes seront pourtant son analyse de la contemplation et ses vues générales sur l'esprit, qu'elles impliqueront une véritable critique de la pensée discur-

1. *E. C.*, t. I, p. 146-148, *Subida*, livre II, cap. XI.

2. Id t. I, p. 146, id., *ibid* : « Y así á estas dos potencias » [l'imaginative et la fantaisie] « pertenece la meditación, que es acto discursivo por medio de imágenes, formas y figuras fabricadas y formadas por los dichos sentidos... »

3. Id., *ibid.* : « así como imaginar á Cristo Nuestro Señor crucificado ó en la columna, ó en otro paso, ó á Dios con grande majestad en un trono, ó considerar ó imaginar la gloria como una hermosísima luz..., Todas las cuales imaginaciones y aprehensiones se han de venir á vaciar del alma, quedándose á oscuras según este sentido, para llegar á la divina unión, por cuanto no pueden tener alguna proporción de medio próximo con Dios... »

4. Cp. *E. C.*, t. I, p. 147 et 148, *Subida*, livre II, cap. XI.

5. *E. C.*, t. I, p. 147, *Subida*, livre II, cap. XI.

6. Cf. *infra*, p. 487, sq.

sive. Mais, en fait, cette critique même ne nous sera pas donnée. Le courage et la force manqueront à Jean de la Croix pour faire se rejoindre la méditation théorique, conçue comme un moment de la pensée, et une méditation spirituelle qu'il aurait lui-même édifiée. L'expérience mystique dépasse, croit-il, la pensée normale. Mais cette pensée normale n'aura jamais été explorée en sa vraie qualité. Jean de la Croix était digne d'un plus haut destin. Et il eût été capable de rechercher comment, à une pensée qui s'est explicitée jusqu'à se rompre, succède une contemplation ; mais qu'est-ce qu'une contemplation qui vient régénérer une méditation où rien de ce que nous appelons la pensée n'est perceptible ?

Telle est du moins l'apparence. Telle serait la physionomie de Jean de la Croix si les premières lignes de la *Montée du Mont Carmel* nous faisaient entrevoir une phase pré-mystique rudimentaire que viendrait peu à peu transfigurer la vie mystique. Mais le plan qu'a suivi Jean de la Croix est plus hardi et, de cette méditation à laquelle il ne sait pas conférer un caractère original, en fait il s'affranchit d'abord. A lire le premier livre de la *Montée*, on dirait qu'il songe essentiellement à ces êtres — peut-être est-il lui-même l'un de ceux-là — qui ont été placés « immédiatement en contemplation et amour »[1]. Certes, la méditation spirituelle sera rencontrée sur le chemin de la contemplation. Et, lorsqu'il s'agira, au IIe livre de la *Montée du Mont Carmel,* de constater en nous les signes d'une pensée contemplative commençante, la méditation apparaîtra comme un donné moyen et inflexible, rigoureusement constitué, véritable « habitus »[2] que nous ne pouvons, sans imprudence, laisser choir avec trop de hâte. Mais la méditation spirituelle n'est pas nécessairement liée à la construction de la *Montée du Mont Carmel* à ses débuts. Ce n'est pas d'elle que Jean de la Croix est parti. Peut-être ne l'a-t-il jamais vécue. Et le Livre Ier de la *Montée* n'est pas métaphysiquement conciliable avec la méditation telle que Jean de la Croix l'entend. Rien, il est vrai, ne peut interdire, à l'âme qui se soumet à la première nuit de la *Montée*, de suivre une méthode de méditation qu'elle aurait reçue par ailleurs. Mais, si elle essaye de se rendre docile à l'expérience que, dès ses premières pages, systématise la *Subida,* elle discerne une absorption, qui est d'essence

1. Cp. *E. C.* t. I, p. 154, *Subida,* livre II, cap. XII. Sur ce texte, cf. *infra,* p. 489 sq.

2. Cf. *E. C.,* t. I, p. 153-154, *Subida,* livre II, cap. XII.

contemplative. Si nous supposons un être, que n'aurait pas modelé une discipline antérieure, et qui viendrait à Jean de la Croix, riche seulement des trésors de la prière commune, ce n'est pas la « méditation » qu'il traversera.

Jean de la Croix nous introduit directement en une contemplation commençante. Telle est la donnée fondamentale qui nous doit guider. Sainte Térèse parle de ces spirituels qui, « par l'impossibilité où ils sont de faire travailler leur entendement, arrivent plus vite à la contemplation s'ils persévèrent ; mais leur voie », ajoute-t-elle, « est très pénible et douloureuse »[1]. Jean de la Croix était-il de ceux à qui répugnait le « discours » méditatif ? N'était-il pas de ceux qui sont arrivés « plus vite à la contemplation », ayant « persévéré » ? Sainte Térèse, de qui il avait su à quel point l'avait torturée l'effort pour se soumettre aux méthodes régnantes[2], l'avait-elle orienté plus nettement encore vers une recherche qui va d'emblée à la pensée contemplative ? De Francisco de Osuna et de Térèse elle-même il avait appris que l'« oraison mentale » n'est autre chose qu'amitié intime et entretien solitaire[3]. Et, si cette confiance affective ne le pouvait guère plus séduire que l'appel à un travail des images représentatives, du moins était-il ainsi conduit loin de ce qui localise notre pensée. De Térèse encore il tenait que, lorsque nous commençons de faire oraison, nous ne devons point « avoir peur de nos pensées »[4] et que si l'« entendement » ne peut obéir, nous devons prendre patience, en attendant que le Seigneur nous « donne » de quoi nous « occuper » et nous apporte la lumière »[5]. « Que

1. « Vie », cap. IV. Ed. citée, f° 10 v° : « y anque por esta via de no poder obrar con el entendimjento llegan mas presto a la contenplaçion si perseveran es muy trabajoso y penoso... »

2. « Vie », *passim*, et notamment cap. XIII.

3. Cf. F. de Osuna : *Abecedario espiritual*, *op. cit.*, IIª parte, f° 17 : « La mayor propiedad de los amigos es hablarse y comunicarse continuamente y en todo ; lo q̄l sí no hazen diremos no ser amigos segun se pregonan... Si eres su amigo » (de Dieu) « en la frequentacion desta » (de l'oraison) « se conocera mejor que en ningũa otra cosa... » Cf. *Tercera parte*, trat. I, cap. I, éd. citée, p. 323, et *passim* ; sainte Térèse : « Vie », cap. VIII, éd. citée, f° 32 r° : « q̄ no es otra cosa oraçiō mental, a mj parecer sino tratar de amjstad estando muchas veçes tratando a solas con qujen sabemos nos ama. »

4. « Vie », cap. XIII, éd. citée, f° 51 v° : « ... ansi q va mucho a los prinçipios de començar oraçiō a no amjlanar los pensamjentos y creāme esto por q̄ lo tengo por espiriençia... »

5. Id., *ibid.*, éd. citée, f° 53 r° : « Mjren tan bien este aviso los q̄ discurren mucho con el entendimjento sacando muchas cosas de una cosa y muchos concetos q̄ de los q̄ no pueden obrar con el como yo açia no ay q̄ avisar sino q̄ tengan paçiençia asta q̄ el señor les de en q se ocupen y luz pues

l'on ne se fatigue » pas en un regard acharné sur un même thème, mais que l'on se tienne auprès du Seigneur « dans le silence de l'entendement »[1]. Et, lorsque Térèse, décrivant l'oraison de quiétude, c'est-à-dire un état proprement mystique, demande que l'âme ne fasse « point de cas de l'entendement, lequel est un importun »[2], sa rancœur lui vient, non seulement de son expérience mystique, mais du souvenir qu'ont laissé en elle les exercices pseudo-intellectuels auxquels conduit la méditation qui lui a été enseignée.

Il aurait donc suffi à saint Jean de la Croix de prolonger à sa manière l'enseignement de sainte Térèse pour dépasser une méditation dont la nature grossière avait de quoi irriter des âmes hautaines. Qu'en fait aient été rappelées, avec tant de force, à l'âme contemplative, les précautions qu'elle doit observer avant de quitter la méditation[3], cela prouve seulement, chez Jean de la Croix, outre l'équilibre d'une raison très ferme, le souci de n'être pas confondu avec les Illuminés et la nécessité où se trouve un écrivain, qui n'a pas su édifier une théorie concernant la méditation religieuse, de se conformer aux schémas qui lui sont offerts. Par méditation, il entend les ordinaires conditions d'une pensée pré-mystique, telles qu'elles se présentent chez un spirituel de son temps. Ces conditions sont pauvres et médiocres. Il n'eût dépendu que d'un génie plus grand encore de construire, non seulement une mystique neuve, mais tout un système de spiritualité pré-mystique[4].

ellos pueden tanpoco por si q̃ antes los enbaraça su entendimjento q̃ los aybda... »

1. Id. *ibid.*, éd. citée, f° 56 r° : « mas q̃ no se canse siẽpre en andar a buscar esto sino q̃ se este alli cõ el acallado el entendimjento... »

2. *Id.*, cap. xv, éd. citée, f° 62 v° : « y no aga caso del entendimjento q es vn moledor... »

3. Cf. *E C.*, t. I, p. 150 sq., *Subida*, livre II, cap. xi et xii, et *infra*, livre IV, chap. ii, p. 487.

4. La *Montée du Mont Carmel* est donc bien un livre mystique, encore que le caractère de passivité ne soit dominateur que dans la *Nuit obscure*. Mais la passivité, comme nous le montrerons plus loin (cf. livre IV, chap. iii), ne fait qu'expliciter la donnée initiale de la *Subida*, telle du moins que nous l'apporte le texte rectifié que nous avons allégué (cf. *supra*, p. 378-379). « Le docteur par excellence du Mysticisme, le pseudo-Denys », écrit M. Delacroix, « a résumé, d'une façon définitive, en trois caractères, l'expérience mystique : Passivité, Obscurité, Désappropriation. » [Cf. Delacroix : *La Religion et la Foi*, *op. cit.*, p. 251.] Il importe en effet de n'employer le terme « mystique » que lorsque les trois caractères en question sont reconnaissables. Mais, dans une mystique telle que celle de Jean de la Croix, les deux derniers caractères sont si forts que le caractère de « passivité » apparaît comme

Le titre même que choisit Jean de la Croix pour le livre qui nous initie à la vie mystique — *Subida del Monte Carmelo* — n'a pas seulement une signification ascétique, une couleur monastique, une physionomie de Carmel légendaire[1]. Un texte de Bernardino de Laredo, l'auteur de la *Subida del Monte Sión,* un texte de Luis de Granada, dans le *Libro de la Oración y medicatión,* nous aident à percevoir un thème lointain dont la grandeur a sans doute ému Jean de la Croix. Ecoutons d'abord le Franciscain : « Saint Damascène dit que l'oraison est une montée de l'âme en Dieu. Si bien que, prise en toute rigueur, oraison se doit entendre à la façon d'un vol de l'âme vers son Dieu »[2]. Et Luis de Granada : « L'oraison c'est, pour l'âme, monter au-dessus d'elle-même, et au-dessus de tout le créé, se joindre à Dieu

le parachèvement des deux autres. Encore faut-il s'entendre sur le sens du mot *passivité.* Et c'est à l'étude de cette difficile question que nous consacrerons les premières pages du chapitre III de notre livre IV. Si d'ailleurs nous interprétons métaphysiquement la mystique — et à travers des systèmes tels que celui de Jean de la Croix, par exemple — l'accent doit être mis sur une nouvelle intuition du monde et sur la lente création en nous d'un état théopathique, création inséparable, il est vrai, de l'idée de passivité. Mais cette idée de passivité elle-même, en dépit du langage mystique, ne doit pas être conçue de façon anthropomorphique. Mystique et métaphysique ne se rejoignent que si nous nous attachons à l'intuition du monde elle-même. Un important aspect de ce dernier problème a été bien vu par R.-G. Collingwood : *Can the new Idealism dispense with Mysticism ?* Communication faite au Congrès de Philosophie de Durham, juillet 1923, cf. *Relativity, Logic and Mysticism,* in Aristotelian Society. Supplementary volume III, London, 1923, p. 161 : « By mysticism I take her to mean an intuitive or immediate consciousness of the supreme reality as one, eternal, and spiritual. The question therefore arises whether these philosophers differ from mysticism in content, i. e , in having a different view of the nature of reality, or in form, i. e. in not regarding the ultimate reality as capable of being apprehended intuitively. »

1. Il se peut que ces éléments de Carmel légendaire, lesquels n'étaient peut-être pas légendaires pour lui (du moins en ce qui concerne l'esprit « élianique » essentiel), n'aient pas été pour rien dans le choix de ce titre. Cf. R. P. Patrick de Saint-Joseph : *Le livre de Jean de Jérusalem* [*Études Carmélitaines,* 1913, p. 365-386].

2. *Subida del Monte Sión,* éd. citée, f° 44, colonne 1 : « Sant Damasceno dize que la oracion es una subida del anima en Dios. En manera que tomado en rigor oraciō se ha de entender un buelo del anima para su Dios. » Molinos allègue ce même texte de Jean Damascène. Cf. *Guia espiritual que desembaraza al alma y la conduce por el interior camino, para alcançar la perfecta contemplacion y el rico tesoro de la interior paz... Prœmio, Adv. II,* p. 11. Nous citons d'après l'éd. de Madrid (1676), que l'on peut consulter à la Biblioteca Nacional de Madrid, $\frac{R}{22538}$. L'éd. princeps, Rome (1675), peut être consultée à la Bibliothèque vaticane. Cf. R. P. Dudon : *Le Quiétiste espagnol Michel Molinos...,* Paris, 1921, p. 34, note 1. On sait que, jusqu'à ces dernières années, le texte espagnol de la *Guia* était considéré comme perdu. Il importe désormais de se reporter au texte espagnol authentique, puisqu'il peut être étudié à Rome et à Madrid.

et s'engouffrer en cette mer de suavité infinie et d'amour »[1].
Jean de la Croix n'a-t-il pas conçu la *Montée du Mont Carmel*, littéralement, comme un mouvement, qui nous fait aller au delà de nous-mêmes et au delà des choses, jusqu'à l'union divine? Elan dont on ne nous dit pas exactement le point d'origine. Comment discernerait-on les êtres qui s'y rendent dociles ? Certains d'entre eux se soumettent sans doute depuis longtemps à l'ascèse. D'autres décident brusquement peut-être de suivre Jean de la Croix. Ce ne sont pas en tout cas les médiocres et les faibles qui vont monter ainsi sans s'arrêter[2]. Et les choses qu'ils repoussent d'une si âpre décision, ils en éprouvent encore le charme. Chemin âpre. Mais ceux qui le choisissent ne nous sont pas étrangers. Nous voilà donc, avec Jean de la Croix lui-même, au seuil de la contemplation. Qu'implique cette vie nouvelle à ses débuts? C'est une vue sur les choses qu'il nous faut surprendre. Ce qui est généralement indécis chez les mystiques prendra ici valeur de système. Toute la construction de Jean de la Croix prolongera une perception stricte qu'il importe de ressaisir en sa qualité.

III

Le *Prologue* de la *Montée du Mont Carmel* atteste, chez Jean de la Croix, l'impérieuse volonté de donner une technique à des êtres qui n'entendent point ce qu'ils éprouvent et que guident des maîtres ignorants. Le dessein primordial est ici un dessein d'enseignement. Pitié des âmes qui demeurent « en une basse façon de s'entretenir avec Dieu » et qui pourtant sont appelées à un haut destin[3], mais qui échouent avant d'arriver au terme, ou n'y parviennent qu'après des tortures inutiles[4] ; lutte très nette contre « quelques Confesseurs et Pères spirituels » qui, « pour

1. *Libro de la oración...*, *Op. cit.*, Ed. Cuervo, éd. citée, t. II, p. 11 : « Oración es subir el ánima sobre sí y sobre todo lo criado, y juntarse con Dios, y engolfarse en aquel piélago de infinita suavidad y amor. »

2. *E. C.*, t, I, p. 81, *Subida*, livre I, cap. XI : « En este camino siempre se ha de caminar para llegar. »

3. *E. C.*, t. I, p. 30, *Subida*, *Prólogo* : « Y así es lástima ver muchas almas á quien Dios da talento y favor para pasar adelante (que si quisiesen animarse llegarían á este alto estado), quedarse en un bajo modo de trato con Dios... »

4. *E. C.*, t. I, p. 32, *Subida*, *Prólogo*.

n'avoir lumière ni expérience de ces chemins »[1], arrêtent les disciples qu'ils devraient guider.

Nous obtenons ainsi deux données importantes. Nous observons d'abord que Jean de la Croix considère qu'à la fin du XVIe siècle les spirituels ne disposent pas d'un texte qui les puisse éclairer en des voies mystiques et vivent en une sorte de désert moral. Nous pressentons d'autre part que les méthodes régnantes lui sont odieuses. Qui sont ces Confesseurs et ces Pères spirituels dont il a si grande méfiance ? Sans doute tous ceux qui, quel que soit leur état religieux, sont ignorants ou mesquins, et à qui les problèmes mystiques sont étrangers. Jean de la Croix devine que son œuvre ne sera guère comprise. Oublions ici les raisons qui nous ont paru présider au choix d'un symbole[2]. Jean de la Croix est comme heureux qu'à l'obscurité qui accompagne l'expérience, corresponde d'abord, chez le lecteur, une obscurité ressentie[3]. A ceux qui ne trouveront pas en son œuvre satisfaction rapide il demande de relire ce qu'ils auront étudié une première fois. Et si, après cela, le mécontentement demeure pour quelques-uns, ce sera la faute de « son faible savoir et de son style bas ; car la matière est par soi-même bonne et tout à fait nécessaire[4] ». Et l'aveu est d'une pathétique grandeur. Mais Jean de la Croix n'a pas encore assez montré sa rancœur et le dégoût que lui inspire la littérature religieuse de son temps. Il pressent que son livre, même s'il était moins imparfait, ne serait pas encore communément goûté. En effet, il n'y a pas introduit ces « choses très morales et savoureuses destinées aux spirituels qui aiment aller à Dieu par les voies douces, mais une doctrine substantielle et solide »[5]. Ironie douloureuse, par laquelle il se délivre de l'irritation que lui cause la spiritualité suave. Le paysage se resserre

1. *E. C.*, t. I, p. 31, id., *ibid.* : « Porque algunos confesores y Padres espirituales, por no tener luz y experiencia de estos caminos, antes suelen impedir y hacer daño á semejantes almas que ayudarlas al camino... »

2. Cf. *supra*, livre III, chap. II.

3. *E. C.*, t. I, p. 32, *Subida, Prólogo* : « Y por cuanto esta doctrina es de la Noche oscura por donde el alma ha de ir á Dios, no se maraville el lector si le pareciere algo oscura. »

4. *Id.*, t, I, p. 33, id., *ibid.* : « Y si algunas personas con esta lectura no se hallaren bien, hacerlo há mi poco saber y bajo estilo ; porque la materia de suyo buena es y harto necesaria. »

5. *E. C.*, t. I, p. 33, *Subida, Prólogo* : « .., Pero paréceme que aunque se escribiera » (son œuvre) « más acabada y perfectamente de lo que aquí irá, no fuera apetecida de muchos ; porque aquí no se escribirán cosas muy morales y sabrosas para los espirituales que gustan de ir por las que son dulces á Dios ; sino doctrina sustancial y sólida... »

encore. C'est aux Carmes et aux Carmélites qu'il s'adressera avant tout[1]. Et la phrase où il nous en assure prend maintenant tout son sens. Elle survient après que Jean de la Croix, jetant un regard attristé sur les êtres que nul ne comprend, un regard sévère sur les faux maîtres, un regard aigri sur ceux qui se plaisent aux fadeurs spirituelles, se réfugie auprès de ceux qui ont eu le mérite de se dépouiller matériellement et dès lors « entendront mieux cette doctrine de la nudité d'esprit »[2]. Mouvement d'ailes qui se replient, mais où nous ne devons pas oublier l'universalité d'un dessein. Quiconque trouvera, loin de l'ordre des Carmes et des Carmélites, le même oubli du monde et la même transformation en Dieu, aura également gravi la montagne du Carmel[3].

Saint Jean de la Croix n'attend pas que nous écrasions au fond de nous-mêmes, par un effort brutal, l'être qu'il entreprend de transmuer. Les méthodes qui exigent une domination de notre vie charnelle, mais n'atteignent pas notre représentation elle-même, nous peuvent donner une discipline. Elles ne nous conduisent pas à une nouvelle intuition du monde. L'ascétisme nous propose de partir de notre vie présente comme d'un donné : par une lutte contre notre être corrompu, édifier un ordre là où il y avait rébellion. Mais nous ne nous dépassons pas nous-mêmes ainsi ; c'est toujours ce monde que nous posons ; et, si intense que soit notre vertu, nulle vie d'union ne nous est promise. Quand un Ignace de Loyola nous demande « de nous faire indifférents à l'égard de toutes les choses créées »[4], il parle d'une indifférence pratique. Ce sont là tensions de la volonté ; ce n'est point une négation métaphysique. Jean de la Croix ne réclame pas une

1. *E. C.*, t. I, p. 33. *Subida prologo :* cf. *supra,* p. 233.

2. *E. C.*, t. I, p, 33, *Subida, Pròlogo* : « ... los cuales » [les Carmes et les Carmélites] « como ya están bien desnudos de las cosas temporales de este siglo, entenderán mejor esta doctrina de la desnudez de espíritu. » Cf. *Id.*, t. II, p. 656 » Llama », c. du vers 3 de la strophe III.

3. Une phrase notable du *Prólogo* de la *Subida* montre que Jean de la Croix compose en un sens son œuvre pour que tout lecteur y puisse reconnaître, soit le chemin qu'il suit, soit le chemin qu'il doit suivre, s'il a l'ambition de parvenir à la même fin : « De todo lo cual.., procuraremos decir algo, para que cada uno que esto leyere, en alguna manera eche de ver el camino que lleva, y el que le conviene llevar, si pretende subir á la cumbre de este camino. » *E. C.*, t. I, p. 32.

4. Cf. *Monumenta Ignatiana, Series secunda...*, Matriti, 1919. Ed. citée. *Ejercicios espirituales*, p. 252 : *Primera semana. Principio y fundamento :* « ... Por lo qual es menester hazernos indiferentes a todas las cosas criadas... »

audace pratique qui s'accompagnerait d'une timidité théorique. Ces créatures dispersées, et qui s'érigent en apparences isolées, sont-elles ou ne sont-elles pas ? Telle est la question fondamentale. Et l'on comprendrait mal le premier livre de la *Montée du Mont Carmel* si l'on n'en voulait retenir que ce qui est apparent, c'est-à-dire la mortification de notre goût pour les créatures. Ce sont les êtres et les choses — tels du moins que nous les apercevons — qui ne sont rien. En eux est pourtant une vérité, mais substantielle, et que nous ne pénétrerons que de notre regard divinisé [1].

Oublions les êtres et les choses, non grâce à un combat en quelque sorte matériel qui ne nous détacherait pas, mais grâce à une décision théorique. Il ne faut pas lutter contre soi-même en maintenant le monde hors de soi. — Comment hésiterions-nous en cette héroïque négation ? Nous n'y pourrons atteindre qu'au prix d'une recherche obscure, à peine intelligible d'abord, une « nuit ».

Est-ce là simple métaphore ? Pourtant déjà dans l'ordre naturel nos démarches intérieures ne seraient fécondes que si nous nous y pouvions absorber au point de nous oublier nous-mêmes. Alors que nous nous croyons renouvelés par une pensée neuve, une analyse plus aiguë montrerait que quelque chose en nous se dérobe. Il est rare que nous abandonnions notre moi jusqu'à ne le plus sentir qui alourdit notre effort et le pénètre de lassitude.

Les maîtres de la vie ascétique qui, à la manière d'Ignace de Loyola, réclament une minutieuse analyse de nos péchés, méconnaissent cette nécessité de vivre cachés en nous-mêmes et à nous-mêmes. « Le premier point », écrit Loyola, « est le procès des péchés, c'est à savoir porter à la mémoire tous les péchés de la vie, regardant d'année en année ou d'époque à époque » [2]. Et il n'ordonne pas un résumé schématique. La composition de lieu exige que je voie mon âme accablée de péchés.

Jean de la Croix estime-t-il qu'à un moment du développement spirituel ces regards obstinés soient féconds ? Une phrase du *Prologue* de la *Montée* le ferait croire : Jean de la Croix, songeant aux âmes contemplatives que brisent les tyrannies maladroites,

1. Cf. *infra*, livre IV, chap. IV : *L'Etat théopathique*.

2. *Monumenta Ignatiana*, *Series secunda...*, éd. citée, Matriti, 1919, p. 284, *Ejercicios espirituales*, *Primera semana*, *segundo exercicio* : « El primer puncto es el processo de los pecados, es a saber, traer a la memoria todos los pecados de la vida, mirando de año en año o de tiempo en tiempo. »

y rappelle que ce n'est plus pour elles le temps des retours vers le passé et des confessions générales[1]. Mais comment tirerait-on argument d'une telle allusion ? Et Jean de la Croix s'est-il jamais, en cette question, soumis aux règles communes ? « Car il arrivera », lisons-nous, « que Dieu conduise une âme par un très haut chemin d'obscure contemplation et de sécheresse en lequel il paraît à cette âme qu'elle va perdue »[2]. Certes, une voie mystique d'exception peut succéder à une pauvreté, à une torpeur, à une mort. Bien souvent pourtant, il n'en est pas ainsi. Et comment ne pas supposer que Jean de la Croix, dans la mesure où il a été directeur spirituel, n'a pas attendu la phase des états mystiques pour discerner en une âme très haute un destin unique et pour lui appliquer dès lors une ascèse subtile, que rien ne nous peut dire ? Il s'attendrit sur une âme de cette sorte qui, torturée par les épreuves de la nuit obscure, s'entend dire par des directeurs ignorants que ses souffrances viennent de ses péchés[3] et se voit astreinte à de nombreuses confessions générales. L'atroce inquiétude qu'elle ressent se trouve confirmée par ceux-là mêmes qui la lui devraient ravir : « s'accroissent la peine et l'angoisse de l'âme, sans terme, et jusqu'à une extrémité qui est pire que la mort »[4].

Le mouvement mystique ne surgira pas si nous l'entravons par un regard acharné sur nous-mêmes. Jean de la Croix ne dirait-il pas que nous ne pouvons nous dépasser nous-mêmes qu'en oubliant le rythme de notre vie ? Plus tard, nous retrouverons notre peine, mais élargie, devenue essentielle, peine de l'être et non plus seulement peine de notre être. Mais il nous faut d'abord ne nous point voir. Les hommes sont serfs de leur faiblesse présente parce qu'ils la considèrent comme une sorte d'être qu'ils doivent vaincre. Ils la regardent avec pitié. Mais qui, parmi eux, s'aviserait de ne la point voir, de ne plus rien voir de lui-même ?

1. *E. C.*, t. I, p 31, *Subida, Prólogo* : « Y no contentándose con ésto, pensando los tales confesores que procederá de pecados, hacen á las tales almas revolver sus vidas y que hagan muchas confesiones generales y crucifícanlas de nuevo : no entendiendo que por ventura aquel no es tiempo de eso ni de esotro... »

2. *E. C.*, t. I, p. 31, *Subida, Prólogo* : « Porque acaecerá que lleve Dios una alma por un altísimo camino de oscura contemplación y sequedad, en que á ella le parece que va perdida. »

3. Id., *ibid.*

4. *E. C.*, t. I, p. 31, *Subida, Prólogo* ; « Y como halla quien conforme con su parecer, diciendo que será por su culpa, crece la pena y el aprieto del alma sin término, y suele llegar á más que morir. »

Non seulement l'élan mystique, mais tout élan spirituel implique une force d'oubli.

> ¡ Oh dichosa ventura!
> Salí sin ser notada[1]

« Oh! l'heureuse fortune, je sortis sans être aperçue ».

Jean de la Croix juge qu'une telle minute dépasse la nature et que notre plus ardente volonté ne pourrait obtenir cette soudaine évasion de notre être au delà de soi[2]. Sans doute un tel état ne lui devient-il transparent que plus tard, et lorsque l'union est déjà atteinte. L'âme déifiée revient en quelque sorte vers la phase initiale. Mais cette phase initiale, à son tour, traduit une donnée extatique. Lorsque sainte Térèse, au chapitre IV des *Sixièmes Demeures*, nous dit qu'il arrive à l'âme d'être, après la transe extatique, très éveillée à l'amour divin et « endormie » à l'égard des créatures, c'est un état comparable qu'elle décrit[3]. Un passage des *Septièmes Demeures* montre que, dès que l'âme se « vide de tout ce qui est créature » et si elle se soumet à cette épreuve « par amour de Dieu », Dieu « l'emplit nécessairement de soi »[4]. Certes, un tel « vide » suppose une transmutation totale et non pas seulement une purification de la vie sensible. Mais le premier livre de la *Subida* ne prend son vrai caractère que si nous le considérons comme systématisant, et ramenant aux proportions d'une initiation mystique, un état d'éloignement, d'obscurcissement, que Jean de la Croix a vécu lorsque l'extase l'a conduit au delà des données sensibles, quelle qu'ait été d'ailleurs la nature de cette extase.

Une définition rigoureuse nous introduit dans l'analyse de la

1. « Noche oscura », strophe I, vers 3 et 4.

2. Cf. *E. C.*, t. I, p. 36-37, *Subida*, livre I, chap. I : « ... Y ésta fué dichosa ventura meterla Dios en esta noche, de donde se *le siguió* tanto bien, en la cual no atinara ella bien á entrar; porque no atina uno por sí sólo á vaciarse de todos los apetitos para ir á Dios. » *Loc. cit.*

3. *Moradas, Moradas sextas, capitulo sexto*, Ed. Navarro Tomás, éd. citée, p. 191 : « Mas acaece, anque se quita, quedarse la voluntad tan embebida, y al entendimiento tan enajenado, y durar ansí día y an días, que parece no es capáz para entender en cosa que no sea para despertar la voluntad á amar, y ella se está harto despierta para esto y dormida para arrostrar á asirse á ninguna criatura. »

4. *Moradas, Séptimas Moradas, Capítulo segundo*, Ed. Navarro Tomás, éd. citée, p. 287 : « ... que es muy cierto que en vaciando nosotros todo lo que es criatura, y deshaciéndonos de ella por amor de Dios, el mesmo señor la ha de hinchir de Sí. »

nuit. « Nous appelons ici nuit », écrit Jean de la Croix, « la privation du goût dans l'appétit de toutes les choses »[1].

Nous examinerons plus tard les difficultés que soulève, chez Jean de la Croix, la notion d'appétit[2]. Cherchons en premier lieu quelle est la signification noétique d'une nuit ainsi définie.

Il ne s'agit pas de ne plus voir, de ne plus entendre et, d'une manière générale, de ne plus sentir. Pourtant, dans cette hypothèse, l'âme ne le fait pour ainsi dire plus, et la négation ou le refus auxquels elle s'astreint finissent par ressembler à une suppression de la vie sensible elle-même[3]. Suppression de la vie sensible mais non des choses. Ce n'est pas du « manque » des choses, dit profondément Jean de la Croix, qu'il va être question[4]. Une privation d'ordre matériel ne nous dénuerait point.

C'est « la mortification de l'appétit » qui est « une nuit pour l'âme »[5]. Et il ne faut pas que de grossières matérialisations nous fassent songer à une modification d'ordre physique. Mais ce sont les modifications d'ordre physique qui, du moins sur le plan didactique, nous doivent aider à comprendre une transformation plus subtile. Par exemple, notre vue, remarque Jean de la Croix, s'exerce tant que la lumière l'anime ; mais, que toute clarté s'évanouisse, « la puissance visive, avec toutes les choses », demeurera « dans l'obscur et sans rien »[6]. Si je mortifie l'appétit, « l'âme cesse de se nourrir dans le goût de toutes les choses ; et ainsi, elle demeure, en ce qui concerne l'appétit, dans l'obscur et sans rien »[7]. Et, pour bien montrer qu'il s'agit d'une discipline

1. *E. C.*, t. I, p. 41, *Subida*, livre I, cap. III : « Llamamos aquí noche á la privación del gusto en el apetito de todas las cosas. »

2. Cf. *infra*, le IVe paragraphe du présent chapitre.

3. *E. C.*, t. I, p. 42, *Subida*, livre I, cap. III : « Porque aunque es verdad que no puede dejar de oir y ver, oler, gustar y sentir ; pero casi no le hace más al caso, ni le embaraza más al alma si lo niega y desecha que si no lo viese y oyese, etc. »

4. *E. C.*, t. I, p. 43, *Subida*, livre I, cap. III : « ... porque no tratamos aquí del carecer de las cosas. »

5. *Id.*, t. I, p. 41, *id.*, même chapitre : « ... así también se puede decir la mortificación del apetito Noche para el alma. » Voir note suivante.

6. Id., *ibid.* : « Porque así como la noche no es otra cosa sino privación de la luz, y por el consiguiente de todos los objetos que se pueden ver mediante la luz, por locual se queda la potencia visiva *con todas las cosas* á oscuras y sin nada : así tambien se puede decir la mortificación del apetito Noche para el alma. »

7. *E. C.*, t. I, p. 41, *Subida*, livre I, cap. III : « Porque así como la potencia visiva mediante la luz se ceba y apacienta de los objetos. que se pueden ver, y apagada la luz, no se ven ; así el alma mediante el apetito se apa-

qui se doit appliquer à chaque sens, Jean de la Croix allègue successivement l'ouïe, la vue, l'odorat, le goût, le tact[1]. L'âme, en ce qui concerne chacun de ces sens, doit demeurer « dans l'obscur et sans rien »[2]. Nous sommes conduits à une conclusion stricte : de l'âme qui aura ainsi, en toute sa vie sensorielle, inhibé ses goûts, nous pouvons dire qu'elle est « comme de nuit dans l'obscur » ou, ce qui a même signification selon Jean de la Croix, qu'il y a « en elle un vide de toutes les choses »[3].

Ce n'est point là formule arbitraire. Jean de la Croix nous fournit les éléments d'une critique de l'expérience mystique. Seul peut-être, parmi les mystiques catholiques, il apparaît comme un logicien du mysticisme. Et la plus ferme nouveauté de sa construction sera moins dans l'apport de données positives que dans l'élimination de tout ce qui serait une connaissance illusoire. Le « vide », qui n'est d'abord qu'une négation du monde sensible, se transmuera en une négation de tout ce qui serait une appréhension distincte. Jean de la Croix nous initie à une aperception mystique qui nous livrera peut-être, à sa manière, une unification de tout le divers[4].

Telle fut la plus haute peut-être des découvertes de Jean de la Croix. Il crut en l'efficace d'une aperception régulatrice. Il nous jeta dès l'origine en une atmosphère nouvelle. *En una noche oscura* — ces premières syllabes des strophes mystiques résu-

cienta y ceba de todas las cosas que según sus potencias se pueden gustar ; el cual *también apagado, ó por mejor decir mortificado,* deja el alma de apacentarse en el gusto de todas las cosas ; y ansí se queda según el apetito á oscuras y sin nada. »

1. *Id.,* t. I, p. 41-42 ; id., *ibid.*

2. Id., *ibid.* : « ... á oscuras y sin nada. »

3. *Id.,* t. I, p. 42, même chapitre : « De manera que el alma que hubiere negado y despedido de sí el gusto de todas las cosas, mortificando su apetito en ellas, podemos decir que está como de noche á oscuras, lo cual no es otra cosa sino un vacío en ella de todas las cosas. »

4. Le terme d'aperception mystique n'est pas employé ici arbitrairement. Et cet appel à une terminologie kantienne est destiné à montrer qu'il y a, chez Jean de la Croix, un effort pour poser d'abord la condition de toute expérience mystique possible, condition à laquelle se devront soumettre successivement nos sensations, nos pensées, que celles-ci soient naturelles ou, au contraire, d'apparence surnaturelle. Le vide en nous de toutes les choses, en donnant au mot « choses » un sens indéfiniment extensible, telle sera l'unification que tentera Jean de la Croix de tout ce qui, en nous, est appréhendé par les diverses fonctions mentales. Cf. *infra,* livre IV, chap. II : *Une Critique des appréhensions distinctes.*

Cf. Kant : *Kritik der reinen Vernuuft.* ap. *Kant's Gesammelte Schriften,* éd. citée, t. IV, Berlin, 1903, p. 68 sq. — [*Logique transcendantale, Analytique transcendantale,* livre I, chap. II, sections I, II et III.]

ment le monde qui se crée en nous. Nous devons, ou accepter cette nuit, ou renoncer à la plus humble pensée mystique.

Gardons-nous de réduire aux ordinaires conditions de l'ascèse une pensée qu'il faut pénétrer en son étrangeté. L'inhibition du désir n'est pas, chez Jean de la Croix, liée à une fonction sensorielle normale. Certes, le spirituel ne cessera pas d'éprouver des sensations; mais tout se passera comme s'il en obtenait l'arrêt le plus souvent possible. Suso s'était, à un moment de sa vie, imposé, pour ses perceptions visuelles, une limite qu'il ne devait pas dépasser; il ne regardait pas au delà de cinq pieds en avant[1]. Jean de la Croix ne nous demande rien de semblable et sans doute eût-il jugé comme une matérialisation grossière tout précepte de cet ordre. Il veut avant tout nous préserver d'un contresens qu'il a en haine et qui consisterait à réduire à des pratiques fixées ce qui est une décision totale. Il veut aussi que nous sachions que ce n'est pas un geste, nous entraînât-il à l'impossible suppression de notre activité sensorielle, qui nous détacherait. Mais cette activité sensorielle elle-même s'atténue peu à peu. Jean de la Croix ne surajoute pas une paradoxale mortification à des données sensibles auxquelles il aurait laissé leur acuité. Il faut aller plus loin encore. Ce sont les données sensibles, envisagées en elles-mêmes qui, pour Jean de la Croix, n'ont pas de valeur. Pour mieux faire comprendre sa pensée, il se place dans une hypothèse-limite. Supposons que les sens ne nous apportent plus rien. L'âme serait privée de toute connaissance naturelle. Jean de la Croix admet, en effet, que l'âme, en tant qu'elle est incorporée, et antérieurement à toute vie sensorielle, est vide et nue. « Et, si nous faisons abstraction de ce qu'elle connaît par les sens, rien ne lui peut être naturellement communiqué d'une autre source »[2]. Dès lors, si nous supprimons, par hypothèse, toute activité sensible, l'âme ne peut d'aucune manière atteindre les choses. « L'âme, en tant qu'elle se trouve dans le corps », écrit Jean de la Croix, « est semblable à celui qui réside en une prison obscure et qui ne sait rien, sinon ce qu'il peut parvenir à voir par les fenêtres de sa prison; et, s'il ne voyait pas de cette

1. Cf. Seuse, Edit. Bihlmeyer, édit. citée, p. 60 : « ... Sinen ogen hat er ein kurzes zil geben, fur daz sú nit solten sehen, und daz zil waren fún füsse. »

2. *E. C.*, t. I, p. 42, *Subida*, livre I, cap. III : « La causa de esto » [du « vide », en l'âme, « de toutes les choses »] « es porque, como dicen los filósofos, el alma luego como Dios la infunde en el cuerpo está como una tabla rasa y lisa en que no está pintado nada ; y si no es lo que por los sentidos va conociendo, de otra parte naturalmente no se le comunica nada. »

façon, il ne pourrait voir de nulle autre. De même l'âme, si elle ne recevait communication de ses sens, lesquels sont les fenêtres de sa prison, n'atteindrait naturellement rien par une autre voie »[1]. S'il en est ainsi, je puis dire, d'un point de vue théorique, que je me place dans l'obscurité et le vide chaque fois que je rejette les notions qui viennent des sens[2]. Je ramène l'âme à son essence. Objectera-t-on que l'empirisme de la table rase s'accorde mal avec la doctrine de la spiritualité de l'être ? Ne confondons pas pourtant, par suite de superficielles analogies, des doctrines très distantes. Lorsque les sensualistes décrivent le primordial vide de la conscience, ils veulent prouver que rien ne sera, en notre être psychologique, qui n'émane des choses. Mais, dès que je considère l'expérience sensible comme médiocre, je ne diminue point l'âme en la supposant, à l'heure où elle est incorporée, « une table rase et lisse sur laquelle rien n'est peint »[3]. Car ce néant n'est qu'un néant empirique. L'âme est « vide », mais elle est substantiellement riche. Si je veux retrouver l'être profond, l'intériorité véritable, je dois exiger que l'âme n'accepte plus rien du monde.

Retenons ces prémisses doctrinales. Car toute la construction ultérieure, en sa force, comme en ses faiblesses, trouve ici son point d'appui. Fondement banal et vulgaire, si nous ne discernons qu'un emprunt à un empirisme grossier ; — principes complexes, si nous reconnaissons l'âme tombant en un corps qui lui est une prison, liée à un monde où d'abord elle ne discerne rien d'elle-même. Certes, Jean de la Croix semble considérer que le corps n'est à notre âme une prison qu'en raison du péché originel. Mais il n'envisage les choses de cette manière que dans un bref passage[4] et, quelle qu'ait pu être son interprétation du récit de la *Genèse*, il a édifié, loin de tout donné théologique, ses idées sur la vie sensible. Quand il adhère à la notion d'un emprisonnement

1. *E. C.*, t. I, p. 42. *Subidà*, livre I, chap. III : « Y así en tanto que está en el cuerpo está como el que está en una cárcel oscura, que no sabe nada, sino lo que se puede alcanzar á ver por las ventanas de la dicha cárcel ; y si por allí no viese, por otra parte no vería nada. Y así el alma, si no es lo que por los sentidos se le communica que son las ventanas de su cárcel, naturalmente por otras vías nada alcanzaría. »

2. Id., *ibid.* : « De donde si lo que puede recibir por los sentidos, ella lo desecha y niega, bien podemos decir que se queda como á oscuras y vacía... »

3. *E. C.*, t. I, p. 42, *loc. cit.*, cf. p. 405, note 2.

4. *E. C.*, t. I, p. 94, *Subida*, livre I, cap. XV : » Porque el alma, despues del pecado original, verdaderamente está como cautiva en este cuerpo mortal, sujeta á las pasiones y apetitos naturales. »

de l'âme humaine, c'est bien sa pensée à lui qu'il manifeste[1]. Le thomisme lui interdisait d'épanouir une telle pensée, et le ramenait à l'estime du corps [2]. Mais on ne voit rien, chez Jean de la Croix, de cette tendresse de l'âme pour le corps, si puissamment exprimée par saint Bernard [3], et plus tard devenue franciscaine. On devine seulement que le corps sera ranimé, reçu par l'esprit, mais pour ainsi dire à l'état de flamme ardente. Si dangereuses que puissent être les comparaisons d'un art à l'autre, elles s'im-

1. Il est assez malaisé de démêler si Jean de la Croix a consciemment combiné en tout cela des éléments platoniciens et aristotéliciens. Lorsqu'il parle de ces « philosophes » (cf. *supra*, p. 405, note 2) pour qui l'âme, au moment où elle est incorporée, est « comme une table rase », c'est Aristote, vu à travers saint Thomas, ou tel qu'il l'aperçoit lui-même, qu'il allègue. (Cf. Hamelin : *Le Système d'Aristote*, *op. cit.*, p. 382 sq.). Saint Thomas doit-il être considéré comme ayant admis, en une certaine mesure, une innéité des principes? M. J. Durantel estime qu'il faut interpréter ainsi sa pensée (cf. *Le Retour à Dieu dans la Philosophie de saint Thomas*, Paris, 1918). M. Gilson (*La Philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924, p. 134-135, et 135, note 1), reprenant la question, conclut avec force : « ... Puisque notre intellect est primitivement une table rase sur laquelle rien n'est encore écrit, l'idée de Dieu n'y est pas plus inscrite que les autres, et pas un seul texte thomiste ne nous autorise à supposer qu'elle y soit en aucune manière préformée. Si cette philosophie reconnaît à la pensée un contenu inné, nous devrons une grande reconnaissance à l'historien qui le démontrera, mais, en attendant que la démonstration nous en soit fournie, l'interprétation qui nous paraît s'imposer est aussi la seule qu'autorisent les principes fondamentaux du système : table rase, notre intellect ne contient originellement aucune idée de Dieu. » (*La Philosophie de saint Bonaventure*, *op. cit.*, p. 134-135). Jean de la Croix part-il ici d'une méditation de diverses traditions — augustinienne, bonaventurienne, thomiste — ou, au contraire, de données élémentaires qui lui sont fournies par l'enseignement qu'il a reçu? Il semble qu'on puisse discerner les deux sortes d'influences : d'une part, une allusion nonchalante à ce qu'il est bien permis d'appeler un « empirisme grossier », c'est-à-dire à la doctrine de la table rase telle qu'elle était enseignée par ceux qui s'y soumettaient docilement, et bien loin, sans doute, de tout ce qu'y ajoutait la technique thomiste; de l'autre, un souci de retrouver une union humano-divine que l'expérience sensible menace de ruiner. Et il se peut que, dans sa manière de résoudre ce dernier problème, Jean de la Croix ait subi à la fois l'influence de la pensée bonaventurienne et l'influence de la pensée thomiste.

2. Cf. Saint Thomas d'Aquin : *Quæstiones d. de anima*, art. 8 ; *Quæstiones d, de potentia Dei*, art. 10; *Summa Theologica*, Pars I, Q. LXXVI, art. 1, ad sextum. Cf. Gilson : Le Thomisme, *Introduction au système de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1923, p. 170-172.

3. Cf. *P. L.*, t. CLXXXIII, colonnes 53-54, *Sermones de tempore*, *In Adventu Domini*, Sermo VI : « Patere ut nunc anima pro se laboret, magis etiam collabora ei, quoniam si compateris et conregnabis..... Omnino enim memor erit in bonum, si bene servieris illi, et cum pervenerit ad Dominum suum suggeret ei de te, et loquetur bonum pro bono hospite, dicens : Cum enim in ultionem culpæ suæ exsularet servus tuus, pauper quidam, apud quem hospitatus sum, facit meam misericordiam ; et utinam retribuat pro me Dominus meus. » Cp. P. L., t. CLXXXII, colonne 993, *De Diligendo Deo*, chap. XI : « Bonus plane fidusque comes caro spiritui bono... »

posent parfois avec la force d'une évidence : nous songeons irrésistiblement à certains tableaux de Greco où les êtres sont « tordus, fondus, volatilisés par le plus prodigieux émoi »[1].

La magnificence que Jean de la Croix inscrit en quelques-uns de ses thèmes ne nous doit pas faire oublier l'insuffisante psychologie dont il se contente et les obstacles dont il entrave sa pensée. L'entendement et, plus généralement, les « puissances » ne seront, en leur exercice ordinaire, qu'une élaboration de ces données sensibles qui ne nous apportent que des richesses méprisables. Divorce radical entre l'âme en son essence et l'activité de connaissance proprement humaine. Mais, si intense sera la résorption de la conscience dans l'âme que le monde, dont nous ne voyions pas d'abord la valeur, sera enfin perçu par une âme déifiée.

Ce monde ne sera point notre monde, et l'amour de la nature, même l'orsqu'il s'épanouira en Jean de la Croix, ne sera pas celui que nous eussions voulu ne point laisser choir. Jean de la Croix identifie la lumière et Dieu, les ténèbres et l'attachement aux créatures ; bref, il détermine deux « contraires ». Et il rappelle l'impossibilité de faire demeurer deux « contraires » en un même sujet[2].

Il pose devant nous une règle stricte, mais psychologiquement pauvre. Car c'est cette identification de l'attachement aux créatures et des ténèbres qu'il y aurait lieu de démontrer, et c'est la nécessité de détruire, dans la recherche de Dieu, notre attachement aux créatures, qui ne devrait pas être acceptée sans examen.

Jean de la Croix entreprendra de nous en donner la preuve. Mais il juge que cette preuve est déjà logiquement sans réplique. On ne comprendra point sa pensée si l'on ne cherche pas à voir

1. Maurice Barrès : *Greco ou le Secret de Tolède*, Paris, 1912, p. 157 : « Mais ici » (dans la *Pentecôte* du *Prado*), « il groupe des êtres vivants, des Espagnols, tordus, fondus, volatilisés par le plus prodigieux émoi. » Cp. *Id.*, p. 157-158 : « Ses toiles complètent les traités de sainte Thérèse et les poèmes de saint Jean de la Croix. » Cp. *Id.*, p. 150 : « Aux effusions innocentes du cœur, Greco associe les arcanes de la mystique. Il approche de la cinquantaine. Qu'il peigne des êtres humains ou divins, il ne s'est attaché désormais qu'à la représentation des âmes. Ses personnages saints ne sont plus que des flammes. » P. 138 : « Greco allonge les corps divins ; il les voit pareils à des flammes que les ténèbres semblent grandir. Il enveloppe toutes ses visions d'une clarté stellaire. » Cf. M. B. Cossío : *El Greco*, Madrid, 1908, et *El Entierro del Conde de Orgaz*, Madrid, 1914, p. 35-38.

2. *E. C.* t. I, p. 44, *Subida*, livre I, cap. IV : « ...La razón es, porque dos contrarios (según nos enseña la filosofía), no pueden caber en un sujeto ; y porque las tinieblas que son las aficiones en las criaturas, y la luz, que es Dios, son contrarias y ninguna semejanza ni conveniencia tienen entre si... »

le monde à travers les concepts qui furent les siens et dont il faudrait discerner jusqu'à la résonance. Jean de la Croix soumet tout ce qu'il pense à la notion de forme, cette notion étant entendue en un sens élémentaire et presque brutal. Aucune forme, pense-t-il, ne se peut introduire vraiment en un sujet si la forme « contraire » n'a été éliminée. Si donc l'âme « obéit à l'esprit sensible et animal », « l'esprit pur et spirituel ne peut entrer en elle »[1]. Si la forme s'ajoutait du dehors à l'être informé, on pourrait supposer, à l'intérieur d'un même sujet, la permanence de deux formes contraires. Mais la forme constitue l'être ; elle est une activité plastique. Comment, au même moment, et sans qu'il y ait expulsion de l'une par l'autre, deux formes « contraires » pourraient-elles coexister ?

L'antithèse entre une aspiration vers Dieu et un attachement aux choses est ainsi marquée logiquement, et non pas seulement de façon spirituelle. Jean de la Croix n'oppose pas avec une violence verbale la lumière et les ténèbres, Dieu et notre amour du monde. Mais il lui paraît que l'âme qui cherche Dieu et ne renonce pourtant pas au monde, n'atteindra jamais Dieu[2]. Et Jean de la Croix jugerait que c'est moins un châtiment qu'une impossibilité. L'homme, lorsqu'il s'attache aux créatures, est incapable de tendre vers l'essence divine.

Il se peut que Jean de la Croix ait été conduit à cette implacable théorie par l'utilisation, d'ailleurs arbitraire, d'une notion thomiste : saint Thomas d'Aquin nous dit qu'un même esprit ne saurait comprendre, au même moment, plusieurs choses, grâce à plusieurs espèces intelligibles, et que non seulement des formes opposées ne peuvent être à la fois dans un même sujet, mais que des formes du même genre ne s'y peuvent trouver, même si elles ne sont pas opposées[3]. Saint Thomas fournit peut-être ici une

1. *E. C.*, t. I, p. 58, *Subida*, livre I, cap. IV : « Por tanto, así como en la generación natural no se puede introducir una forma, sin que primero se expela del sujeto la forma contraria que precede, la cual estando es impedimiento á la otra por la contrariedad que tienen las dos entre sí : así en tanto que el alma se sujeta al espíritu sensible y animal, no puede entrar en ello el espíritu puro espiritual. »

2. *E. C.*, t. I, p. 45, *Subida*, livre I, cap. IV : « Y así como no comprehende á la luz el que tiene tinieblas, así no podrá comprehender á Dios el alma que tiene afición á la criatura. De la cual hasta que se purgue, ni acá le podrá poseer por transformación pura de amor, ni allá por clara visión. »

3. *Summa Theologica*, Pars I, Q. LXXXV, art. 4 : cf. *ibid.*, *ad secundum* « Ad secundum dicendum, quod non solum oppositæ formæ non possunt esse simul in eodem subjecto, sed nec quæcumque formæ ejusdem generis, licet non sint oppositæ. » Le P. Dosithée de Saint-Alexis allègue une lecture

armature logique. Mais c'est lorsqu'il lit dans saint Paul : « Quelle convenance pourra-t-on trouver entre la lumière et les ténèbres ? »[1], ou dans le Quatrième Evangile tel que le lui livre la *Vulgate* : « les ténèbres ne comprirent pas la lumière »[2], que saint Jean de la Croix reconnaît son thème de l'oubli des choses. La défiance augustinienne de tout ce qui en nous émane de la nature, défiance que Jean de la Croix ne gardera pas entièrement mais dont il retiendra la qualité sombre, a sans doute fortement contribué à constituer son système. Admettons que le thomisme ait apporté ici la rigueur d'un langage. L'influence fût en tout cas demeurée tout externe. Car Jean de la Croix n'eût pu trouver en saint Thomas de quoi justifier un oubli de caractère extatique où il est permis de voir impliqué l'aveu que toute adhésion à la vie sensible est une souillure[3].

Cette souillure provient-elle uniquement de notre faiblesse ? Il faut certes éviter de dépasser ce que nous donnent ici des textes assez pauvres. Ces textes pourtant suffisent à attester, chez Jean de la Croix, une sobre perception du néant des choses et la conviction que ce qui nous amoindrit dans notre regard sur le monde n'est pas tant une imperfection due à notre misère qu'un attachement à ce qui, en définitive, est sans valeur. Le néant des choses n'est noté que par rapport à la plénitude divine et, lorsque Jean de la Croix nous dit que « tout l'être des créatures, comparé à l'être infini de Dieu n'est rien[4] », le néant dont il

précise de cet article de la *Somme*, lecture effectuée durant la période salmantine. C'est là une affirmation dénuée de preuve. Cf. Dosithée de Saint-Alexis, *op. cit.*, t. I, p. 19-20. Sur la doctrine elle-même dans la philosophie de saint Thomas, cp. *Summa contra Gentes* I, c. 55, *De veritate*, Q. 8, art. 14 : *Q. d. de anima* a. 18, *ad quintum*; Quodl., VII, Q. 1, a. 2.

1. *E. C.*, t. I, p. 44, *Subida*, livre I, chap. IV : « ... ¿ Qué conveniencia se podrá hallar entre la luz y las tinieblas ? » Cf. II, Cor. VI, 14 : « Μὴ γένεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις· τις γὰρ μετοχὴ δικαιοσύνῃ καὶ ἀνομίᾳ ; ἤ τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος. »

2. *E. C.*, t. I, p. 44, *Subida*, livre I, ch. IV : « ... *porque*, como dice san Juan las tinieblas no pudieron recibir la luz : *Tenebræ eam non comprehenderunt.* » Cf. Jean, I, 5 : « καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. » Nous laissons de côté les extrêmes difficultés que soulève ici le prologue johannique et nous nous référons à la traduction de la Vulgate ainsi qu'au commentaire occidental traditionnel, puisque c'est à ceux-ci qu'a songé saint Jean de la Croix. Sur l'interprétation de la plupart des Pères Grecs et sur le problème en lui-même, cf. Loisy : *Le Quatrième Evangile*, 1903, p. 161-165.

3. Sur les causes de l'équilibre thomiste à cet égard, cf. Pierre Rousselot *Pour l'Histoire du Problème de l'Amour au Moyen Age.* [*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters herausggb.* von Bœumker und Hertling t. VI, Münster, 1908], et Gilson : *Le Thomisme*, p. 140, *op. cit.*

4. *E. C.*, t. I, p. 46, *Subida*, livre I, cap. IV : « De manera que todo el ser de

s'agit n'est pas ce que l'on pourrait appeler l'absolu de la négation. De l'âme qui met son souci dans les créatures Jean de la Croix déclare qu'elle ne pourra « en aucune manière » s'unir à Dieu « parce que ce qui n'est pas ne se peut accorder avec ce qui est »[1]. Ici, c'est bien le non être qui s'oppose à l'être. Un souci d'orthodoxie, une mesure qui émane de la discipline thomiste, défendent à Jean de la Croix d'étendre aux choses elles-mêmes le jugement qu'il porte sur l'âme qui s'y enfonce. Mais ces choses n'existent pour lui que dans la mesure où Dieu les anime et les soutient. Si cette présence essentielle s'évanouissait, c'est au non être que nous aboutirions. Lors donc que l'expérience vulgaire nous révèle les créatures et non la substance profonde qui leur confère l'être, c'est à l'illusoire apparence que nous adhérons.

Une très belle page, que l'*Edición critica* ne restitue qu'imparfaitement[2], et que le manuscrit 6624 de la Biblioteca Nacional de Madrid semble permettre de discerner en sa vigueur, nous aide à pénétrer d'une manière moins élémentaire un mépris des choses qui n'interdira point, sur un autre plan, un intense amour de la nature. En une telle page, Jean de la Croix reconstitue une phase psychologique. Il retrouve par l'analyse le moment où il y a une disproportion violemment sentie entre une beauté que l'âme ntrevoit et tout ce qui n'est pas cette beauté même. La leçon du manuscrit 6624 est d'une extrême énergie. «... L'âme qui est attachée à la beauté d'une créature quelconque », lisons-nous, « est devant Dieu souverainement laide. Et, par conséquent, cette âme laide ne pourra se transformer en la beauté ; car la laideur n'atteint pas à la beauté »[4].

las criaturas, comparado con el infinito ser de Dios, nada es. » Cp., même chapitre, p. 45 : « Porque todas las cosas de la tierra y del cielo comparadas con Dios, nada son, como dice Jeremías... Miré á la tierra, y estaba vacía, y ella nada era ; y á los cielos, y vi que no tenían luz. En decir que vió la tierra vacía, da á entender que todas las criaturas de ella nada eran, y que la tierra también era nada. Y en decir que miró á los cielos y no vió luz en ellos, es decir, que todas las lumbreras del cielo, comparadas con Dios, son puras tinieblas. De suerte que todas las criaturas en esta manera nada son... »

1. *E. C.* t. I, p. 46, *Subida*, livre I, chap. IV : « Y ...en ninguna manera podrá esta tal alma unirse con el infinito ser de Dios ; porque lo que no es no puede convenir con lo que es. »

2. *E. C.*, t. I, p. 46, *Subida*, livre I, cap. IV.

3. *B. N. M.*, mss. 6624, f° 17, r° et v°.

4. *B. N. M.*, mss. 6624, f° 17, r° et v° : « Y así el alma que está aficionada á la hermosura de cualquier criatura, delante de Dios sumamente fea es. Y

Si l'on ne fait effort pour reconnaître une expérience vécue, la pensée de Jean de la Croix apparaîtra ici arbitraire, sèche sous son apparence de magnificence, stérile antithèse entre des abstractions non définies. Mais, si nous essayons de démêler ce qui dépasse une artificielle construction, nous devinons un être qui, — quelles que soient les modalités d'une telle victoire —, a soudain éprouvé que notre regard normal nous éloigne de la beauté, et que cet éloignement est synonyme de souveraine laideur.

Comment pourtant concilier ce mépris des créatures avec la croyance en la splendeur de l'acte créateur lui-même? Jean de la Croix retrouvera, en quelque sorte avec Dieu lui-même, et à travers le rythme créateur, les choses dont il s'est détaché. Mais il se placera de la sorte en Dieu même, et n'adhérera vraiment au monde que par l'état théopathique. Dès lors, tout regard hors de nous retarde ou ruine cet état théopathique possible. Certes, Jean de la Croix sait que Dieu est dans les choses; mais il ajouterait que nous ne l'y pouvons surprendre d'abord, puisque c'est de l'intime secret des choses qu'il s'agit.

Le lien du monde et de l'âme n'est pas, chez Jean de la Croix, et quoique l'état de contemplation soit déjà instauré, un lien initial. Jean de la Croix ne montera pas du monde vers Dieu; il descendra de Dieu vers le monde. Alors que saint Bonaventure affirmait que, « selon l'état de notre condition, l'universalité des choses nous est une échelle pour monter à Dieu » et que, pour être mis « dans la voie de Dieu », il nous faut d'abord « passer par le vestige, qui est corporel et temporel et extérieur à nous »[1],

por tanto esta alma fea no podrá transformarse en la hermosura : porque la fealdad no alcanza á la hermosura. Y toda la gracia y donaire de las criaturas, comparada con la gracia de Dios, es suma desgracia. Y por eso el alma que se prenda de las gracías y donaires de las criaturas, sumamente es desgraciada y desabrida delante de Dios ; y así no puede ser capaz de la infinita gracia de Dios y belleza ; porque lo desgraciado sumamente dista de lo que infinitamente es gracioso. Y toda bondad de las criaturas del mundo, comparada con la infinita bondad de Dios, suma malicia es, porque nada hay bueno sino Dios, y por tanto el alma que pone su corazón en los bienes del mundo, sumamente es mala delante de Dios. Y así como la malicia no comprehende á la bondad, así esta tal alma no podrá unirse con Dios, el cual es suma bondad. » L'*Edición crítica*, I, p. 46, écrit, au lieu de « sumamente fea es » : « tiene su parte de fealdad », ajoute à « no podrá transformarse en la hermosura » : « que es Dios », à « no podrá unirse con Dios » : « en perfecta unión ». Cp. *Id.*, t. I, p. 50, *Subida*, livre I, cap. v : « *Por lo dicho se puede echar en alguna manera de ver la distancia que hay de todo lo que las criaturas son en sí a lo que Dios es en sí.* »

1. Cf. *Doctoris seraphici S. Bonaventuræ... Opera omnia... Ad Claras Aquas* (Quaracchi), t. V, 1891, p. 297, col. A, *Itinerarium mentis in Deum*, cap. I

ean de la Croix qui sait reconnaître, lui aussi, un vestige de ieu dans les créatures, ne voudrait pas s'appuyer sur elles pour tteindre Dieu. Il ne s'aidera de rien qui soit une donnée de sa erception, de même qu'il ne s'aidera de rien qui soit une donnée e sa pensée.

Monterons-nous vers Dieu en nous appuyant d'abord sur le nonde, ce monde où s'enferme en effet un langage divin? Oublierons-nous au contraire le monde pour ne le retrouver que orsque nous le devinerons en sa substance? L'opposition ne se narque pas seulement ainsi entre des formes très générales de la ensée humaine, mais entre deux méthodes précises, également uissantes. Les créatures — du moins les créatures contemplées l'un regard détaché — qui sont le thème d'où part saint Bonaenture, sont le thème auquel saint Jean de la Croix ne parvient as sans effort.

Jean de la Croix ne dédaignera plus les choses, lorsqu'elles se éfléchiront en son âme déifiée et non dans le trouble miroir des ensations et des souvenirs. Le mal vient moins des choses, en léfinitive, que de notre contact avec elles. Mais il faut préciser a nature de ce contact et étudier attentivement ce que Jean de la Croix entend par l'appétit.

IV

Jean de la Croix nous demande de « vider » l'appétit « de outes les choses naturelles et surnaturelles qui lui peuvent apparenir »[1]. Il aboutit ainsi à une sorte d'*a priori* mystique. Et nous songeons, sans qu'un tel rapprochement soit arbitraire, au travail l'élimination que Kant, dans la *Critique de la Raison pratique*, ente sur les divers « mobiles » moraux; nul d'entre eux ne lemeure, qu'il s'appelle plaisir, bonheur, amour, bien en soi; car c'est toujours notre vie sensible qui s'y manifeste[2]. De même,

« Cum enim secundum statum conditionis nostræ ipsa rerum universitas sit cala ad ascendendum in Deum,... oportet nos *transire* per *vestigium*, quod st *corporale* et *temporale* et *extra nos*, et hoc est *deduci in via Dei* »

1. *E. C.* t. I, p. 51, *Subida*, livre I, cap. v : « Por tanto es suma ignorancia lel alma pensar podrá pasar à este alto estado de unión con Dios, si prinero no vacía el apetito de todas las cosas naturales y sobrenaturales que le pueden pertenecer. »

2. Cf. *Kritik der praktischen Vernunft* [Partie I, livre I, ch. II] ap. *Kant's*

Jean de la Croix exclura, de l'âme qui se purifie, aussi bien les jouissances surnaturelles, que les plaisirs naturels. Il exigera que nous détruisions tout ce qui n'est pas Dieu.

Appliquons cette règle stricte à notre vie sensible, puisque c'est elle qu'il s'agit de vivifier d'abord. Jean de la Croix nous montre l'âme qui ne se recueille pas « en un seul appétit de Dieu » et qui ainsi perd sa force [1]. « Apetito de Dios », — l'expression doit être retenue. Jean de la Croix désigne de la sorte l'appétit unique, par opposition aux appétits multiples. Il met l'accent sur une concentration psychologiqùe et nous fait deviner par contre la dispersion à laquelle se condamnent les êtres qui ne se tendent pas vers Dieu. En une phase spirituelle où il nous veut délivrer du désordre le plus apparent, il n'est pas tenu de nous donner les précisions subtiles auxquelles il s'astreindra dans la suite. Mais ces précisions sont déjà sous-jacentes à sa doctrine. Qu'est, en fait, et dès maintenant l' « appétit de Dieu » ? Jean de la Croix n'admettrait pas que nous ne fussions pas orientés, dès les premières heures mystiques, vers un Dieu considéré comme une fin que ne peut en aucune manière appréhender notre pensée. Que savons-nous d'ailleurs si, même entendu ainsi, un appétit de Dieu est un appétit sans défaut ? Dans un important passage de la « Llama », Jean de la Croix nous dira que ce n'est pas l' « objet » qui surnaturalise une fonction : un appétit qui émane

Gesammelte Schriften, éd. citée. t. V, Berlin 1908, p. 64 : « ...Denn sie suchten [les philosophes] « einen Gegenstand des Willens auf, um ihn zur Materie und dem Grunde eines Gesetzes zu machen (welches alsdann nicht unmittelbar, sondern vermittelst jenes an das Gefühl der Lust oder Unlust gebrachten Gegenstandes der Bestimmunzsgrund des Willens sein sollte), anstatt dass sie zuerst nach einem Gesetze hätten forschen sollen, das *a priori* und unmittelbar den Willen und diesem gemäsz allererst den Gegenstand bestimmte. Nun mochten sie diesen Gegenstand der Lust, der den obersten Begriff des Guten abgeben sollte, in der Glückseligkeit, in der Vollkommenheit, im moralischen Gefühle, oder im Willen Gottes setzen, so war ihr Grundsatz allemal Heteronomie, sie muszten unvermeidlich auf empirische Bedingungen zu einem moralischen Gesetze stoszen ; weil sie ihren Gegenstand, als unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens, nur nach seinem unmittelbaren Verhalten zum Gefühl, welches allemal empirisch ist, gut oder böse nennen könnten. » Cp. *Id.*, [Partie I, livre I, ch. III], volume précité, p. 72-73.

Il importe de ne pas attendre d'une telle confrontation plus qu'elle ne nous peut fournir. Il n'est pas question de chercher chez Jean de la Croix un point de vue qu'il ignore totalement. Et c'est uniquement une implacable élimination des données sensibles qu'il est intéressant de constater en deux méthodes, que l'on ne songe pas à comparer à d'autres égards.

1. *E. C.* t. I, p. 75-76 ; *Subida*, livre I, cap. X : « Y así como el agua caliente no estando tapada, fácilmente pierde el calor, y como las especies aromáticas *no estando cubiertas* van disminuyendo la fragancia y fuerza de su olor ; ansí el alma no recogida en un solo *apetito* de Dios pierde el calor y vigor en la virtud. »

de la nature demeurera naturel, même si nous le jugeons un appétit de Dieu ; et il en « sera ainsi toujours si Dieu lui-même ne l'informe »[1]. « Nie tes désirs », lisons-nous dans l'un des aphorismes d'Andújar, « et tu trouveras ce que désire ton cœur ; que sais-tu si ton appétit est selon Dieu ? »[2]

L'appétit de Dieu n'est donc pas toujours l'appétit selon Dieu. Mais lorsque nous trouvons notre joie en une négation, nous nous approchons de Dieu. Dans la comparaison que fait Jean de la Croix entre la nourriture de la manne dont ne se contentèrent pas les Israélites[3], et Dieu, que les hommes croient pouvoir aimer tout en gardant leur attachement aux choses, il parle de l' « appétit » que les Israélites ne surent pas concentrer sur la manne toute seule[4]. Ne serait-ce pas que l'appétit se régénère lorsqu'il refuse de se disperser et, par ce refus même, nous conduit jusqu'au tout ? Par un effet mystérieux, c'est parce que nous ne voulons pas sentir le goût des choses que nous « trouvons » maintenant « le goût de toutes les choses ». Si au contraire nous nous obstinons à ne pas quitter les choses, la jouissance universelle nous est refusée[5].

C'est bien une conscience cosmique qu'élabore Jean de la Croix, et ce goût de toutes les choses qu'il évoque nous fait entrevoir la profondeur de son rêve. Du moins voudrait-on qu'il nous expliquât dans quelle exacte mesure un appétit qui se concentre et se

1. *E. C.* t. II, p. 669, « Llama », comment. du vers 4 de la strophe III : « Y hombre animal es aquel que todavía vive con apetitos y gustos de su naturaleza ; que aunque algunos vengan y nazcan de espíritu, si se quiere asir á ellos con su natural apetito, ya son apetitos naturales ; que poco hace al caso que el objeto sea sobrenatural : si el apetito sale de sí mimo y tiene raíz y fuerza en el natural ; *pues tiene la misma sustancia y naturaleza que si fuere acerca de materia y objeto natural*. Dirásme : pues cuando se apetece Dios, ¿ no es sobrenatural ? Digo que no siempre, sino cuando Dios le infunde, dando él la fuerza del apetito ; y esto es muy diferente ; mas cuando tú de tuyo te le quieres tener, no es más que natural ; *y lo será siempre si Dios no lo informare.* » Cp. *E. C.*, t. II, p. 469-470, texte B, texte modifié. Cf. encore *Id.*, t. II, p. 644, « Llama », strophe II, vers 6.

2. *Aphorismes*, éd. citée, p. 7 ; *Autógrafos*, éd. citée, p. 8 ; « Niega tus deseo y hallaras lo que desea tu coracon que sabes tu si tu apetito es segun Dios.

3. *Nombres*, XI, 4.

4. *E. C.*. t. I, p. 53, *Subida*, livre I, cap. V : « ... Porque la causa que éstos no recibian el gusto de todos los manjares que había en el maná, era porque ellos no recogían el apetito á sólo él. »

5. *E. C.* t. I, p. 53. *Subida*, livre I, chap. V : « ¡ Oh si supiesen los espirituales cuanto bien pierden y abundancia de espíritu, por no querer ellos acabar de levantar el apetito de niñerías ; y cómo hallarían en este sencills manjar del espíritu el gusto de todas las cosas, si ellos no quisiesen gustarlaso Mas porque no quieren hacerlo, no le gustan. »

dilate à la fois, tendu vers une fin supra-sensible, se distingue des appétits qu'il faut meurtrir. Car l'appétit, envisagé en lui-même, est aveugle ; il n'a, par lui-même, aucun entendement[1].

Jean de la Croix prolonge et utilise la distinction thomiste entre l'appétit sensitif, qui s'applique à quelque chose de particulier, et l'appétit intellectif[2], qui a un objet universel et se moule à cet égard sur la connaissance rationnelle[3]. Mais, pour Jean de la Croix, cette connaissance, tant qu'elle n'a pas été régénérée, est elle-même troublée. Par suite, les appétits qu'il appelle spirituels ou intérieurs, et qu'il ne confond pas avec les appétits sensitifs, sont en définitive appliqués, de même que les appétits sensitifs, et tant qu'ils ne sont pas purifiés, à quelque chose de particulier. Nous ne trouvons pas, dans la langue de Jean de la Croix, l'expression d'appétit intellectif. Mais l'appétit redressé que nous entrevoyons, l'*apetito de Dios*, semble bien, sur le plan de la volonté, un premier épanouissement de l'être renouvelé[4]. Par la

1. *E. C.*, t. I, p. 66, *Subida*, livre I, ch. VIII : « Y ciega también y oscurece el apetito al alma ; porque el apetito, en cuanto apetito, ciego es ; porque de suyo *ningún entendimiento tiene en sí, porque la razón es siempre su mozo de ciego.* » Cp. *Id.*, t. II. p. 669, « Llama », commentaire du vers. 4 de la strophe II : « ... porque la ceguedad del sentido racional y superior es el apetito... » Cp. Aristote, *Eth. Nic.* VII, 7, 1149 a, 25 et Rodier : *Traité de l'Ame*, t. II, *Notes*, Paris, 1900, p. 212.

2. *Summa Theologica*, Pars 1, Q. LXXX, art. II, corps de l'article : « ...Quia igitur est alterius generis *apprehensum per intellectum* et *apprehensum per sensum*, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitiva. » Cp. Iª IIæ, Q. XXXI, art. IV, corps de l'article : « ...Ad apprehensionem autem rationis non solum commovetur appetitus sensitivus, per applicationem ad aliquid particulare, ses etiam appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas. »
Il ne faudrtit point croire que Jean de la Croix, dans sa propre étude de l'appétit, se soumette rigoureusement à la technique thomiste. L'appétit qu'il oppelle *naturel* (cf. *E. C.*, t. I. p. 78, *Subida*, livre I, ch. XI, et *infra*, p. 421), n'est pas l'appétit naturel de saint Thomas — (Sur ce dernier appétit, cf. saint Thomas *passim* et. en particulier, *Q. disp. de veritate*. Q. 25. art. 1). D'autre part, l'appétit rationnel ou intellectuel que Thomas appelle « volonté » (cf. *passim* et *Q. disp. de veritate*, *ibid*), n'est pas identique, pour Jean de la Croix, à la volonté. Il en est seulement l'expression (cf. *infra*, p. 435). Le seul texte que l'on puisse citer à l'encontre est extrait des *Coloquios* (cf. *E. C.*, t. III, p. 250), c'est-à-dire d'une œuvre apocryphe. Quand d'autre part Jean de la Croix parle des appétits volontaires, il désigne simplement les appétits que notre conscience aperçoit.

3. Cf. Gilson : *Le Thomisme... op. cit.*, p. 191-194.

4. Ludwig Schütz : *Thomas-Lexikon*... 2ᵉ éd. Paderborn, 1895, p. 57, compare l'appétit raisonnable de saint Thomas à l'ὄρεξις διανοητική d'Aristote. Cf. Eth. Nic., VI, e. 1139. b. 5 : « διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος. » Il compare l'*appetitus consiliativus* à l'ὄρεξις βουλευτική d'Aristote. Rodier (*Traité de l'Ame, op. cit.*, t. II, *Notes*, p. 532), fait observer qu'il est malaisé de discerner ce qu'Aristote entend exactement par βούλησις. « Le nom du désir rationnel », écrit Hamelin (*Le*

nuit obscure, nous nous libérerons de toute limitation, de tout ce qui est *sens :* l'esprit, en effet, tel que nous l'entendons d'ordinaire, n'est encore pour Jean de la Croix qu'un sens. Et peut-être, lorsqu'il médite l'explication thomiste du sens, Jean de la Croix songe-t-il, non seulement au sens lui-même, mais à l'esprit non purifié. Si donc le sens, comme le lui enseigne saint Thomas, adhère aux accidents de la chose, si l'intellect au contraire « pénètre jusqu'à l'essence de la chose », si « l'objet de l'intellect est *ce qui est* »[1], ne peut-on dire que Jean de la Croix maintient, au milieu d'une ruine croissante, un appétit de *ce qui est*, une force qui nous fait désirer connaître la substance et non plus l'accident ?

La notion d'un appétit ardent et déjà pur en une nature encore rebelle cache l'une des plus complexes nuances de la mystique de Jean de la Croix. Et les textes nous manquent pour la ressaisir. En définitive, Jean de la Croix estime-t-il que l'appétit sensitif puisse être transcendé ou juge-t-il que nous le devions seulement redresser ? Est-ce l'appétit qui peut, dès les premières heures mystiques, s'élever jusqu'à l'amour ou est-ce au contraire l'amour qui doit passer à travers un appétit pacifié ? L'une et l'autre interprétation seraient trop simples. C'est l'amour, et l'amour seul, qui peut triompher de l'appétit sensitif ; mais il y a bien, à l'aurore de notre vie contemplative, un appétit unique et ardent. L'*apetito de Dios* n'est pas une entité ; il est chose vivante, au contraire ; par lui, Jean de la Croix semble définir notre sensibilité, et presque notre sensualité, au moment précis où la mortification la plus amère s'accomplit, et alors que l'amour nous transcende. Par suite, bien que nous ayons à étudier ici l'appétit et non l'amour, c'est l'amour qu'il nous faut considérer dès maintenant[2], si nous voulons comprendre comment notre sensualité s'assouplit et s'ordonne.

Système d'Aristote, Paris, 1920, p. 390, note 3), « est, dans Aristote, βούλησις... De la βούλησις se distingue la προαίρεσις, qui est la volonté proprement dite, bien qu'elles soient trés voisines l'une de l'autre. » Par ὄρεξις διανοητική Aristote entend un désir qui nous conduit au delà du plan éthique. En un tout autre sens, l'*apetito de Dios* nous conduit au delà du plan éthique, au delà aussi de ce qu'eût impliqué un appétit intellectif. Cf. Bonitz, *Index aristotelicus*, Berolini, 1870.

1. *Summa Theologica*, Iª IIæ, Q. xxxi, art. V ; corps de l'article ; « ...Similiter etiam ipsa pars intellectiva est multo nobilior, et magis cognoscitiva, quam pars sensitiva. Conjunctio etiam utriusque est magis intima, et magis perfecta, et magis firma. Intimior quidem est, quia sensus sistit circa exteriora accidentia rei : intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam ; objectum enim intellectus est *quod quid est.* »

2. Sur le problème de l'amour, cf. *infra* livre IV, ch. II et III.

Le deuxième vers de la « Canción » I de la « Noche oscura »

Con ansias en amores inflamada

et le profond chapitre xiv du livre I de la *Subida*[1] nous initient à un amour nouveau, lequel ne triomphe de l'amour des choses qu'en substituant une ardeur à une autre ardeur. « L'âme dit donc « qu'enflammée d'amours emplies d'angoisses » elle passa et sortit en cette obscure nuit du sens jusqu'à l'union de l'aimé. Car pour vaincre tous les appétits et nier les goûts de toutes les choses dont l'amour et l'attrait enflamment d'ordinaire la volonté pour jouir de ces choses elles-mêmes, il lui fallait autre flamme plus grande d'autre meilleur amour, amour qui est celui de son Époux. Plaçant son goût et sa force en Lui, l'âme trouve alors valeur et constance pour rejeter et nier facilement toutes les autres amours. Et il était besoin, pour vaincre la force des appétits sensitifs, que non seulement l'âme eût l'amour de son Epoux, mais encore qu'elle fût enflammée d'amour et avec angoisses. Voici en effet ce qui arrive, et la chose est ainsi : la sensualité est alors remuée et attirée vers les choses sensitives, avec de telles angoisses d'appétits, que si la partie spirituelle n'est pas enflammée par d'autres angoisses plus grandes de ce qui est spirituel, elle ne pourra vaincre le joug naturel et sensible, ni entrer en cette nuit du sens, et elle n'aura pas courage pour demeurer dans l'obscur de toutes les choses, se privant de tout appétit à leur égard »[2].

Ce qu'est cet amour nouveau, ce qu'il exige « d'inventions » qui nous arracheront à nous-mêmes, Jean de la Croix ne le peut dire[3]. Notons en tout cas le curieux usage qu'il fait du mot « inven-

1. Cf. *E. C.*, t. I, p. 92-93.

2. *E. C.*, t. I, p. 92-93, *Subida*, livre I, cap. xiv : « Dice, pues, el alma que « Con ansias en amores inflamada » pasó y salió en esta noche oscura del sentido á la unión del Amado. Porque para vencer todos los apetitos y negar los gustos de todas las cosas, con cuyo amor y afición se suele inflamar la voluntad, para gozar de ellas, era menester otra inflamación mayor de otro mejor amor, que es el de su Esposo, para que teniendo su gusto y fuerza en él, tuviese valor y constancia para fácilmente desechar y negar todos los otros. Y no solamente era menester para vencer la fuerza de los apetitos sensitivos tener amor de su Esposo, sino estar inflamada de amor y con ansias. Porque acaece, y así es, que la sensualidad con tantas ansias de apetitos es movida y atraída á las cosas sensitivas, que si la parte espiritual no está inflamada con otras ansias mayores de lo que es espiritual, no podrá vencer el yugo natural y sensible, ni entrar en esta noche del sentido, ni tendrá ánimo para quedarse á oscuras de todas las cosas, privándose del apetito de todas ellas. »

3. Id., *loc. cit.*, p. 93 : « Y cómo y de cuántas maneras sean estas ansias

ciones ». Ce sont les plus intimes secrets de l'âme mystique qu'il entr'ouvre. Mieux vaut, croit-il, éprouver et considérer cela en soi que le décrire [1]. Comment fixer, en effet, le génie de chaque être ? C'en est assez cependant pour que nous reconnaissions en Jean de la Croix celui qui, aux heures décisives, ne se contente pas des règles établies, même si elles sont de la plus subtile délicatesse. Rien ne peut remplacer, en chacun de nous, l'invention profonde.

Rarement la pensée de Jean de la Croix a été plus ferme, plus émouvante, plus serrée aussi qu'en ce bref chapitre de la *Subida*. Le problème des rapports de l'ascétisme et du mysticisme s'y trouve marqué de la plus précise manière. La lutte contre l'appétit est condamnée à l'échec, si elle n'est tout à coup transfigurée par une sorte de triomphe réel, le triomphe de l'amour sur l'amour. Triste victoire que celle d'une âme qui se refuse, mais que ne traverse aucune ardeur nouvelle.

Il n'est donc pas surprenant que le mot *apetito* puisse désigner à la fois, chez Jean de la Croix, le désir de Dieu et l'attachement aux choses ; car, dans les deux cas, c'est bien d'un mouvement anxieux qu'il s'agit. Et les différences de sens que nous offre la terminologie thomiste ne suffisent pas à expliquer ici les subtilités d'une analyse mystique. On comprend dès lors que la doctrine de l'*apetito* soit fondamentale chez Jean de la Croix, qu'elle déborde le premier livre de la *Montée du Mont Carmel*, où elle demeure toute provisoire, et qu'elle nous entraîne jusqu'au centre du système.

La nuit active du sens, c'est-à-dire la nuit obscure en sa plus simple expression, nous conduit à « la privation et purgation » de tous les appétits que Jean de la Croix appelle *sensuales* [2]. L'adjectif *sensual* n'est ici exactement rendu ni par sensible, ni par sensuel. Il s'agit des nuances délicates que seuls connaissent les

de amor que las almas tienen á los principios de este camino de unión, y las diligencias é invenciones que hacen para salir de su casa, que es la propia voluntad, en la Noche de la mortificación de sus sentidos... ni es de este lugar, ni se puede decir. »

1. Cf. *E. C.*, t. I p. 93 : « Porque es mejor para tenerlo y considerarlo que para escribirlo. »

2. *E. C.*, t. I, p. 36, *Subida*, livre I, cap I : « Quiere, pues, en suma decir el alma en esta Canción : Que salió (sacándola Dios) sólo por amor de El, inflamada en su amor en una Noche oscura, que es la privación y purgación de todos sus apetitos *sensuales*, acerca de todas las cosas exteriores del mundo y de las que eran deleitables á su carne, y también de los gustos de su voluntad. »

sévères analystes de notre plus profonde concupiscence, par exemple un Bossuet commentant les versets johanniques : « N'aimez pas le monde, ni ce qui est dans le monde : parce que tout ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair et concupiscence des yeux et orgueil de la vie »[1], et les prolongeant dans l'admirable *Traité de la Concupiscence.* Sensualités cachées dans nos perceptions visuelles ou auditives les plus indifférentes en apparence, dans nos regards errants, dans le trouble étrange que laissent au fond de nous-mêmes la fortuite rencontre d'un visage, l'image sonore d'un mot prononcé. Les âmes austères, et qui furent conduites parfois à leur austérité par une tendresse trop perméable aux blessures des choses, en arrivent à ne plus séparer le sensuel du sensible ; il y a dans toute sensation forte un émoi qui vient remuer leur chair.

Aucun adjectif ne peut dire tout ce qu'implique l'appétit. Et le substantif *apetito* est le plus souvent employé par Jean de la Croix sans qu'une détermination le limite. Certes, les appétits sensitifs opposent la résistance la plus épaisse, et c'est à eux surtout que songe Jean de la Croix lorsqu'il déclare que les appétits seront « apaisés », « amortis », « endormis »[2], que l'appétit sera « éteint ou, pour mieux dire, mortifié »[3]. Tel est du moins le littéral enseignement des textes. Mais il convient de rappeler, ici encore[4], qu'une vie spirituelle non purifiée est, pour Jean de la Croix, une vie sensible. Il faut donc chercher plus avant.

Jean de la Croix veut atteindre d'abord l'appétit auquel adhère la conscience ; il ne songe pas, tant qu'il n'a pas dépassé la nuit active du sens, à la pensée qui ne s'aperçoit pas elle-même[5]. Ne seraient-ce pas dès lors les appétits qu'il appelle « naturels »,

1. Epîtres de Jean, II, 15-16 ; « μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ... ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονία τοῦ βίου... »

2. *E. C.* t. I, p. 36, *Subida*, livre I. cap. I : « y por eso dice que salió estando ya su casa sosegada, que es la parte sensitiva, sosegados y adormidos todos sus apetitos en ella, y ella á ellos. Porque no se sale de las penas y angustias de los retretes de los apetitos hasta que estén ya amortiguados y dormidos. »

3. *Id.*, t. I, p. 41, *id.*, livre I. cap. III : « ... el cual » (l'appétit) « *también apagado, ó por mejor decir mortificado.* « Cp. *Id.*, t. I, p. 67, *id.*. livre I. cap. VIII, t. II, p. 37, 40, *Noche del Sentido*, comment. du vers 4 de la strophe I, où les textes semblent parler d'une extinction. Cf. là-dessus, *infra*, p. 421-422.

4. Cf. *supra*, p. 417.

5. *E. C.*, t. I, p. 86, *Subida*, livre I, cap. XII.

c'est-à-dire ceux qui échappent à la « volonté rationnelle », qu ne peuvent être totalement mortifiés en cette vie ? [1]

La distinction élémentaire entre des appétits « volontaires », dont l'âme se doit libérer [2], et des appétits « naturels », qui ne sauraient être vaincus, distinction que fait expressément Jean de la Croix [3] et qui, sur le plan didactique, est d'une indéniable exactitude, ne rend pas compte de la doctrine en toutes ses nuances. Elle nous ferait méconnaître les souterraines interpénétrations de tous les appétits. De même, la profonde distinction, qui ne nous deviendra claire que plus tard [4], entre une sensualité qui ne peut être charmée que par un amour plus fort et une vie proprement spirituelle qu'il suffit d'*affirmer* dans la foi [5], si elle vaut entièrement pour les premières phases mystiques, ne permet pas d'expliquer les intimes purifications de la nuit de l'esprit [6]. C'est donc l'appétit en lui-même — qu'il soit sensitif ou spirituel, et par delà les diverses modalités de l'apparence — qu'il faut atteindre. Quel sera finalement, et après les plus sévères épreuves, le sort de tous les appétits ? Les textes nous livrent des données qui ne sont pas limpides dès l'abord. D'une part, c'est à une destruction que nous songeons [7] ; de l'autre, c'est un renouvellement, ou même une divinisation, que l'on nous assure [8]. Deux points de vue

1. *E. C*, t. I, p. 78, *Subida,* livre I, cap. xi : « ... Y llamo naturales y de primeros movimientos todos aquellos en que la voluntad racional antes ni después tuvo parte. Porque quitar éstos y mortificallos del todo en esta vida es imposible. »

2. *Id.*, t. I, p. 79, id., *ibid.* : « Pero todos los demás apetitos voluntarios, ahora sean de pecados mortales, que son los más graves ; ahora de pecados veniales, que son los menos graves ; ahora sean solamente de imperfecciones, que son los menores, todos se han de vaciar y de todos ha el alma de carecer, para venir á esta total unión, por mínimos que sean. »

3. *Id.*, t. I. p. 78-79, id., *ibid.*

4. Cf. *infra,* livre IV, chapitre II : *Une critique des Appréhensions distinctes.*

5. Cf. *E. C.,* t. I, p. 98-99. Introd. au livre II de la *Subidá :* « Porque para ir en la Noche del sentido y desnudarse de lo sensible, eran menester ansias de amor sensible para acabar de salir. Pero para acabar de sosegar la casa del espíritu, sólo se requiere afirmición de las potencias y de todos los gustos y apetitos espirituales en pura Fe. »

6. Cf. *Id.*, t. II, p. 56, *Noche del Espíritu,* Introd. au comment. de la strophe I.

7. Cf. *E. C.* t. I, p. 54, 55, et *supra,* p. 420, note 3. Cp. *E. C.*, t. II, p. 579, « Cántico » comment. du vers 5 de la strophe XXVII.

8. Cf. *E. C.,* t. II, p. 85-86, 100, 504. 556, 630, 643. *Noche del Espíritu,* comment. du vers 2 de la strophe I, du vers 1 de la strophe II, « Cántico», comment. du vers 4 de la strophe I, du vers 5 de la strophe XVIII, « Llama », comment. du vers 5 de la strophe I, du vers 6 de la strophe II.

sur un même fait inaccessible. Une addition interlinéaire du manuscrit de Sanlúcar de Barrameda[1] précise, par une allusion émouvante, un paysage que nous pourrions croire désolé. Il s'agit du moment où l'Epouse implore que s'en aillent loin d'elle « troubles, tentations, inquiétudes, appétits »; et voici les mots que Jean de la Croix inscrit de sa main sur la copie qu'il relit; « si algunos quedan », « s'il en reste quelques-uns »[2]. Mortification et union qui nous conduisent jusqu'à la paix presque totale ! Mais cette paix est-elle une ruine de notre être? Et n'avons-nous détruit notre force en détruisant, semble-t-il, notre nature? Voici pourtant l'autre aspect, que seule l'analyse des plus hautes phases mystiques nous pourra révéler : Jean de la Croix n'estime-t-il qu'une résurrection suit ici une mort apparente? Peut-être se trompe-t-il. Mais, à qui lui reprocherait tant d'âpres ravages, il répondrait que nulle force viable ne sera perdue. Les appétits ne seront pas annihilés. Ils ne peuvent ni ne doivent l'être. Mais, lorsqu'ils seront purifiés et régénérés, l'âme les posera en Dieu, les donnera à Dieu[3]. L'âme ne peut résoudre l'énigme de sa nature que si elle s'absorbe en Dieu jusqu'à être elle-même Dieu en quelque manière[4].

Revenons à notre vie sensible, telle qu'elle se saisit elle-même, et alors que nous entreprenons de la guérir. Voici les appétits qui causent en nous le mal total, privatif et positif. Ils nous privent de l'Esprit et nous accablent[5]. Jean de la Croix énumère les misères qu'ils laissent en nous. Ils « fatiguent l'âme, la tourmentent, l'obscurcissent, la salissent, l'affaiblissent » («la cansan y atormentan y oscurecen y ensucian y enflaquecen »)[6]. Les

1. *Archives des Carmélites Déchaussées de Sanlúcar de Barrameda*, ms. cité, ms. non paginé. Cf. *E. C.*, t. II; p. 570.

2. *E. C.*, t. II, p. 570, « Cántico », texte A, Introd. au comment de la strophe XXV : « ... pide » (l'Epouse) « en esta Canción á los Angeles y ministros de Dios que entiendan en apartar de ella todas aquellas cosas que pueden derribar y ajar la dicha flor y fragancia de sus virtudes, como son todas la turbaciones, tentaciones, desasosiegos, apetitos, *si algunos quedan...* » Ce texte ne figure pas dans la version B.

3. *E. C.*, t. II, p. 558, « Cántico », commentaire du vers 3 de la strophe XIX : « *Ya no guardo ganado* — Que es tanto como decir : Ya no me ando tras mis gustos y apetitos ; porque habiéndolos puesto en Dios, y dado á él, ya no los apacienta ni guarda para sí el alma... »

4. Cf. *infra*, livre IV, chap. IV : *L'Etat théopathique*.

5. *E. C.*, t. I, p. 57, *Subida*, livre I, cap. VI.

6. Id., *ibid* : « Para que más clara y abundantemente se entienda lo

verbes ne sont pas choisis au hasard, puisqu'ils servent de thèmes à cinq chapitres, et dans l'ordre même où ils sont groupés ici. Quelques lignes puissantes, d'abord, et où se marque la résistance des appétits à l'esprit, résistance si âpre, que de purifier une âme de ses appétits est en quelque manière pour Dieu uue tâche plus difficile que de lui donner l'être[1]. Puis, tous les maux positifs sont envisagés en eux-mêmes. Quelques verbes s'ajoutent à ceux que Jean de la Croix avait choisis : le verbe *afliger* au verbe *atormentar*[2], le verbe *cegar*[3] au verbe *oscurecer*[4], le verbe *manchar*[5] au verbe *ensuciar*[6], le verbe *entibiar*[7] au verbe *enflaquecer*[8] et finalement, comme conclusion dramatique, nous voyons surgir le verbe *matar*[9]. Ce très long exposé, qui comprend vingt pages de l'*Edición crítica*[10], n'a pourtant pas, de l'aveu de Jean la Croix, un caractère systématique[11]. Si l'on voulait représenter « la laide et sale figure que les appétits peuvent laisser dans l'âme, nous ne trouverions... laideur de corps mort ni chose immonde et sale... à quoi nous la pussions comparer »[12]. Cette laideur n'est pas monochrome.

dicho, será bueno decir aquí cómo estos apetitos causan en el alma dos daños principales : el uno es que la privan del Espíritu de Dios ; y el otro es que el alma en quien viven, la causan y atormentan, y oscurecen y ensu cian y enflaquecen... »

1. *E. C.* t. I, p. 59, même chapitre : « Por lo dicho se verá quánto mas es en cierta manera lo que Dios hace en limpiar y purgar un alma de estas contrariedades, que en criarla de nada. Porque estas contrariedades de apetitos y afectos contrarios, más *opuestos y resistentes son* que la nada ; porque ésta no resiste a Su Majestad, y el apetito de criatura sí. »

2. *E. C.*, t. I, p. 62, *Subida*, livre I, cap. VII : « La segunda manera de mal positivo que causan en el alma los apetitos, es que la atormentan y afligen... »

3. Aveugler.

4. *E. C.*, t. I, p. 65, *Subida*, livre I, cap. III : « Lo tercero qua hacen en el alma los apetitos, es que la ciegan y oscurecen *la razón*. » Noter ici une intéressante rectification de l'*Edicion critica* : l'âme est *aveuglée*, alors que la raison n'est qu'*obscurcie*.

5. Tacher.

6. *E. C.*, t. I, p. 70, *Subida*, livre I, cap. IX : « El cuarto daño que hacen los apetitos al alma, es que la ensucian y manchan... »

7. Attiédir.

8. *E. C.*, t. I, p. 75, *Subida*, livre I, cap. X : « Lo quinto en que dañan los apetitos al alma, es que la entibian y enflaquecen... »

9. Tuer. — Cf. *E. C.*, t. I, p. 76 et *infra*, p. 425-426.

10. *E. C.* t. I, p. 57-77.

11. Cf. *E. C.*, t. I, p. 71, *Subida*, livre I, cap. IX, et note suivante.

12. *E. C.*, t. I, p. 71, *Subida*, livre I, cap. IX : « ... Tanto, que si hubiésemos

Et, de l'analyse que Jean de la Croix n'a pas tentée il eût attendu une individualisation de l'appétit : « Ne se peut expliquer avec des mots, ni même entendre avec l'entendement la variété d'immondice que la variété d'appétits cause en une âme. Car, si cela se pouvait dire, ce serait chose admirable, et aussi de forte compassion, de voir comment chaque appétit, selon sa qualité ou quantité plus grande ou plus petite, laisse sa raie et son assise d'immondice et de laideur dans l'âme et comment, en un seul ordre de raison, des appétits peuvent enfermer en soi d'innombrables différences de souillures grandes ou petites, chacune à sa manière »[1]. Il est regrettable que Jean de la Croix n'ait pas essayé ce qu'il juge impossible; plus loin, il déclare qu'un « entendement angélique » ne suffirait pas à saisir toutes les nuances morales des imperfections, des péchés véniels, du péché mortel, lequel est « totale laideur de l'âme », et cela, « selon la variété et la multitude » de ces trois modalités de la faute[2]. Jean de la Croix ne nous a pas donné une analyse psychologique des appétits. Mais il est intéressant de retrouver le schéma, au moins, de l'étude qu'il n'a point faite.

Les pages que Jean de la Croix consacre aux appétits nous apparaissent d'une vraie grandeur, ou au contraire d'une assez inutile abondance, selon le degré de profondeur de notre attention. Nous sentons qu'elles dépassent le plan de la description morale. Et pourtant, qu'y trouvons-nous que nous ne sachions? Mais ce que nous savons nous est dit d'un accent nouveau. Nous devinons l'âme, « blessée, excitée, troublée » par les appétits, comme l'eau par les vents. Les appétits font dans l'âme comme

de hablar de propósito de la fea y sucia figura que al alma los apetitos pueden poner, no hallaríamos... fealdad *de cuerpo muerto, ni otra cualquier cosa inmunda y sucia...* á que la pudiésemos comparar. »

1. *E. C.*, t. I, p. 72, *Subida*, livre I, cap. IX : « No se puede explicar con palabras, ni aun entenderse con el entendimiento la variedad de inmundicia que la variedad de apetitos causan en un alma. Porque si se pudiese decir..., sería cosa admirable y también de harta compasión, ver cómo cada apetito, conforme á su calidad *ó cantidad mayor ó menor* hace su raya y asiento de inmundicia y fealdad en el alma, y *cómo en una sola orden de razón pueden tener en sí innumerables diferencias de suciedades mayores ó menores y cada una de su manera.* »

2. *Id.*, t. I, p. 73-74, id., *ibid.* : « Porque si hubiésemos de tratar en particular *de su fealdad menor que hacen y causan* en el alma las imperfecciones, y su variedad, lo que hacen los pecados veniales, que es ya mayor que las imperfecciones, y su mucha variedad, y también la fealdad que causan los apetitos de pecado mortal, que es total fealdad del alma, y su mucha variedad *según la variedad y multitud de todas estas tres cosas*, sería nunca acabar, *y entendimiento angélico no bastaría para lo poder entender.* »

un vacarme intérieur (*la alborotan*)[1]. Une comparaison très précise, très médiévale aussi, nous conduit à une représentation très nette : l'homme « qui se couche nu sur des épines et des pointes se tourmente et s'afflige » ; de la même manière « se tourmente et s'afflige » l'âme qui « se couche sur ses appétits »[2]. Une comparaison d'un ordre plus subtil fait comprendre les secrètes blessures que causent en nous les appétits. L'âme, qui est « prise » (*tomada*) par les appétits, est comparée au miroir qui est pris (*tomado*) par la ternissure (*paño*) et qui ne peut recevoir en soi l'objet confusément aperçu (*el bulto*). Et ici, tous les mots (*tomar*, dans les deux parties de la comparaison, — *paño, bulto*), sont choisis avec grand soin[3]. L'appétit est comme un « feu qui chauffe par sa chaleur et éblouit par sa lumière » ; il « incendie la concupiscence et éblouit l'entendement, de telle manière que celui-ci ne peut plus voir sa lumière ». Il y a vision, mais vision fausse ; l'âme a besoin de voir, elle voit ; sa « puissance visive » est satisfaite par la lumière « qui s'interpose » (*en aquélla que está entrepuesta*). Mais l'autre lumière, la lumière propre, n'est pas vue ; l'appétit se heurte à l'âme, il la frôle, « se met si près d'elle » que l'âme « trébuche » en cette factice lumière et « se nourrit en elle »[4]. Les appétits font « dans l'âme » ce que, dit-on, font à leur mère les petits de la vipère lesquels, « tandis qu'ils croissent dans le ventre, mangent leur mère et la tuent ». Ainsi, les appétits non mortifiés arrivent à ce point qu'ils tuent l'âme en Dieu (« *llegan á tanto que matan al*

1. *E. C.*, t. I, p. 59-60, *Subida*, livre I, cap. VI : « Y cánsase y afligese el alma con sus apetitos, porque es herida, movida y turbada de ellos como el agua de los vientos, y de esa misma manera la alborotan... »

2. *E. C.*, t. I, p. 62, *Subida*, livre I, cap. VII : « Y de la misma manera que se atormenta y aflige el que desnudo se acuesta sobre espinas y puntas, así se atormenta el alma y aflige cuando sobre sus apetitos se acuesta. ».

3. *Id.*, t. I, p. 65, *id.*, livre I, cap. VIII : « ... como el espejo tomado del paño no puede recibir en sí serenamente el bulto. ó como en el agua envuelta en cieno no se divisa bien el rostro de quien se mira ; así el alma que de los apetitos está tomada, según el entendimiento está entenebrecida... »

4. *E. C.*, t. I, p. 66, *Subida*, livre I, cap. VIII : « Porque el apetito es como el fuego, que calienta con su calor y encandila con su luz. Y eso hace el apetito en el alma, que enciende la concupiscencia y encandila al entendimiento de manera que no pueda ver su luz. Porque la causa del encandilamiento es, que como ponen otra luz diferente delante de la vista, cébase la potencia vísiva en aquélla que está entrepuesta, y no ve la otra ; y como el apetito se le pone al alma entonces tan cerca y tan á la vista, tropieza en esta luz primera y *cébase* en ella, y así no la deja ver su luz de claro entendimiento, ni la verá hasta que se quite de en medio el encandilamiento del apetito. »

alma en Dios »)[1]. L'âme que les appétits détruisent, avait vie en Dieu, et ceux qui la ruinent tuent une vie divine, si bien que seuls vivent dans l'âme les appétits et cela, « parce que l'âme ne les a pas tués d'abord »[2]. Il faut relever cette image d'une lutte à mort[3]. Et l'on comprend maintenant quel est ce degré d'attention qu'il faut susciter en soi si l'on veut percevoir exactement ces pages qui sembleraient d'abord élémentaires et qui descendent pourtant jusqu'à notre misère.

Elles ne sont simples qu'en apparenee. Nous ne les entendrions pas si nous n'allions au delà des phénomènes moraux qu'elles nous livrent. La mortification de l'appétit, nous l'avons vu, s'appelle une nuit[4]. Et, par suite, elle est un mode de connaissance. Nous avons déjà marqué en quel sens la nuit signifie une intuition du monde[5]. Mais il nous faut considérer maintenant l'appétit lui-même, et en sa richesse concrète. Ainsi seulement devinerons-nous quelle est la matière qu'il convient d'informer. Par suite, nous devons dès maintenant rechercher si Jean de la Croix nous a donné une critique de l'appétit.

Nous savons déjà qu'il n'a pas fait une analyse, vraiment psychologique, des appétits ; nous avons vu dans quelle mesure il nous a communiqué une émotion morale. Mais nous voulons discerner si de véritables définitions nous sont offertes et si nous obtenons, à défaut d'une métaphysique de la vie sensible, des fondements solides qui nous permettraient de construire une telle métaphysique.

Les maux que produisent en nous les appétits sont, en un sens tous privatifs ; mais ils sont, en un autre sens, tous positifs, puisqu'ils répondent à ce que Jean de la Croix appelle la « con-

1. *E.C.*, t. I, p. 76, *Subida*, livre I, cap. x : « De donde está claro que los apetitos no ponen en el alma bien ninguno, sino que le quitan el que tiene, y si no los mortificare, no paran hasta hacer en ella lo que dicen que hacen á su madre los hijuelos de la víbora, que cuando van creciendo en el vientre, comen á su madre y mátanla... Así los apetitos no mortificados llegan á tanto que matan al alma en Dios... »

2. Id., *ibid* : «... Y sólo lo que en ella vive son ellos porque ella primero no los mató. »

3. Cf. aussi la puissante image du chap. ix du livre I de la *Subida, E. C.*, t. I, p. 70 : « ... así el alma *que está caliente el apetito sobre alguna criatura, en el calor de su apetito* saca inmundicia y mancha de él en sí. »

4. Cf. *supra*, p. 403.

5. Cf. *supra*, le troisième paragraphe du présent chapitre.

version à la créature »[1]. L'appétit traduit, dès lors, une attitude théorique, et la seule mortification que nous en puissions tenter sera une mortification théorique. En un fort remarquable passage, Jean de la Croix déplore l'ignorance de ceux qui « se chargent de pénitences désordonnées », et qui croient pouvoir détruire les appétits sans se soumettre à la mortification[2]. Mais qu'est cette mortification elle-même, sinon une sorte de décision mentale, laquelle nous conduit à une négation métaphysique ?

Une méthode tout ascétique nous ferait songer ici à une mort intérieure. Mais Jean de la Croix nous veut conquérir une vie et ce qu'il appelle « la royale liberté de l'esprit »[3]. Expression qu'il ne faut pas prendre en son sens élémentaire. L'esprit attaché aux choses qui ne sont pas Dieu est esclave ; l'esprit libre est celui qui adhère à Dieu et à Dieu seul. Cet emploi du mot liberté nous paraît arbitraire, et un esprit que l'on comprime mérite-t-il le nom d'esprit ? Mais Jean de la Croix ne juge pas qu'il comprime l'esprit[4]. Dieu est pour lui, d'un point de vue métaphysique, l'unique réalité. Et l'on comprend que de renoncer aux choses soit une dilatation, non une limitation, de l'être[5].

Les règles de la mortification seront, pour un Jean de la Croix, mystiques, et non proprement ascétiques. Exclusion des sévérités inutiles, mais maintien des duretés implacables, lorsque celles-ci apparaîtront comme inséparables de la vie nouvelle qui s'élabore.

1. *E. C.*, t. I, p. 85, *Subida*, livre I, cap. XII : « ... los cuales, aunque en cierta manera son privativos, llamámoslos aquí positivos, porque responden á la conversión á la criatura, así como el privativo responde á la aversión de Dios. » Cp. Jean Laporte ; *La Doctrine de Port-Royal*, t. II... *I Les Vérités de la Grâce*, Paris, 1923, p. 57. et notes 6 et 7.

2. *Id.*, t. I, p. 66-67, *Subida*, livre I, cap. VIII : « Por lo cual es harto de llorar la ignorancia de algunos, que se cargan de desordenadas penitencias y de otros muchos desordenados ejercicios, digo voluntarios, poniendo en ellos su confianza, y pensando que solos ellos sin la mortificación de sus apetitos en las demás cosas, han de ser suficientes para venir á la unión de la Sabiduría Divina. Y no es así, si con diligencia ellos no procuran negar estos sus apetitos. Los cuales, si tuviesen cuidado de poner siquiera la mitad de aquel trabajo en esto, aprovecharían más en un mes que por todos los demás ejercicios en muchos años. » Cf. aussi *E. C.*, t. I, p. 54, *Subida*, livre I, cap. V ; « Mas hasta que cesen » (les appétits), « no hay llegar, aunque más virtudes ejercite... »

3. *E. C.*, t. I, p. 47, *Subida*, livre I, cap. IV : « Y por tanto, no podrá esta alma llegar á la real libertad de espíritu que se alcanza en esta divina unión. » Cp. *E. C.*, t. I, p. 80, *Subida*, livre I, cap. XI : « ... la libertad de la divina unión. »

4. Cf. *infra*, livre IV, chap. III : *L'expérience abyssale.*

5. Cf. *infra*, livre IV, chap. III ; *L'expérience abyssale.*

La mortification sera totale, parce que l'union divine implique un renoncement total. Jean de la Croix avoue qu'il peut sembler difficile que l'âme atteigne à une pureté et à un dénuement tels qu'elle puisse ne ressentir aucun attachement pour aucune chose[1]. Et pourtant, c'est à ces extrémités que nous sommes conviés. L'union divine exige une totale transformation de la volonté humaine en la volonté divine, et aucune discordance ne peut demeurer entre la volonté de Dieu et les tendances de l'âme[2]. C'est donc pour obéir à un fait d'expérience, et non parce qu'il hait la nature, que Jean de la Croix demande un renoncement total. Renoncement théorique, qui s'étend jusqu'où va notre nature, mais n'aspire pas à la briser. Et Jean de la Croix, en effet, ne s'acharnera pas sur notre sensualité profonde, non seulement parce qu'il la juge indestructible, mais surtout parce qu'il ne croit pas qu'elle puisse, par elle-même, ruiner un état spirituel[3]. Ainsi du moins nous apparaissent les choses, si nous nous maintenons sur le plan de notre volonté. Par la purification de la nuit obscure la sensibilité sera, en fait reçue dans l'esprit[4]. Plus avant encore, l'état théopathique amènera une sorte de divinisation de l'instinct[5].

Suivons Jean de la Croix tandis qu'il combat les appétits volontaires. Il estime qu'un seul appétit volontaire, même relatif à des choses minimes, suffit à interdire l'union[6]. « Un seul appétit désordonné », dira-t-il encore, « même s'il n'est pas de matière de péché mortel, suffit à rendre une âme si obscure, sale et laide qu'elle ne pourra en aucune manière s'accorder avec Dieu en

1. *E. C.*, t. I, p. 78, *Subida*, livre I, cap. xi : « Porque parece cosa recia y muy dificultosa poder llegar el alma á tanta pureza y desnudez, que no tenga voluntad ni afición á ninguna cosa. »

2. Cf. *E. C.*, t. I, p. 79, *Subida*, livre I, cap. xi : « Y la razón es, porque el estado de esta Divina unión consiste en tener el alma según la voluntad en total transformación en la voluntad de Dios; *de manera que no haya en ella cosa contraria a la Divina voluntad, sino* que en todo y por todo su movimiento sea voluntad solamente de Dios. »

3. Cf. *E. C.*, t. I, p. 78-79, *Subida*, livre I, cap. xi, et *infra*, livre IV, chap. iii, *L'expérience abyssale*.

4. *E. C.*, t. II, p. 15, *Noche del Sentido*, commentaire du vers 1 de la strophe i : « ... porque *no es ella* » [la partie sensitive] « *la que recibe ya mas antes está* ya recibida ella en el espíritu. » Cf. *infra*, livre IV, chap. iii.

5. *E. C.*, t. II, p. 556, « Cántico », commentaire du vers 5 de la strophe xviii. Cf. *infra*, livre IV, chap. iv.

6. *E. C.*, t. I, p. 79, *Subida*, livre I, cap. xi : « Mas de los apetitos voluntarios, aunque sean de cosas mínimas, ... basta *uno* para impedir. »

aucune union, jusqu'à ce qu'elle se purifie de cet appétit »[1]. Nos imperfections habituelles, plus graves que de moins légères défaillances qui seraient accidentelles[2], doivent mourir, elles aussi, sous peine de rendre impossibles, non seulement l'union avec Dieu, mais tout progrès spirituel. Et Jean de la Croix nous montre quelques-unes de ces imperfections : « Habitude de parler beaucoup, attachement léger à une chose quelconque et que nous ne parvenons à vouloir vaincre tout à fait : être, vêtement, livre, cellule, telle sorte de nourriture, ou encore petites conversations et petites curiosités pour jouir des choses, pour savoir et entendre ce qui se dit, et choses semblables »[3]. Les faiblesses accidentelles à leur tour, si elles semblent d'une assise moins ferme, émanent pourtant d'une disposition durable. C'est cette disposition qu'il faut découvrir et guérir. Le fil qui retient l'oiseau, qu'il soit ténu ou fort, l'empêchera de voler tant qu'il ne sera pas rompu[4]. Analyse psychologique et images se rejoignent ici pour nous faire apercevoir ces liens, très fragiles en apparence, que nous pouvons à peine expliquer à autrui, et qui nous sont pourtant d'un poids si lourd.

Et Jean de la Croix ne nous permet pas de choisir. « Presque jamais ne se verra », dit-il, « une âme négligente à vaincre un appétit, que n'atteignent d'autres appétits en grand nombre, venant de la faiblesse même et de l'imperfection qui résident en cet appétit »[5]. L'appétit exprimerait ainsi une faiblesse psychique. Nous avons le tort de songer, avec quelque hantise, à l'appétit sensuel. Jean de la Croix nous fait entrer dans le monde, très trouble, de tous nos appétits. Tous nous accablent d'une

1. *E. C.*, t. I, p. 72, *Subida*, livre I, cap. IX : « Tanto, que aun sólo un apetito desordenado... aunque no sea de materia de pecado mortal, *basta para poner un alma tan oscura, sucia y fea que en ninguna manera* pueda convenir con Dios en *ninguna* unión hasta que de él se purifique. »

2. Cf. *Id.*, t. I, p. 79-80, *Subida*, livre I, cap. XI. Cp. *Id.*, t. I, p. 112, *Subida* livre II, cap. IV.

3. *Id.*, t. I, p. 80, *Subida*, livre I, cap. XI : « Estas imperfecciones habituales son : como una costumbre de hablar mucho, un asimientillo á alguna cosa que nunca acaba de querer vencer, así como á persona, vestido, libro, celda, tal manera de comida y otras conversacioncillas y gustillos en querer gustar de las cosas, saber y oir, y otras semejantes. »

4. *E. C.*, t. I, p. 80, *Subida*, livre I, cap. XI : « Porque eso me dá que esté una ave asida á un hilo delgado que á un grueso ; porque aunque sea delgado, asida se estará á él *como a el grueso*, en tanto que ne le quebrare para volar. »

5. *Id.*, t. I, p. 81, id., *ibid.* : « Y así casi nunca se verá una alma que sea negligente en vencer un apetito, que no tenga otros muchos, que salen de la misma flaqueza é imperfección que tiene en aquél. »

misère grise ; mais chacun d'eux, si nous l'examinions, nous ferait mettre l'accent sur une laideur particulière [1].

Jean de la Croix ne condamne pas violemment nos appétits. Il en dessine la figure ; il peint la « désolation de laideur » qui les suit [2]. Il voit nos fonctions mentales qui s'émoussent [3], notre

1. Jean de la Croix entre ici en des détails qui ne doivent pas être négligés. Tous les appétits, se demande-t-il, causent-ils tous les maux énumérés ou quelques-uns déterminent-ils tel mal, quelques autres, tel autre mal, distinct des premiers maux ? En ce qui concerne le mal privatif, c'est-à-dire la privation de Dieu pour l'âme, seuls les appétits volontaires qui sont de matière de péché mortel peuvent le faire « totalement » [« *totalmente* », *E. C.*, t. I, p. 84, *Subida*, livre I, cap. XII]. Pour ce qui est des maux positifs (c'est-à-dire l'ensemble des dommages énumérés) les appétits, qui sont de matière de péché mortel, de même que les appétits volontaires, de matière de péché véniel ou de matière d'imperfection, suffisent, et chacun pris à part, pour causer dans l'âme tous les maux positifs réunis. Mais il y a une différence notable : c'est que « les appétits de péché mortel causent total aveuglement, tourment et immondice et faiblesse, » etc. « Pero hay esta diferencia, que los apetitos de pecado mortal causan total ceguera, tormento é inmundicia y flaqueza, » etc., (*Id.*, t. I, p. 85, même chapitre), alors que les autres, qui sont « de matière vénielle ou d'imperfection connue, ne causent pas ces maux à ce suprême degré. En effet, ils ne privent pas l'âme de la grâce. » [« Mas los otros de materia venial ó conocida imperfección, no causan estos males en aquel total y consumado grado, pues no privan de la gracia... »] Id., *ibid.* Du moins peuvent-ils nous conduire au même mal, mais par une sorte d'effet de surcroît (« aunque remisamente », id., *ibid*) « selon la tiédeur et négligence qu'ils causent dans l'âme. [« según la tibieza y remisión que en alma causan. » (Id., *ibid.*].

Jean de la Croix prend ensuite quelques exemples d'appétits déterminés. Il choisit l'appétit sensuel, l'appétit d'avarice, l'appétit de vaine gloire. Ces appétits causent tous les maux positifs dont il a été question, mais spécialement tel mal qu'on pourrait isoler. C'est ainsi que l'appétit sensuel engendre tous les maux qu'a énoncés Jean de la Croix, mais « principalement et proprement salit âme et corps. » [« pero principal y propiamente ensucia alma y cuerpo. » Id., *ibid.*], etc. Et, si chaque acte d'appétit volontaire produit dans l'âme tous ces effets réunis, c'est parce qu'il s'oppose directement à un acte de vertu, lequel produit dans l'âme des effets contraires. De même « qu'un acte de vertu produit et crée dans l'âme en même temps suavité, paix et consolation, lumière, pureté et courage ; ainsi un appétit désordonné cause tourment, fatigue et lassitude, aveuglement et faiblesse. Toutes les vertus croissent dans l'exercice d'une seule, et tous les vices croissent en un vice avec, dans l'âme, leurs arrière-goûts » : [« Y la causa porque cualquier acto de apetito voluntario produce en el alma todos estos efectos juntos, es por la contrariedad que derechamente tiene con los actos de la virtud que producen en el alma los efectos contrarios. Porque así como un acto de virtud produce y cría en el alma juntamente suavidad, paz y consuelo, luz, limpieza y fortaleza ; así un apetito desordenado causa tormento, fatiga y cansancio, ceguera y flaqueza. Todas las virtudes crecen en el ejercicio de una, y todos los vicios crecen en uno, y los dejos de ellos en el alma. »] Id., *ibid.* Cf. *E. C.*, t. I, p. 84-86, *Subida*, livre I., cap. XII.

2. *E. C.*, t. I, p. 67, *Subida*, livre I, cap. VIII : « *Ydice que los absorverá en ira, porque lo que se padece en la mortificación de los apetitos es castigo del estrago que en el alma han hecho.* » *E. C.*, t. I, p. 71, *Subida*, livre I, cap. IX : « Por lo cual llorando Jeremías el estrago de fealdad que estas desordenadas aficiones... » Sur le mot *afición* lui-même, cf. *infra*, p. 438, note 5.

3. Cf. *E. C.*, t. I, p. 65-66, 75-76, *Subida*, livre I, cap. VIII et X. Jean de la

pensée qui vacille, et combien nous sommes « malheureux » en notre vie secrète, combien « secs » avec autrui, combien « paresseux et pesants pour les choses de Dieu »[1]. Et ce sont les heures lasses, la langueur morne, stérile, que nul ne connaît que nous-mêmes.

Une page d'une extrême beauté évoque notre moi dévasté. Page qu'éveille en Jean de la Croix un texte d'Ezéchiel ainsi condensé : « Fils de l'homme, n'as-tu pas vu vraiment les abominations que font ceux-ci chacun dans le secret de ses demeures ? Et Dieu ordonna au prophète d'entrer plus avant, qu'il verrait de plus grandes abominations. Et le prophète déclare qu'il vit alors les femmes assises pleurant le dieu des amours, Adonis. Et Dieu lui ordonnant d'entrer plus loin à l'intérieur, qu'il verrait des abominations plus grandes encore, le prophète déclare qu'il vit alors vingt-cinq vieillards qui tournaient le dos au temple[2] ». « Concepts que l'entendement extrait des choses basses de la terre et de toutes les créatures » — murs intérieurs qui s'alourdissent de figures peintes[3]. Plus loin, nos appétits, qui n'atteignent plus aux

Croix montre les désordres qui viennent frapper les puissances, ou plutôt l'âme en tant qu'elle s'exprime dans les puissances. C'est ainsi que par les appétits l'âme s'obscurcit selon l'entendement, s'engourdit selon la volonté, s'alourdit dans le mécanisme correct de la mémoire : « Y en eso mismo que se oscurece » (l'âme) « según el entendimiento, se entorpece según la volontad, y según la memoria se enrudece y desordena según su debida operación » (*loc. cit.;* p. 65). Jean de la Croix indique *ibid* que la déchéance initiale vient frapper l'entendement et que les autres puissances, qui dépendent de l'entendement en leurs opérations, ne peuvent manquer d'être altérées à leur tour. L'entendement est « enténébré », ou plutôt l'âme est enténébrée selon l'entendement (« así et alma que de los apetitos está tomada, según el entendimientio está entenebrecida » Id., *ibid.*) ; la raison est obscurcie ; « lo tercero que hacen en el alma los apetitos, es que la ciegan y oscurecen *la razón.* » (Id., *ibid., loc. cit*). Il est peu probable que ces verbes ne soient pas choisis à dessein : l'âme, qui subit l'effet total des appétits, détruit en elle la grâce : (« ... porque la muerte de ella es vida de ellos. » *E. C.*, t. I, p. 85, *Subida*, livre I, cap. XII.

1. *E. C.*, t. I, p. 76-77, *Subida*, livre I, cap. X : « ... es grán lástima considerar cuál tienen a la pobre alma los apetitos que viven en ella, cuán desgracada para consigo misma, cuán seca para con los prójimos y cuán perezosa y pesada para las cosas de Dios. »

2. *E. C.*, t. I, p. 72-73, *Subida*, livre I, cap. IX ; cf. Ezéchiel, VIII, 14-16 : « ... Y entonces díjo Dios al Profeta : Hijo del hombre, ¿ de veras no has visto las abominaciones que hacen éstos cada uno en los secretos de sus retretes ? Y mandó Dios al Profeta que entrase más adelante, y vería mayores abominaciones. Y dice que vió allí las mujeres sentadas llorando al dios de los amores Adónis. Y mandándole Dios entrar más adentro, y que vería aún mayores abominaciones, dice que vió allí veinticinco viejos que tenían vueltas las espaldas contra el Templo. »

3. *E. C.*, t. I, p. 73, *Subida*, livre I, cap. IX : « Las diferencias de sabandíjas y animales inmundos que estaban pintados en el primer retrete del

choses elles-mêmes, et « qui sont comme pleurant », en ce qu'ils désirent ce qui déjà est inscrit en notre être : captifs de formes rigides — femmes qui pleurent le dieu Adonis[1]. Souvenirs décharnés qui jamais ne retrouveront l'éclat de la sensation — vingt-cinq vieillards qui tournent le dos au temple[2]. Images, affections, souvenirs — portique alourdi, sanctuaire souillé, passé mort.

Directions mentales qu'il faut changer. L'âme, ainsi corrompue, est bien figurée, pour Jean de la Croix, par les vingt-cinq vieillards qui tournent le dos « au temple de Dieu », c'est-à-dire, pense-t-il, à la « droite raison », laquelle « n'admet pas en soi chose de créature contre Dieu »[3]. L'âme corrompue est multiple ; elle est aussi diverse que les objets auxquels elle s'applique. Toutes les passions crient vers elle : « Donne, donne ! *Daca, daca* »[4]. Mais l'âme qui se purifie aspire à une forme unique[5]. « Je garderai ma force pour toi »[6]. Nul, parmi ceux qui aiment, n'a trouvé un autre

Templo, son los pensamientos y conceptos que el entendimiento hace de las cosas bajas de la tierra y de todas las criaturas, las cuales, *tales cuales son se pintan en el alma, cuando* ella con ellas embaraza su entendimiento, que es el primer aposento del alma. »

1. Id., *ibid* : « Las mujeres que estaban más adentro en el segundo aposento llorando al dios Adónis, son los apetitos, que están en la segunda potencia del alma, que es la voluntad : los cuales están como llorando, en cuanto codician aquello á que está aficionada la voluntad : que son las sabandijas ya pintadas en el entendimiento. »

2. Id., *ibid* : « Y los varones que estaban en el retrete tercero, son las imaginaciones y fantasías de las criaturas, que guarda y revuelve en sí la tercera potencia del alma, que es la memoria... »

3. *E. C.*, t. I, p. 73, *Subida*, livre I, cap. IX : « Las cuales » [« les imaginations et fantaisies des créatures »] « se dice que están vueltas las espaldas contra el templo, porque cuando ya según estas potencias abrazó el alma alguna cosa de la tierra acabada y perfectamente, bien se puede decir que tiene las espaldas contra el templo de Dios, que es la recta razón del alma, la cual no admite en sí cosa de criatura contra Dios. »

4. *Id.*, t. I, p. 76, *Subida*, livre I, cap. X : « Porque son tombién como las sanguijelas, que siempre están chupando la sangre de las venas y así las llama el sabio, diciendo : « Las sanguijuelas son las hijas, es à saber los « apetitos ; siempre dicen : *Daca, daca.* » Cf. *Proverbes*, XXX, 15 ; « La sangsue a deux filles : donne ! donne ! »

5. Idée familière au pseudo-Denys ; cf. « Noms Divins, XI, 1 ; « Hiérarchie céleste », I, 1 : « Hiérarchie ecclésiastique. chap. II, 3e section, § 5, § 8. Cf. les textes de Plotin réunis par René Arnou : ΠΡΑΞΙΣ et ΘΕΩΡΙΑ. *Etude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Paris, 1921, p. 62-63.

6. *E. C.*, t. I, p. 76, *Subida*, livre I, cap. X : « ... Lo cual entendiendo bien David, hablando con Dios, dice : Yo guardaré mi fuerza para tí. » Cf. *Psaumes*, LIX, 10. Et Jean de la Croix ajoute : « Esto es, recogiendo la fuerza de mis *apetitos* solo á tí. » Cf. *Id.*, t. I, p. 311-312, *Subida*, livre III, cap. XV, et *Id.*, t. II, p. 85-86, *Noche del Espíritu*, commentaire du vers 2 de a strophe I.

langage. Que dirait-on d'un parfum d'essences aromatiques que l'on laisserait à l'air libre ?[1]

Les appétits seront donc, non détruits, mais concentrés, conservés, malgré tout, avec un soin ardent, longtemps suspendus dans le vide d'une amère purification[2], finalement régénérés et recueillis en une vie déifiée. Nous ne savons encore si l'analyse de la nuit obscure et de l'état théopathique nous rendront limpide cette combinaison d'implacable mortification et d'affirmation véhémente. L'inachèvement de la *Montée du Mont Carmel* nous interdit de discerner en tout cas quelle eût été exactement l'attitude de Jean de la Croix en face du problème total de la volonté.

Et, de la sorte, le problème de la mortification des appétits reste obscur. Peut-être Jean de la Croix estime-t-il que tous les appétits nous échappent en leurs racines et débordent par suite toujours la mortification que nous en essayons. Mais il ne faut pas confondre une destruction en quelque sorte physique, qui est inaccessible, et la négation idéale, que nous devons au contraire obtenir. Nous aboutirions ainsi à une distinction très nette entre la vie consciente et la vie subconsciente. L'appétit, dans la mesure où il est perceptible, doit mourir. Lorsque Jean de la Croix déclare que « tout ce qui vit dans l'âme doit mourir »[3], il désigne toute tendance qui, en une âme non régénérée, s'aperçoit elle-même et ne nous conduit pas vers le tout.

Quelle est la signification de tout ce mouvement spirituel ? Où nous conduit cette négation ? Qu'est-ce en définitive que l'appétit ?

L'appétit non purifié apparaît comme une adhésion affective à nous-mêmes et aux choses[4]. « Les choses », dit Jean de la Croix,

1. *E. C*, t. I, p. 75-76, *Subida,* livre I, cap. x : « Y así como el agua caliente no estando tapada, fácilmente pierde el calor, y como las especies aromáticas no *estando cubiertas* van disminuyendo la fragancia y fuerza de su olor ; ansí el alma no recogida en un solo *apetito* de Dios pierde el calor y vigor en la virtud. »

2. *Id*., t. II, p. 84, sq. *Noche del Espíritu,* comment. du vers 2 de la strophe I.

3. *E. C.*, t. I, p. 82, *Subida,* livre I, cap. xi : « Para que entendamos que para entrar en esta Divina unión, ha de morir todo lo que vive en el alma, poco ó mucho, chico ó grande... »

4. Il est intéressant d'étudier à cet égard l'emploi des mots *asimiento, desasimiento,* du verbe *desasirse,* du participe passé *desasido.* L'*asimiento* désigne l'attache à tout ce qui est un obstacle à l'élan mystique : cf. *E. C.*, t. I

« n'occupent point l'âme, ni ne la damnent, car elles n'entrent point en elle, mais bien la volonté et l'appétit de ces choses, lesquels demeurent dans l'âme »[1]. « ... Celui qui ne vainc pas la joie que lui donne l'appétit ne jouira pas avec sérénité d'une joie ordinaire en Dieu à travers les créatures et les œuvres de Dieu »[2]. Bien loin donc de nous rejeter à jamais loin des choses, Jean de la Croix cherche le moyen de nous y plonger à nouveau, mais selon un rythme que nous ignorions. La transformation divine exige une âme « libre, entière, seule et pure »[3]. Solitude que l'analyse de l'état théopathique nous permettra d'entrevoir, faite du renoncement à toutes les choses « qui ne sont pas Dieu purement »[4], solitude où l'univers en son essence entrera peut-être[5].

L'appétit, tel que nous le trouvons en notre nature non

p. 39, 45, 54, 80-81, 172, 326, 374, *Subida*, livre I, cap. II, IV, V, XI, livre II, cap. XIV, livre III, cap. XIX, XXXIV. L'*asimiento* s'oppose nettement à la *desnudez* : cf. *E. C.*, t. I, p. 57, *Subida*, livre I, cap. VI. Sur l'idée de *desnudez*, cf. *infra*, livre IV, chap. II. Le verbe *desasirse* exprime bien la libération de l'*asimiento* : cf. *E. C.*, t. I, p. 30, 108, 148, 149, 238, *Subida*, *Prólogo*, livre II, cap. III, XI, XXIV. Le verbe *desasirse*, comme on pouvait s'y attendre, est çà et là associé au verbe *desnudarse* : cf. *E. C.*, t. I, p. 108, 238, *loc. cit.* Jean de la Croix parlera, au sens strict du mot, du *desasido* : « Al desasido no le molestan cuidados... » : *E. C.*, t. I, p. 328, *Subida*, livre III, cap. XIX. Le *desasimiento* conduit à la *desnudez* et à la *libertad*. Il lui arrive d'être associé au mot *libertad* lui-même : cf. *E. C.*, t. I, p. 81, *Subida*, livre I, cap. XI. Cp. l'emploi du mot *arrimo*, du verbe *arrimarse*, dans la mesure où il s'agit d'un appui que cherche notre faiblesse et dont nous nous devons délivrer : Cf. *E. C.*, t. I, p. 153, 230, 243, 300, *Subida*, livre II, cap. XII, XXII, XXIV, livre III, cap. XII. Cp. encore l'emploi du verbe *atarse* : s'attacher à la lettre des visions, à la forme ou figure appréhensive de la vision : Cf. *Id.*, t. I, p. 189, *Subida*, livre II, cap. XVII, à la lettre du texte, *id.*, t. I, p. 190, même chapitre.

1. *E. C.*, t. I, p. 43, *Subida*, livre I, cap. III : « ... porque no ocupan al alma las cosas de este mundo ni la dañan, pues no entran en ella, sino la voluntad y apetito de ellas, que moran en ella. » Cp. *Id.*, t. I, p. 88, *id.*, livre I, cap. XIII, où il est fait allusion aux limites de notre pouvoir dans le rejet des choses, et à la sûreté, malgré tout, de notre négation idéale : « porque si no pudiere, basta que no quiera gustar de ello, aunque estan cosas pasen por él. »

2. *Id.*, t. I, p. 348, id., livre III, cap. XXV : « ... el que no vence el gozo del apetito, no gozará de serenidad de gozo ordinario en Dios por medio de sus criaturas y obras. »

3. *E. C.*, t. I, p. 82, *Subida*, livre I, cap. XI : « El alma no tiene más de una voluntad, y esa si se emplea ó embaraza en algo, no queda libre, entera, sola y pura, como se requiere para la Divina transformación. » Le verbe *embarazar* désigne, comme ceux que nous examinions dans une note antérieure, cf. p. 433, note 4, les obstacles que nous opposons à l'élan spirituel : cf. *E. C.*, t. I, p. 42, 78, 143, 171, *Subida*, livre I, cap. III, XI, livre II, cap. X, XIV.

4. *Id.*, t. I, p, 54, *Subida*, livre I, cap. V : « ... en otras cosas que no son Dios puramente. »

5. Cf. *infrà*, livre IV, chap, IV.

redressée, exprime un désordre qui dépasse notre être individuel. Nos pensées ont été ordonnées par Dieu en Dieu, et chaque fois que nous les ordonnons où Dieu ne les a pas ordonnées, c'est-à-dire à la créature, nous nous détournons de l'ordre vrai [1]. Tout appétit qui nous tend vers les choses ou nous-mêmes est, de la sorte, métaphysiquement, un désordre. Et, chaque fois que Jean de la Croix parle des appétits désordonnés — par delà le désordre moral qui frapperait le plus médiocre observateur, il veut marquer que se trouve ruiné cet ordre primitif qui est la vie en Dieu.

On comprend dès lors que Jean de la Croix déclare que les appétits de la partie sensitive sont issus du désordre de la raison [2]. Une raison ordonnée, non seulement disciplinerait l'appétit [3], mais le ramènerait à sa fin normale, obtiendrait sa conversion, son retour à Dieu. L'appétit irradie dans tout notre être, laisse en nous ce que Jean de la Croix appelle les *dejos* [4], les arrière-goûts, souvenirs nostalgiques, remords et attraits tout ensemble, efforts désespérés pour retrouver les joies qui ne nous furent pas données pleinement naguère. Il nous imprègne, mais il a son repaire dans « la deuxième puissance de l'âme » [5], la volonté et, par suite, une psychologie de l'appétit n'est, pour Jean de la Croix, qu'un moment de la psychologie de la volonté. Puisque la vie contemplative unifiera notre volonté, il n'est pas surprenant que l'appétit lui-même, que Jean de la Croix appelle « la bouche de la volonté » [6], participe finalement de cette unité. On pourrait

1. Cf. *E. C.*, t. I, p. 71, *Subida*, livre I, cap. IX : « ... Por los cabellos entendemos aquí los afectos y pensamientos del alma, los cuales, ordenados en lo que Dios les ordenó, que es en el mismo Dios, son más blancos que la nieve... los cuales desordenados y puestos en lo que Dios no los ordenó esto es, empleados en las criaturas, dice Jeremías, que su faz queda y se pone más negra que los carbones. »

2. *E. C.*, t. I, p. 35, *Subida*, livre I, cap. I : « En esta primera canción canta el alma la dichosa suerte y ventura que tuvo en salir de todas las cosas *afuera* y de los apetitos é imperfecciones que hay en la parte sensitiva del hombre, por el desorden que tiene de la razón. »

3. Cf. *E. C.*, t. I, p. 66, *Subida*, livre I, cap. VIII et *supra*, p. 416 et note 1.

4. Le mot *dejo* désigne nettement, dans la langue de Jean de la Croix, l'arrière-goût que laisse le souvenir des joies sensibles non purifiées. Cf. *E. C.*, t. I, p. 54, 85, 86, *Subida*, livre I, cap. V, XII. Il désigne aussi l'arrière-goût que laisse dans l'âme la très haute touche mystique. Cf. *E. C.*, t. II, p. 639, « Llama », comment. du vers 3 de la strophe II.

5. *E. C.*, t. I, p. 73, *Subida*, livre I, cap. IX : « ... los apetitos que están en la segunda potencia del alma, que es la voluntad... » Cf. *E. C.*, t. I, p. 36, *Subida*, livre I, cap. I : « Porque no se sale » (l'âme) « de las penas y augustias de los retretes de los apetitos hasta que estén ya amortiguados y dormidos. »

6. *E. C.*, t. I, p. 406, *Subida*, livre III, cap. XLVI : « El apetito es la boca

soutenir en effet que tous les appétits s'épanouissent, une fois mortifiés, dans un appétit unique. Et Jean de la Croix ne nierait pas qu'une purification de l'appétit fût essentiellement une conversion du divers à l'un[1]. De la sorte est vaincue la dispersion spirituelle. Aux appétits qui se répandent se substitue l'appétit qui se concentre, à la volonté qui s'alourdit dans les choses, la volonté qui se dirige vers une fin unique, à l'âme en désordre[2], l'âme qui s'unifie et s'ordonne[3]. Unité qui n'est pas seulement psychologique, mais qui rejoint le monde en sa substance. N'y aurait-il en effet un appétit immense, universel, total ? Jean de la Croix, ici, ne nous guide pas ; et c'est l'œuvre en son achèvement qui eût pu nous répondre. Mais quand il demande, dans une lettre adressée aux Religieuses de Beas, que la « bouche de l'appétit, non mutilée ni serrée par aucune bouchée d'un autre goût. soit bien vide et ouverte vers celui qui dit : « Ouvre et dilate ta bouche et je te l'emplirai »[4], il traduit de façon sensible une absorption dans le tout. Et ne pourrait-on dire, en prolongeant la pensée de Jean de la Croix, qu'un appétit cosmique nous est laissé, — que si nous avons sacrifié les choses et nous-mêmes, du moins le tout nous est donné, en une suprême dilatation de notre être, en une sorte de cri qui émane de notre conscience ainsi que de notre subconscience, et nous révèle à nous-même la joie de l'intime liberté ? Pourtant, l'heure des « délices abyssales »[5] n'est pas encore venue ; cette absorption à son tour est soumise à une discipline amère ; et l'appétit, même purifié, ne nous conduit peut-être pas jusqu'au tout.

de la voluntad... » Il dira de même (cf. *E, C.*, t. I, p. 170, *Subida*, livre II, cap. XIV), que la volonté est « la bouche de l'âme en amour de Dieu », « ... mediante la voluntad que es la boca del alma en amor de Dios. » Sur la médiocrité de telles expressions. cf. *supra*, livre III, chap. II : *L'Expression lyrique et ses prolongements*, p. 369 sq.

1. Cf. *E. C.*, t. I, p. 52-53, 75, *Subida*, livre I, cap. v et x.

2. *E. C.*, t. I, p. 72, *Subida*, livre I, cap. IX : « ... así el alma desordenada... »

3. *E. C.*, t. I, p. 75, *Subida*, livre I, cap. IX.

4. *Id.*, t. III. p. 83-84, Lettre datée de Málaga, 18 novembre 1586 : « Estas aguas de deleites interiores no nacen en la tierra; hacia el cielo se ha de abrir la boca del deseo, vacía de cualquier otra llenura, y para que así la boca del apetlto, no abreviada ni apretada con ningún bocado de otro gusto, la tenga bien vacía y abierta hacia aquel que dice : *Abre y dilata tu boca y yo te la henchiré.* »

5. Cf. *E. C.*, t. I, p. 55, *Subida*, livre I, cap. v : « ... Dios... desnuda ya la voluntad de todos sus viejos quereres y gustos de hombre, y metiendo ya el alma en una nueva noticia y abismal deleite... »

Dans une admirable lettre du 14 avril 1589, écrite par conséquent peu de temps avant sa mort[1], Jean de la Croix s'est nettement expliqué sur la création en nous d'un monde nouveau, lequel est le monde de l'amour. Amour qui naît seulement lorsque notre nature est régénérée et qui nous tend vers un Dieu que pourtant « nous ne sentons point »[2].

Comment l'appétit pourrait-il rejoindre un amour de cette sorte ? Jean de la Croix n'a pas clairement résolu le problème ainsi posé et, par suite, ne nous a pas donné cette critique de l'appétit que nous cherchions. Mais ce n'est point parce qu'il ne l'a pas conçue. Les appétits, pour Jean de la Croix, sont attachés à la volonté. Seule, par conséquent, une « nuit de la volonté » nous aurait pu enseigner une purification de l'appétit. Mais cette « nuit » n'est pas achevée. Ce qui nous en est transmis nous aide en tout cas à entrevoir quelle eût été la doctrine de Jean de la Croix.

L'appétit, dans la mesure où il est sensible, ne peut nous amener à Dieu. Dieu, en effet, est entièrement inaccessible à l'expérience sensible, « y Dios no cae en sentido »[3]. Il semble donc que doive disparaître l'appétit, en tant du moins qu'il est perceptible à la conscience claire. « Si en quelque manière », dit Jean de la Croix « la volonté peut comprendre Dieu et s'unir à lui, ce n'est par aucun moyen appréhensif de l'appétit, mais par l'amour. Et, comme la délectation, ni la suavité, ni aucun goût qui peut tomber en la volonté, n'est amour, il s'ensuit qu'aucun de ces sentiments savoureux ne peut être un moyen convenable pour que la volonté s'unisse avec Dieu ; mais seule l'opération de la volonté y peut parvenir, parce que l'opération de la volonté est très distincte de son sentiment. Par l'opération, la volonté s'unit avec Dieu et se termine en lui, qui est amour, mais non par le

1. Cf. *E. C.*, t. III, p. 91-95. Sur cette lettre, dont le texte se retrouve, à peu près complètement et avec quelques variantes, dans plusieurs mss. de la *Subida*, cf. *supra*, livre I, *Les Textes* p. 15-16 et *E. C.*, t. I, p. 402-407, *Subida*, livre III, cap. XLV et XLVI.

2. Cf. *E. C.*, t. III, p. 93, lettre du 14 avril 1589, et *id.*, t. I, p. 405, *Subida*, livre III, cap. XLV, même texte : « De donde si alguno se mueve á amar á Dios no por la suavidad que siente, ya deja atrás esta suavidad, y pone el amor en Dios, á quien no siente. »

3. *E. C.*, t. II, p. 669, « Llama », texte A, comment. du vers 4 de la strophe III : cp. texte B., *E. C.*, t. II, p. 469 : « Y Dios no cae en el sentido. » Cf. *E. C.*, t. I, p. 107, *Subida*, livre II, cap. III, où il est dit que l'être de Dieu « ... no cae en entendimiento, ni apetito, ni imaginación, ni otro algún sentido... »

sentiment et l'appréhension de son appétit, choses qui se fixent dans l'âme comme en leur fin et achèvement »[1].

Page puissante, où nous voyons s'opposer, sinon peut-être l'appétit en lui-même, mais l'appétit en tant qu'il appréhende et éprouve[2], et l'amour, — où nous voyons se détacher, d'une volonté réduite à ses modalités affectives, une volonté que prolonge son « opération ». Opération qui est isolée comme un métal pur. L'appétit, une fois situé au delà de notre conscience claire, se résorbera-t-il dans l'amour ? Peut-être. Mais l'amour est d'un autre ordre. Et, de notre affectivité normale rien n'y demeure, sinon une obscure excitation à l'amour même, dont Jean de la Croix ne semble pas nier la valeur[3]. L'appétit nous fixe en nous-mêmes ; l'amour nous porte au delà de nous-mêmes. Et l'amour surgirait au moment précis où l'appétit, purifié pourtant de toute joie naturelle et surnaturelle distincte[4], a montré qu'il ne nous amènerait pas par lui-même au delà de notre conscience, jusqu'en l'incompréhensible. Seul peu-être l'état théopathique réalisera la synthèse de l'amour et de l'appétit[5].

1. *E. C.*, t. III, p. 93 et t. I, p. 404-405, *loc. cit.* : « Porque si en alguna manera la voluntad puede comprender á Dios y unirse con él, no es por algún medio aprehensivo del apetito, sino por el amor ; y como el deleite y suavidad y cualquier gusto que puede caer en la voluntad no sea amor, síguese que ninguno de estos sentimientos sabrosos puede ser medio proporcionado para que la voluntad se una con Dios, sino la operación de la voluntad, porque es muy distinta la operación de la voluntad de su sentimiento. Por la operación se une con Dios y se termina en él, que es amor, no por el sentimiento y aprehensión de su apetito que se asienta en el alma como fin y remate. » Cp. *Id.*, t. I, p. 79, *Subida*, livre I, cap. XI : « Luego claro está que para venir el alma á unirse con Dios por amor y voluntad, ha de carecer primero de todo apetito de voluntad, por minimo que sea. »

2. Noter, en effet, dans le texte précité, ces expressions significatives : « ...por algún medio aprehensivo del apetito... » — « ...por el sentimiento y aprehensión de su apetito... » Il n'est pas question de l'*appétit* deviné en ses profondeurs subconscientes.

3. *E. C.*, t. III, p. 93, et t. I, p. 405, *loc. cit* : « Sólo pueden servir los sentimientos de motivos para amar, si la voluntad quiere pasar adelante, y no más. »

4. *Id.*, t. I, p. 404, *loc. cit.* : « Y así está claro que ninguna cosa distinta de cuantas puede gozar la voluntad es Dios ; y así, para unirse con él, *ha de vaciarse el* apetito y gusto de todo lo que distintamente pudiere gozarse de arriba y de abajo.... » Cp. Lettre citée, *E. C.*, t. III, p. 93 : « Y así, está claro que ninguna cosa distinta de cuantas puede gustar la voluntad es Dios ; y por eso, para unirse con él se ha de vaciar y despegar de cualquier afecto desordenado de apetito y gusto de todo lo que distintamente puede gozarse, así de arriba como de abajo, temporal o espiritual... » Cf. *infra* : livre IV, chap. II : *Une Critique des appréhensions distinctes.*

5. Il importe de grouper les textes où se trouve employé le mot *apetito*, et

V

On ne peut, sans un effort pénible, saisir, en son exacte qualité, la vie spirituelle que Jean de la Croix situe au seuil de sa

de donner d'autre part quelques indications sur les mots voisins, mais non synonymes : *afecto, afición, pasión, deseo :*

A. Textes concernant le mot *apetito*. — Nous laisserons de côté les textes que nous fournit à cet égard le Ier livre de la *Subida*, et qui ont été examinés plus haut. Cf. *supra*, p. 413 sq.

On trouve, dans les livres II et III de la *Subida*, de nombreux textes qui font allusion, en fonction de l'*apetito*, aux imperfections spirituelles. Cf. *E. C.*, t. I, p. 97, *Subida*, Introd. au livre II : « Apetitos de propiedad en lo espíritual. » Cf. *Id.*, t. I, p. 176, *Sub.*, livre II, cap. xv, l'expression de : « ...apetito de los malos objetos. » Dans le sens de désir des visions : *Id.*, t. I-p. 182, 183, 202, 204, *Subida*, livre II, c. xvi et xix. Les imperfections de la mémoire créent des appétits. De même, toutes les notions et tous les discours relatifs aux données sensibles font naître des appétits ; et d'ailleurs, « désirer avoir la notion et le discours suffit à constituer un appétit » ; « y sólo querer tener la noticia y discurso es apetito. » (*Id.* t., p. 281, *Sub.*, livre III, c. ii). La fin des appétits dans le vide de la mémoire : « Porque, olvidadas todas las cosas, no hay cosa que perturbe la paz ni quien mueva los apetitos. » (*Id.*, t. I, p. 285, *Sub.*, livre III, c. iv). L'éveil, par le démon, des appétits désordonnés, à l'occasion, pourtant, de faveurs fondées; *Id.*, t. I, p. 295, *Subida*, livre III, c. ix. Etat des avares, lesquels s'attachent avec fureur aux choses créées : *Id.*, t. I, p. 323, *Subida*, livre III, c. xviii. La négation de l'appétit et le culte des images : *Id.*, t. I, p. 373, 374, 381, 384, 386, *Subida*, livre III, c. xxxiv, xxxvii, xxxviii, xxxix. Dénuement de l'appétit de propriété ; *Id.*, t. I, p. 391, *Sub.*, livre III, c. xli.

Il est difficile d'isoler dès maintenant les textes de la *Nuit obscure* qui sont relatifs à l'appétit. La nuit du sens est dite une purgation de l'appétit. *E. C.*, t. II, p. 36, une purgation de l'appétit sensitif, *Id.*, t. II, p. 40, une réforme de l'appétit, *Id.*, t. II, p. 44, et, ainsi que le note Jean de la Croix dans un important passage de la *Nuit de l'Esprit*, plutôt une réforme qu'une purgation (*Id.*, t. II, p. 56), celle-ci ne pouvant être obtenue que par la totale purgation, celle des sens et celle de l'esprit (Id., *ibid.*). Les textes fondamentaux sur l'affirmation et la divinisation des appétits régénérés ont été allégués plus haut ; cf. p. 422. Il en est de même de ceux qui montrent la radicale impuissance de l'appétit non informé par Dieu. Cf. *supra*, p. 414-415.

B. Textes concernant le mot *afecto*. — Le mot, lorsqu'il est employé au pluriel, se trouve çà et là joint à *apetito :* cf. *Id.*, t. I, p. 59, 295, *Sub.*, livre I, c. vi, livre III, c. ix. L'*afecto*, de même que l'*apetito*, n'est maintenu en son affirmation que lorsqu'il nous tend vers Dieu : cf. *Id.*, t. I, p. 117, 373, *Subida*. livre II, ch. v, livre III, chap. xxxiv. Peut-être ne s'agit-il, ici et là, exactement ni du même désordre, ni du même redressement : désordre qui concerne une violence moins grossière, redressement que pénètre plus normalement l'amour ; *Id.*, t. I, p. 309, *Sub.*, livre III, c. xiv. l'expression de *afecto amoroso*. Cp., en ce qui concerne *apetito* et *afecto*, le commentaire de la strophe I de la « Noche », ap. *Subida*, livre I, c. i, *Id.*, t. I, p. 35, et *Noche del sentido*. *Id.*, t. II, p. 5.

C. Textes concernant les mots *afición* et *pasión*. Le mot *afición*, fréquemment employé aux côtés du mot *apetito :* Cf. *Id.*, t. I, p. 53, 68, 312, *Subida*,

construction mystique : vie qui est déjà contemplative [1] et qui pourtant n'est pas encore renouvelée en sa substance. Il importe de la percevoir sans emprunter nos données aux phases ultérieures. De cette manière, il est vrai, et si du moins nous nous refusons aux simplifications élémentaires, elles nous apparaît paradoxale, étrangère parfois à toute expérience possible. C'est qu'en effet elle résume le premier moment d'une doctrine, au moins autant qu'elle ressuscite la première phase d'un progrès. Moment qui n'est pas isolé par artifice et qui correspond à une évolution réelle. Mais les faits eux-mêmes furent sans doute d'un autre type. Et l'on ne saurait trop se convaincre que la nuit, en sa plus simple expression, dit le monde tel qu'il apparaît à un être qui — sans que nous puissions savoir exactement selon quel rythme — commence de percevoir les choses et soi-même en fonction d'un Dieu sans mode [2].

Le premier livre de la *Montée du Mont Carmel* nous fait osciller entre deux états : d'une part, le lien de notre être et d'un obstacle intérieur quelconque ; de l'autre, l'élimination en nous de tout ce qui nous pourrait attacher à quoi que ce fût de sensible. Rien de plus aisé que de nous représenter le premier de ces deux états. Mais nous ne voyons pas aussi clairement l'état inverse. Et ce n'est pas seulement parce qu'il nous faudrait éprouver l'expérience que traversa Jean de la Croix. C'est aussi parce que l'analyse et l'abstraction transposent et peut-être déforment un passé

livre I, c. v, viii, xv. Désigne, d'un point de vue élémentaire, les quatre « passions » : joie, espérance, douleur, crainte. Cf. *Id.*, t. II, p. 312, *Sub.*, livre III, c. xv. Est, dès lors, synonyme de *pasión* : cf. *Ibid.* : « Estas aficiones ó pasiones. » Jean de la Croix semble dire pourtant plutôt les *affections de la volonté* et les *passions de l'ame* : cf. *Id.*, t. I, p. 314, 402, *Sub.*, livre III, c. xvi et xlv). Cp. S Thomas d'Aquin : *Summa Theologica*, Ia IIæ, Q. xxii, art. 1, *Ad primum* : « Anima autem, etsi non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid potentialitatis, secundum quam convenit sibi recipere et pati... » Le mot *afición* prend un sens très fort et pur lorsqu'il désigne un état de la volonté régénérée : *Id.*, t. II, p. 35, 77. En définitive, on doit parler d'une conversion des *apetitos*, des *afectos*, des *aficiones* vers Dieu, mais sur des plans qui ne sont pas équivalents. Noter enfin l'idée d'une « sortie » de l'âme, selon l' « affection » et l' « opération ». *Id.*, t. II, p. 37.

D. Textes concernant le mot *deseo*. Le mot, au pluriel, est parfois associé à *apetito* dans un sens péjoratif ; cf. *Id.*, t. I, p. 208, *Sub.*, livre II, c. xix. Mais il désigne, avant tout, l'élan qui nous conduit au delà de tout ce qui est appréhensible : *Id.*, t. I, p 108-109 ; cp. le verbe *desear*, cf. *Autógrafos*, p. 8 ; *Aphorismes*, éd. citée. Cf. l'expression de « désir formel de l'âme ». *Id.*, t. I, p. 194 : *Sub.*, livre II, c. xvii : « *...el deseo formal del alma...* »

1. Cf. *supra*, p. 378 sq.

2. Cf. *supra*, p. 378 et 402.

vécu. En fait, le reniement de ce qui, en nous, émane des choses et de notre émoi sensible, ne fut pas, pour Jean de la Croix, une démarche psychique isolée ; et, ce qui apparaît à l'analyse comme un vide fut aussi l'anxieuse attente d'un monde nouveau. Attente que chante le poème[1] et dont le commentaire nous dit la vertu[2]. Mais comment retrouver les interpénétrations d'amère négation et de passion ardente ? La vacuité d'ordre sensible, dont témoigne la *Subida* en son premier livre, traduit une vue de l'esprit sur une phase dépassée, en même temps qu'elle reconstitue cette phase elle-même. Çà et là, cette vacuité nous est montrée en sa perfection : en fonction d'une âme libérée et non plus en fonction d'une âme qui se libère. Par exemple, Jean de la Croix nous rappelle, à l'occasion d'un texte de la *Genèse*[3], que Jacob, à l'heure où il voulait, sur le mont Bethel, élever à Dieu un autel, exigea l'abandon de tous les dieux étrangers, la purification, le choix de nouveaux vêtements[4]. L'âme devra de même, ajoute Jean de la Croix, se détacher, nier « avec ordre »[5] ses appétits, devenir telle qu'elle puisse recevoir, grâce à cet effort[6], une nouvelle manière d'être, « en toutes ses puissances »[7]. Elle entendra Dieu en Dieu, aimera Dieu en Dieu[8], se trouvera « placée » par Dieu « en une nouvelle notion et des délices abyssales »[9]. Et Jean de la Croix regarde cet autel que l'*Exode* nous commandait de construire « creux à l'intérieur »[10]. Que l'âme comprenne « combien vide de toutes les choses Dieu la désire »[11]. « Dieu

1. « Noche oscura », strophe I, vers 2.

2. Cf. *supra*, p. 418 et suiv.

3. *E. C.*, t. I, p. 54-55, *Subida*, livre I, cap. V, et *Genèse*, XXXV, 2.

4. *Id.*, t. I, p. 54, *loc. cit.*

5. Id., *ibid.* : « ...que se purifique » (l'âme) « del dejo que han dejado en el alma los dichos apetitos, con la Noche oscura del sentido que dijimos, negándolos y arrepintiéndose ordenadamente. »

6. *E. C.*, t. I, p. 54-55, *loc. cit.*, « Las cuales » (les vêtements) « mediante la obra de las dos cosas primeras » [élimination des « dieux étrangers » et purification], « se las mudará Dios de viejas en nuevas... »

7. *Id.*, t. I. p. 55, *loc. cit.* : « ...y vistiéndola de nueva habilidad sobrenatural según todas sus potencias. »

8. Id. *ibid.*

9. Id. *ibid.* : « ...y metiendo ya el alma en una nueva noticia, y abismal deleite... »

10. Id. *ibid.* : « Que por esto mandaba Dios que el altar donde se habían de hacer los sacrificios estuviese de dentro vacío. » *Exode*, XXVII, 8.

11. Id., *ibid.* : « Para que entienda el alma cuán vacía la quiere Dios de todas las cosas. »

n'admet pas que quoi que ce soit demeure avec Lui en un même tout »[1].

Jean de la Croix sait que celui qui suivrait de façon élémentaire le rythme du premier livre de la *Subida* ne saisirait pas sa doctrine. Celle-ci ne prend sa pleine signification que pour un être qui, en tout son travail mental, a détruit ce qui n'est pas Dieu. Mais c'est là une perfection typique à laquelle déjà participe l'âme, à l'heure où en fait elle ignore ce que finalement elle obtiendra. Essayons de définir, non pas cette perfection en elle-même, puisque Jean de la Croix ne nous en a pas encore expliqué la nature, mais le rapport de notre moi et du monde, au moment où la nuit active du sens nous imprègne.

On pourrait dire que c'est un idéalisme en quelque sorte négatif qui se construit. Ce monde, qui est la multiforme projection de mon moi complexe deviendra, si je le veux, la projection de mon moi dépouillé. De là l'indissolubilité d'un double effort : la mortification des passions implique la négation de la vie sensible. Plus profondément la nuit, telle que la figure le premier livre de la *Montée du Mont Carmel*, n'est ni simple mortification des passions, ni simple négation de la vie sensible. Et, lorsque Jean de la Croix nous dit que le « passage » de l'âme vers l'union « s'appelle nuit »[2], il nous initie à l'interprétation intérieure. La nuit est un mouvement, mais un mouvement de l'âme.

Parviendrons-nous à mieux saisir le livre premier de la *Montée du Mont Carmel* en nous affranchissant de la lettre même et en tâchant de décrire en un autre langage ce mode de représentation que Jean de la Croix veut refouler et dépasser ? Nous pourrions caractériser cette phase qu'il s'agirait de ruiner en disant qu'elle nous relie au monde et, voudrions-nous, à son essence, non par une pénétration substantielle et apaisée, mais par des sensations aussi riches que possible et où nous croyons inscrite une métaphysique virtuelle. En définitive, l'être dont nous retrouverions ainsi la perception aspire à réfléchir la nature sans rien oublier de

1. *E. C.* t. I, p. 54-55, *loc. cit.* : « No consiente Dios á otra cosa morar consigo en uno. »

2. *E. C.*, t. I, p. 38, *Subida*, livre I, cap. II : « Por tres causas podemos decir que se llama Noche este tránsito que hace el alma á la unión de Dios. » Cp. *Id.*, t. I, p. 88, *id.*, livre I, cap. XIII : « ...pues de presente sólo trataremos de las causas por qué se llama Noche este tránsito que hace el alma à la unión de Dios. » Noter *Id.*, t. I, p. 38, *loc. cit.* ; « ... las cuales tres Noches han de pasar *por* el alma, *ó por mejor decir ella por ellas...* »

ce qu'elle nous livre et en se moulant sur les choses, senties en leur vérité concrète. Jean de la Croix aspire, lui aussi, à réfléchir la nature. Il jugerait à sa manière que l'âme est « douée d'une merveilleuse faculté spéculaire[1] ». Mais il ajouterait que nous devons d'abord écarter tout ce qui est appréhendé par des sens non purifiés.

Le premier livre de la *Montée du Mont Carmel* exprime-t-il une passion soudain apaisée ? A ce divers qui s'évanouit Jean de la Croix a-t-il été d'abord, en fait, attaché avec ferveur ? Et les appétits, si douloureusement évoqués, ont-ils vécu naguère en lui ? Jean de la Croix ne dessine-t-il une phase précise, où il a lui-même senti mourir son amour des êtres et des choses et s'introduire en lui un autre amour ? Ne décrit-il une conversion, et la représentation neuve qui l'accompagne ? [2]

Il est possible que Jean de la Croix, pour des raisons subtilement vécues, n'ait pas voulu remonter en deçà de son expérience mystique : peu importe ce qui a précédé ; que nul n'en sache l'émoi. Une intuition fondamentale le guide en tout cas et nous doit guider après lui : tout désordre est une matière qu'il faut informer. La connaissance sensible, la dispersion de nos affections et de nos désirs — désordres que nous devons remplacer par un ordre. La nuit, en sa plus simple manifestation, nous apparaît déjà comme une forme immense qui discipline et unifie ce qui est rebelle et sporadique. Des nuits plus intimes surgiront, formes qui viendront ordonner des matières et seront victorieuses de désordres que notre regard n'avait encore aperçus. Que ce soit par Aristote lui-même ou à travers saint Thomas d'Aquin, Jean de la Croix a devant soi la belle hiérarchie des matières et des formes. De là, ses duretés apparentes, ses soudains appels à une vie neuve. Ce que nous croyions détruit à jamais reparaît sur un

1. Maurice de Guérin : *Journal*, 15 mars 1833. Cf. *Le cahier vert. — Journal intime de Maurice de Guérin*, éd. Van Bever, Paris, 1921, p. 18 : « Il n'y a pas de contact entre la nature et nous : nous n'avons l'intelligence que des formes extérieures, et point du sens, du langage intime, de la beauté en tant qu'éternelle et participant à Dieu, toutes choses qui seraient limpidement retracées et mirées dans l'âme, douée d'une merveilleuse faculté spéculaire. »

2. Cf. Delacroix : *La Religion et la Foi, op. cit.*, p. 329 : « Le mot implique qu'il y ait négation, renoncement, rupture, changement de direction et d'attitude. » Et plus loin, p. 331 : « Le changement porte sur l'attitude essentielle du sujet, celle qui constitue son caractère, son mode de vie. De là vient que le monde prend un sens nouveau, qu'une doctrine prend valeur nouvelle, qu'une présence divine anime ce qui était auparavant muet, indifférent ou désert. »

autre plan. Matière qui n'avait pas trouvé sa forme. Et il importera de rechercher comment, plus profondément encore, l'âme sera libérée de toute manière d'être, s'absorbant en un Dieu sans mode[1].

Comment faire se rejoindre Dieu et notre pensée ? Qu'il faille d'abord nous délivrer de la vie sensible, c'est-à-dire de tout ce qui nous asservit au multiple, cela semble à Jean de la Croix un inébranlable principe. Principe qui se fonde sur un fait vécu. En définitive, la vie sensible s'efface, parce que l'âme a déjà pénétré dans un monde nouveau[2]. L'âme qui chante son voyage reprocherait-elle à Plotin d'avoir dit de l'homme purifié que « son effort n'est pas de ne point faillir, mais d'être Dieu » ?[3] Si l'on veut goûter en sa douceur une pensée qui d'abord suscite l'effroi, il faut discerner comment, chez Jean de la Croix, une âpre mortification des passions trouve son principe en une vue qui domine l'ascèse et même la mystique ordinaire. Jean de la Croix repousse la dispersion sensible, non seulement parce qu'elle nous éloigne de Dieu, mais parce qu'elle-même n'est pas Dieu. Deux aphorismes du manuscrit d'Andújar traduisent nettement une préoccupation métaphysique[4] : « Il y a plus d'indécence et d'impureté en une âme qui, pour aller à Dieu, porte en soi le moindre appétit d'une chose du monde, qu'il n'y en aurait en une âme chargée de toutes les laides et fâcheuses tentations et ténèbres qui se peuvent dire, pourvu du moins que sa volonté rationnelle ne consentît à les admettre... »[5]. Et plus loin : « Une seule pensée de l'homme vaut plus que le monde entier ; par conséquent, Dieu seul est digne d'elle »[6]. Subtile découverte, dès lors, par delà la tentation et le péché proprement dits, de ce qui, plus encore, nous éloigne de Dieu : l'attache à quoi que ce soit qui émane du monde. Hiérarchie aussi, qui exige que notre pensée

1. Cf. *infra*, livre IV, chap. III et IV.

2. Cf. Pseudo-Denys : « Noms Divins », IV, XI.

3. Plotin : *Ennéades*, I, II, 6 : « 'ἀλλ' ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἁμαρτίας εἶναι ἀλλὰ θεὸν εἰναι. »

4. *Aphorismes...*, éd. citée.

5. *Aphorismes*, éd. citée : « Mas indecencia a inpureça lleua et alma para yr a díos si lleua en si el menor apetito de cosa del mundo que si fuese cargada de todas las feas y molestas tentaciones y tinieblas que se pueden decir con tal que su voluntad raçonal no las quiera admitir... » Cp. *Autógrafos*, éd. citée, p. 8.

6. *Id.* : « Un solo pensamiento del hombre uale mas que todo el mundo, por tanto solo dios es digno del. » Cp. *Autógrafos*, éd. citée, p. 20.

s'applique à ce qui est au-dessus de nous, non à ce qui vaut moins que nous.

C'est l'homme qui, par sa force humaine, ordonne sa représentation des choses et des êtres. Jean de la Croix ne nous explique pas selon quelle exacte mesure il conçoit que se combinent ici une grâce initiale[1] et une volonté minutieusement ardente. Il n'est pas aisé non plus de faire se rejoindre le plan métaphysique, le plan mystique et le plan, très humble, de l'ascèse. Un chapitre d'un très grand prix nous y aide[2]. Jean de la Croix, laissant de côté, ou ne se souciant pas de retrouver, les difficultés auxquelles il avait fait allusion au début de son ouvrage[3], nous dit qu'il va donner quelques avis « *pour pouvoir et savoir entrer en cette Nuit du sens* »[4]. C'est qu'en effet cette « Nuit », qui nous est une surprise, surprise qu'énoncent les vers d'inépuisable sens :

En una noche oscura
. . . .
¡ Oh dichosa ventura !
Salí sin ser notada
Estando ya mi casa sosegada[5]

est en même temps un état qui se constitue en moi, par moi. Et il n'y a nulle contradiction entre cette notion d'une grâce planante et l'affirmation d'une activité proprement humaine.

Jean de la Croix aspire ici à nous donner simplement quelques règles auxquelles nous puissions techniquement nous astreindre. Mais il est conduit de la sorte jusqu'au centre des problèmes. Et rarement sans doute sa pensée se montre aussi haute qu'en ces moments où il serait aisé de faire appel à des limitations ou à des matérialisations. Rien ici ne nous fait tomber du mysticisme théorique dans une complication mécanique. Jean de la Croix pose d'abord que celui qui s'exercera selon le rythme qu'il va dire n'aura pas à chercher d'autres avis, car ceux-ci, de même, y sont déjà enveloppés. Qu'il y ait, en premier lieu, « un ordinaire

1. Cf. *supra*, p. 378 et les textes cités, *ibid*.

2. Cf. *E. C.*, t. I, p. 87-91, *Subida*, livre I, cap. XIII.

3. Cf. *supra*, p. 378, et les textes du chapitre I du 1er livre de la *Subida*, utilisés, *ibid*.

4. *E. C.*, t. I, p. 87, *Subida*, livre I, cap. XIII : « Resta agora dar algunos avisos para poder y saber entrar en esta Noche del sentido. »

5. « Noche oscura », strophe I, vers 1-3-4-5.

appétit d'imiter le Christ en toutes choses », conformité de notre vie et de la sienne, choix d'attitudes qui eussent été les siennes[1]. Et, par là même, tout ce qui s'offrirait à nos sens, comme il ne s'agit pas de quelque chose qui tende « purement » à la gloire et à l'honneur du Dieu, que le spirituel « le renonce et se maintienne dans le vide à son égard par amour de Jésus-Christ, lequel, en cette vie », n'eut d'autre désir « que de faire la volonté de son Père »[2]. Considération et imitation de la vie de Jésus-Christ, qui ne disent, ni la concentration de notre pensée sur des moments ou des lieux ressaisis selon les récits évangéliques, ni même la tendresse de notre être pour un être. Mouvement plus subtil dont il faudra plus tard préciser la nature : effort pour voir le monde et les choses comme les vit Jésus-Christ; imitation de Jésus, mais de Jésus crucifié, mais de Jésus Dieu[3]. Jean de la Croix aborde ensuite les quatre passions naturelles : joie, espérance, crainte, douleur et nous propose des remèdes auxquels les vocables choisis donnent un caractère de devises :

« Procure siempre inclinarse no á lo más fácil, sino á lo más dificultoso.

No á lo más sabroso, sino á lo más desabrido.
No á lo más gustoso, sino á lo que no da gusto.
No á lo que es consuelo, sino antes al desconsuelo.
No á lo que es descanso, sino á lo trabajoso.
No á lo más, sino á lo menos.
No á lo más alto y precioso, sino á lo mas bajo y despreciado.
No á loque es querer algo, sino à no querer nada[4].

Nous nous sentons déjà imprégnés de gravité et de silence. Nous

1. *E. C.*, t. I, p. 88, chapitre cité ; « Lo primero, traiga un ordinario *apetito* de imitar á Cristo en todas las cosas, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar y haberse en todas las cosas como se hubiera él. »

2. Id. *ibid.* : « Lo segundo, para poder hacer bien esto, cualquiera gusto que se le ofreciere á los sentidos, como no sea puramente para gloria y honra de Dios, renúnciele y quédese vacío de él por amor de Jesucristo, el cual en esta vida no tuvo otro gusto ni le quiso que hacer la voluntad de su Padre... »

3. Cf. *infra*.

4. *E. C.*, t. I, p. 89, chap. cité : « Que l'homme tente de s'incliner, non au plus facile, mais au plus difficile. Non au plus savoureux, mais au plus insipide. Non à ce qui est le plus plaisant, mais à ce qui déplaît. Non à ce qui est consolation, mais à ce qui est désolation. Non à ce qui est repos, mais à ce qui est épreuve. Non au plus, mais au moins. Non au plus haut ni au plus précieux, mais au plus bas et au plus méprisé. Non à ce qui est vouloir quelque chose, mais à ne vouloir rien. »

devinons un âcre goût du rien. Mais Jean de la Croix nous veut faire comprendre de façon concrète comment le tout est dans ce rien. Et il confie, en des maximes très denses, le dénuement qu'il nous demande d'entendre d'abord selon l'ordre sensible, en attendant qu'il nous l'explique selon l'ordre spirituel[1]. Promesse à laquelle il ne sera pas fidèle ou dont en tout cas nous n'avons plus trace[2]. Ecoutons quelques-uns des vocables espagnols par lesquels il exprime le rythme du tout et du rien. Ecoutons-en l'étrange et puissante musique :

Para venir á gustarlo todo,
No quieras tener gusto en nada.
Para venir á saberlo todo,
No quieras saber algo en nada.
Para venir á poseerlo todo,
No quieras poseer algo en nada.
Para venir á serlo todo
No quieras ser algo en nada.
Para venir á lo que no gustas
Has de ir por donde no gustas.
Para venir á lo que no sabes,
Has de ir por donde no sabes.
Para venir á lo que no posees,
Has de ir por donde no posees.
Para venir á lo que nos eres.
Has de ir por donde no eres.
. . . .
Cuando reparas en algo,
Dejas de arrojarte al todo[3].

1. *E. C.*, t. I, p. 90, *Subida*, livre I, cap. XIII : « ... Y así según este sentido los entenderemos aquí, conviene á saber, según lo *sensual*, los cuales después en la segunda parte de esta Noche se han de entender según lo espiritual. »

2. Peut-être, il est vrai, Jean de la Croix nous demande-t-il de faire nous-mêmes cette nouvelle exégèse. — Le tour : « ...se han de entender... » (Cf. note précédente) n'interdit pas cette hypothèse.

3. *E. C.*, p. 90, *Subida*, livre I, cap. XIII : « Pour arriver à goûter tout, ne désire avoir goût en rien. — Pour arriver à savoir tout, ne désire savoir quelque chose en rien. — Pour arriver à posséder tout, ne désire posséder quelque chose en rien. — Pour arriver à être tout, ne désire être quelque chose en rien. — Pour arriver à ce que tu ne goûtes pas, tu dois aller par où tu ne goûtes pas —. Pour arriver à ce que tu ne sais pas, tu dois aller par où tu ne sais pas. — Pour arriver à ce que tu ne possèdes pas, tu dois aller par où tu ne possèdes pas. — Pour arriver à ce que tu n'es pas, tu dois aller par où tu n'es pas. — ...Quand tu t'arrêtes en quelque chose, tu cesses de te précipiter dans le tout. »

*
* *

Pourquoi nos yeux se refusent-ils à repousser une dernière image, déjà vacillante, mais tenace, et où ils retiennent avec angoisse ce monde qu'ils ont déjà nié ? Peu importe que nous nous soyons approchés de la nuit obscure, si une *chose* encore attire notre regard. Le tout ne se cache point en une apparence phénoménale. Que nous nous attachions à une telle apparence, nous croyons seulement accorder à notre pensée un appui, si faible soit-il, en un monde que nous n'osons rejeter entièrement. Nous dérobons pourtant ainsi notre force à l'œuvre qui peut-être nous transcendera nous-mêmes. Nous résistons au tout qui nous emporte. Le tout n'autorise nul arrêt. Et, si fragile qu'il soit, ce souvenir du monde s'enveloppera bientôt d'une lumière troublante.

CHAPITRE II

UNE CRITIQUE DES APPRÉHENSIONS DISTINCTES

La doctrine de saint Jean de la Croix, en son affirmation essentielle, a été si profondément comprise par Fénelon, et aussi par Mme Guyon, que l'on serait d'abord tenté de faire appel à eux pour la ressaisir. Fénelon sait découvrir dans l'attitude de Jean de la Croix une sorte de perception fondamentale, le non-voir[1] ; il rappelle avec force que l'âme ne se doit pas arrêter aux « lumières extraordinaires », mais les doit « outrepasser »[2]. Mme Guyon insiste, elle aussi, sur la nécessité « d'outrepasser tout ». « Vous m'aviez accoutumée dès le commencement », déclare-t-elle en s'adressant à Dieu, « à la sécheresse et à la privation ; je la préférais même à l'abondance parce que je savais qu'il vous fallait chercher au-dessus de tout. J'avais même, dès les premiers commencements, un instinct au plus intime de moi-même d'outrepasser tout et de laisser les dons pour courir au donateur... »[3]. Plus encore que Fénelon qui, parlant de notre adhésion à Dieu,

1. Cf. Maurice Masson : *Fénelon et Mme Guyon, Documents nouveaux et inédits*. Paris, 1907, p. 122 et note 4, p. 247 et les textes cités *ibid.*

2. Cf. Fénelon : *Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure. Edition critique publiée d'après des documents inédits*, par Albert Cherel, Paris, 1911, art. VII, Vray, p. 169-170 : « Cette obscurité de la pure Foi ne donne par elle-même aucune lumière extraordinaire. Ce n'est pas que Dieu, qui est le maître de ses dons, ne puisse y donner des extases, des visions, des révélations, des communications intérieures. Mais elles ne sont point attachées à cette voye de pure foy et les Saints nous apprennent qu'il ne faut point alors s'arrester volontairement à ces lumières extraordinaires, pour s'en faire un appuy secret, mais les outre-passer, comme dit le bienheureux Jean de la Croix, et demeurer dans la foi la plus nue et la plus obscure. »

3. Cf. *La Vie de Mme J. M. B. de la Mothe Guion, Ecrite par elle-même*, A Cologne..., 1720, t. I, p. 247, partie I, c. XXVI, § 2. Cp. *id.*, t. I, p. 267, partie I, c. XXVIII, § 6 : « Lorsque j'eus perdu tous les appuis créés, et même les divins, je me trouvai dans l'heureuse nécessité de tomber dans le pur divin. » Cp., *Id*, t. II, p. 83, partie II, c. VIII, § 7 : « O si les âmes avaient assez de courage pour se laisser perdre, sans avoir pitié d'elles-mêmes, sans regarder à rien ni s'appuyer sur rien, quels progrès ne feraient-elles pas ! »

nous demande d'outrepasser « tout *autre* objet distinct »[1] et ne consent pas à faire de la foi elle-même une obscurité que ne soutiendrait pas l'évidence de l'autorité[2], Mme Guyon voudrait aller au delà de toute donnée distincte ; elle songe à une immersion ; elle trouve « partout, dans une immensité et vastitude très grande, celui » qu'elle ne possédait plus mais qui l'avait « abîmée en lui »[3]. Et telle est la seule « extase » qu'elle juge « parfaite », extase qui ne « s'opère que par la foi nue, la mort à toutes choses créées, même aux dons de Dieu », lesquels « étant des créatures, empêchent l'âme de tomber dans le seul incréé »[4]. On pourrait, plus profondément, dire qu'elle n'admet pas l'extase transitoire mais accepte seulement une « extase permanente » ou absorption, en Dieu, de l'âme anéantie[5]. Mme Guyon estime qu'elle retrouve en tout cela la doctrine de saint Jean de la Croix. Elle allègue des textes solidement choisis[6] et oppose avec rigueur

1. Cf. M. Masson, *op. cit.*, p. 143, Lettre de Fénelon à Mme Guyon, s. d. (1689) : « Pour l'illusion qui peut sans doute se mêler jusque dans les choses les plus parfaites, je crois qu'on en verra toujours les marques ; mais une personne qui la craint, qui se défie d'elle-même, qui [...] marche par le chemin de la foi toute nue et toute obscure, ne trouvera que Dieu, parce qu'elle outrepasse tout autre objet distinct. » Non souligné dans le texte.

2. Cf. M. Masson, *op. cit.*, p. 246-247.

3. *Vie... op. cit.*, éd. citée, t. I, p. 267, partie I, c. XXVIII, § 5.

4. Cf. *Vie*, *op. cit.*, éd. citée, t. I, p. 86, partie I, chap. IX, § 10.

5. Cf. *Les Justifications de Madame J.-M.-B. de la Mothe Guion, écrites par elle-même*... A Cologne... 1720, t. 1, p. 179, XV, *Non-Désir* : « Il y a une manière d'aller à Dieu par voie d'élévation au-dessus de soi ; et celle-là est accompagnée d'extases et de ravissements. Il y a une autre manière de sortir de soi par voie d'anéantissement et de nudité ; et celle-là n'a point d'extase : c'est une voie toute de mort ; et par cette mort l'âme sort de soi et passe par une extase permanente en son divin Objet... » Cp. *Vie*, *op. cit.*, éd. citée, t. I, p. 82, partie I, chap. IX, § 1.

6. Cf. *Justifications*, *op. cit.*, éd. citée, t. I, p. 255 sq., 305 sq., 349 ; *Vie*, *op. cit.*, éd. citée, t. II, p. 39, P. II, chap. IV, § 8, t. III, p. 158, P. III, chap. XIV, § 6. — Cf. en particulier, *Justifications*, t. II, p. 276, note *b*, cette remarquable analyse : « ...Pour bien entendre ceci, il faut faire attention qu'avant les dernières épreuves, que le B. Jean de la Croix appelle *nuit de l'esprit*, Dieu ensuite de la *nuit du sens* ou de la première purification, se communique à l'âme d'une manière beaucoup plus parfaite qu'il n'avait jamais fait ; ainsi qu'il est marqué dans le Cantique. Mais plus cette faveur est pure et sublime, plus l'absence de l'Epoux et la purification qui suit, devient terrible : car il ne se montre que pour fuir avec plus de rigueur. Il faut aussi faire attention que nous avons dit, que ce qui rend les épreuves plus terribles, c'est cette absence de l'Epoux jointe à l'expérience de ses misères, aux effroyables peines intérieures, aux persécutions extérieures des hommes et des démons : tout cela joint ensemble est quelque chose de si terrible, que qui ne l'a pas éprouvé ne l'imaginera jamais. L'absence de l'Epoux est bien appelée nuit et mort, parce qu'il est la lumière et la vie de l'âme... »

M. Delacroix observe avec raison : *Etudes... op. cit.*, p. 240-241, que les

« la voie de lumière distincte » et « la voie de la foi »[1]. Elle sait « qu'il est de très grande conséquence d'empêcher les âmes de s'arrêter aux visions et aux extases ; parce que cela les arrête presque toute leur vie »[2]. C'est sans doute encore l'influence de saint Jean de la Croix qu'elle subit, lorsqu'elle constate, avec la purification passive, un extrême élargissement de son expérience. « Sitôt que mon esprit fut éclairé sur la vérité de cet état », dit-elle, « mon âme fut mise dans une largeur immense... Auparavant tout se recueillait et concentrait au dedans, et je possédais Dieu dans mon fond et dans l'intime de mon âme ; mais après, j'en étais possédée d'une manière si vaste, si pure et si immense, qu'il n'y a rien d'égal. Autrefois, Dieu était comme renfermé en moi et j'étais unie à lui dans mon fond : mais après, j'étais comme abîmée dans la mer même »[3]. Et elle explique ensuite comment, aux pensées qui se « perdaient » naguère « mais en manière aperçue » a succédé un complet oubli de nous-mêmes par nous-mêmes et après que Dieu, écrit Fénelon, a « peu à peu arraché à l'âme tout son senti ou aperçu »[4].

Il n'y a pas lieu de rechercher ici dans quelle mesure l'expérience de Mme Guyon et la pensée fénelonienne ont déformé le système de saint Jean de la Croix[5]. En fait, Fénelon et Mme Guyon sont allés droit à l'essence. Oublions les particularités d'un vocabulaire nouveau et, chez Mme Guyon, un accent sombre, une aspiration à un néant et à une mort qui ne sont plus ni le néant ni la mort auxquels songeait saint Jean de la Croix. Fénelon et Mme Guyon n'en sont pas moins les deux êtres qui, pour la première fois, ont donné à la doctrine de saint Jean de la Croix un

nombreuses citations des *Justifications*, à la rédaction desquelles Fénelon n'a pas été étranger, ne nous doivent pas faire croire que Mme Guyon ait lu, durant la période de formation, tous les textes allégués.

1. *Justifications...*, *op. cit.*, éd. citée, t. I, p. 322.

2. *Vie*, *op. cit.*, éd. citée. t. I, p. 82, partie I, chap. IX, § 1. Cp. *Justifications*, *op. cit.*, éd. citée, t. I, p. 255 sq. Cf. Delacroix, *Etudes*, *op. cit.*, p. 152 : « Elle s'est toujours défiée de l'extraordinaire ; la voie de lumière lui paraît très incertaine et très inférieure à la voie passive en foi qu'elle veut avoir suivie... » Et M. Delacroix ajoute que si importants qu'aient été chez elle les phénomènes extraordinaires, ce n'est point « sur des faits de ce genre qu'elle s'est appuyée... » (Id., *ibid.*).

3. *Vie*, *op. cit.*, éd. citée, t. II, p. 32, partie II, chap. IV, § 2.

4. M. Masson, *op. cit.*, p. 241.

5. M. Seillière estime que Mme Guyon a subi aussi l'influence de sainte Catherine de Gênes ; Cf. *Madame Guyon et Fénelon précurseurs de Rousseau*, Paris, 1918, p. 7. On sait d'autre part l'influence qu'elle a subie de sainte Jeanne de Chantal et de saint François de Sales. Cf. Delacroix : *Etudes... op. cit.*, p. 243 sq.

prolongement de caractère métaphysique. Par eux, par Mme Guyon surtout, une notion de la foi pure et de l'anéantissement intérieur s'est propagée au delà de l'Eglise catholique et dans des groupes spirituels qui, s'ils n'ont sans doute pas connu profondément Jean de la Croix, l'ont du moins inséré dans une tradition de catholiques persécutés où il serait inexact de l'enfermer, mais d'où il serait non moins faux de l'exclure[1]. Il y a plus. Fénelon

1. Il est intéressant de voir le nom et l'influence de Jean de la Croix vivants encore chez des spirituels violemment hostiles au catholicisme. Cf. Lettre de Fleischbein, 31 décembre 1765, ap. Chavannes : *Jean-Philippe Dutoit...*, Lausanne, 1865, p. 210-211 : « J'ai écrit que je croyais tout ce que les saints mystiques de l'Eglise catholique ont cru, mais que pour cela je n'étais pas papiste. Je ne me soumettrai en effet jamais au pape... Ce clergé, dont l'esprit persécuteur et intrigant s'est révélé par une multitude de crimes, ne permettrait jamais à une personne adonnée à la vie intérieure de lire les livres mystiques, et en particulier ceux de Mme Guyon qu'il rejette comme hérétiques. Si une telle personne se faisait catholique, elle serait bientôt espionnée et persécutée, comme l'ont été Mme Guyon, Jean de la Croix, Molinos, le Père La Combe, Fénelon et tant d'autres. Il n'y a donc pas moyen de faire réellement profession de la religion catholique. J'écris ceci afin que, lorsque je ne serai plus, cette feuille serve de témoignage... »

Une étude historique concernant Poiret, Dutoit, le comte de Fleischbein, Charles-Hector de Saint-George de Marsay (cf. l'autobiographie inédite de ce dernier, conservée en Suisse aux Archives du château de Changins) et les ermitages tels que ceux qui furent créés par Poiret à Rheinsburg en 1688 ou, par Fleischbein, à Hayn, devrait s'appliquer à démêler ce qui, par delà l'influence de Mme Guyon, rejoint saint Jean de la Croix lui-même. Poiret, à la fin de l'Avis liminaire de son édition de la « Théologie germanique » [cf. *La Theologie reelle vulgairement ditte la Theologie germanique...* Amsterdam, 1700], renvoie à Jean de la Croix et « aux premiers livres de ses divines œuvres. » Le paragraphe 3 de la *Lettre touchant les auteurs mystiques*, *ibid.*, est consacré à Jean de la Croix. Poiret énumère les auteurs qui lui paraissent dériver de Jean de la Croix et en arrive à Matthieu Weyer, qu'il caractérise ainsi : « Enfin un auteur, et même un tableau original et vivant du caractère de Jean de la Croix sur la matière de la Purification passive et rigoureuse, est Matthieu Weyer, particulier qui mourut à Wesel en 1650, homme de douleur et homme éclairé d'en haut... » (*Loc. cit.*, p. 25). Jurieu lui-même qui, dans son *Traité historique contenant le Jugement d'un protestant sur la Théologie mystique*, attaque violemment les mystiques, et l'abus qu'ils font des images : (« toute leur théologie », dit-il, « est pleine d'images, de noces, de mariage, de liquéfactions, d'abîmes où ils se plongent, etc. », *op. cit.*, seconde édition, s. l., 1700, p. 31), établit une distinction entre la mystique qui est un allégorisme et celle qui conduit à l'union avec Dieu, « d'essence à essence, sans images et sans milieu » (*Id.*, p. 8). « Quand on en est là « (à l'état de contemplation), écrit-il, » selon le Bienheureux Jean de la Cour » (*sic*), « la méditation devient un moyen bas et un moyen de boue. » (*Id.*, p. 27). Dans un opuscule inédit de Marsay concernant Mme de Rottenhof (ms. qui m'a été obligeamment communiqué par M. le Pasteur Viénot, cf. p. 20 sq.), il est fait allusion à la nécessité de la purification de la nuit obscure.

Une enquête de ce type aurait une portée générale. Elle conduirait celui qui l'entreprendrait à reconstituer un milieu spirituel encore ignoré. Elle nous amènerait d'autre part à mieux connaître l'histoire des rapports de Leibniz et de Poiret, à mieux pénétrer la belle correspondance, encore inédite, de Leibniz et de Morell (Bibliothèque Royale de Hanovre, 99 fos), à mieux classer quelques écrits de Leibniz lui-même.

et Mme Guyon ont nettement compris que saint Jean de la Croix est étranger à toute expérience qui ne renierait pas les révélations et les visions. Et, en effet, si unies qu'elles soient finalement, si parentes qu'elles soient aussi dans leur plus profond développement, l'expérience de sainte Térèse et celle de saint Jean de la Croix divergent. Que sainte Térèse ait dépassé les paroles et les visions, elle n'en a pas moins combiné l'expérience ineffable et un langage divin qui s'articule. Peu importe ici que Mme Guyon ait eu, elle aussi, une expérience chargée de troubles pathologiques. Dans la mesure où elle a compris saint Jean de la Croix, elle adhère à une ligne idéale qui est la seule qui compte pour elle. M. Delacroix a raison de dire, à propos du mysticisme de Mme Guyon, que c'est à l'Eglise « de juger ce qui s'accorde ou non avec l'idée qu'elle se fait de la sainteté et de l'expérience chrétienne »[1]. Mais il a raison aussi de marquer que seul celui qui n'aurait pas lu attentivement « les mystiques approuvés, ou tout au moins, certains d'entre eux », pourrait « ignorer ce par quoi Mme Guyon leur est semblable »[2]. Ce sont les étrangetés du langage de Mme Guyon et le drame de sa vie qui ont fait méconnaître le substrat de sa doctrine. De même, et inversement, c'est parce que la pensée de Jean de la Croix nous est arrivée mutilée et déformée que l'intuition fondamentale n'y est pas aisément discernable. Cette intuition, qu'on le veuille ou non, est ressaisie de façon aiguë, à travers la tradition mystique catholique, par Fénelon et Mme Guyon, quelle qu'ait pu être la doctrine qui s'y ajoute et dont Jean de la Croix n'est nullement responsable. Cette doctrine est par elle-même de si grande portée, et si inattendu est le langage qui la recouvre, que nous n'avons pas le droit de percevoir, à travers le guyonisme ou le fénelonisme, la pensée de Jean de la Croix. Mais il était indispensable de noter, à propos d'un exemple significatif, que la mystique de Jean de la Croix, plus intimement que toute autre expérience catholique, rejoint la vie spirituelle de ceux, à quelque confession qu'ils appartiennent et qu'ils soient ou non attachés à un dogmatisme déterminé, qui ont chassé de leur pensée toute représentation et même toute notion de Dieu et se sont perdus en une Foi qui, en un autre sens que la raison mais aussi puissamment qu'elle, élimine les pensées médiocres, l'anthropomorphisme grossier, les puérilités, le con-

1. Delacroix, *Etudes*, *op. cit.*, p. 240.

2. Delacroix, *Etudes*, *op. cit.*, p. 240. Cf. Henri Bremond, *Apologie pour Fénelon*, Paris, 1910, p. 32-34 et 379.

tenu empirique arbitraire. Par là même, la doctrine de saint Jean de la Croix est liée, non seulement à l'histoire de la spiritualité et de la mystique, mais à l'histoire des idées religieuses et, plus généralement encore, à l'histoire de la pensée. L'état théopathique où nous serons conduits ne nous fera pas découvrir un Dieu à peine dégagé de l'expérience humaine. Ce ne sera pas le Dieu fait homme en qui Jean de la Croix s'abîmera mais, autant que sa culture métaphysique le lui permettra, le Dieu incompréhensible et sans bornes. Quelles que puissent être par ailleurs leurs affirmations, ceux des mystiques qui, comme sainte Térèse, ont eu un entretien avec un Seigneur, maître de leur activité, ordonnateur de leur pensée, se situent sur un autre plan et, en dépit d'eux-mêmes, sur un plan humain[1]. Jean de la Croix voudrait instaurer en nous une vie divine, au sens strict du mot. Il est de ceux qui ont cru éprouver une expérience de l'infini et, selon la remarque de M. de Hügel, peut être compté comme l'un des plus grands parmi ceux-là[2]. C'est cette expérience qu'il faudrait surprendre à sa source et en nous fondant, pour remonter jusqu'à elle, sur les textes mêmes, réfléchis en leur pureté native.

I

L'introduction au livre II de la *Montée du Mont Carmel* résume, en un schéma limpide, le monde nouveau que figure la deuxième strophe du poème de la « Noche » :

A oscuras y segura
En la secreta escala disfrazada,
¡ Oh dichosa ventura !
A oscuras y en celada
Estando ya mi casa sosegada[3].

1. M. G. Belot (*La Triple origine de l'Idée de Dieu, Revue Philosophique*, décembre 1908, p. 607) note avec raison qu'il y aurait avantage à discerner chez les mystiques si leurs états se rapportent exactement à Dieu ou au Christ. En ce qui concerne Jean de la Croix, et avec les nuances que nous essayons de marquer dans le VIe paragraphe du présent chapitre, la réponse n'est pas douteuse.

2. Fritz von Hügel, *op. cit.*, t. I, p. 343.

3. « Dans l'obscur et assurée — Par l'échelle secrète [je sortis] déguisée — Oh ! l'heureuse fortune ! — Dans l'obscur et en cachette — Alors que ma demeure était apaisée. »

C'est d'une « heureuse fortune » qu'il est question, ici encore, — plus précieuse que celle qui nous arrachait au monde sensible [1]. Les « imperfections spirituelles » et « les appétits de propriété dans le spirituel » s'en sont allés [2]. Nous sommes entrés « dans cette obscurité intérieure qui est le dénuement spirituel de toutes les choses, aussi bien sensuelles que spirituelles, prenant appui seulement en Foi pure et montant par elle à Dieu » [3]. Démarche mystérieuse, qui nous fait sortir « de toute limite naturelle et rationnelle » et pénétrer « jusqu'au profond de Dieu » [4].

L'âme a cheminé en foi, — assurée et dans l'obscur. Elle « sortit » « par cette nuit spirituelle », « sa demeure étant apaisée » — « Estando ya su casa sosegada » [5]. Apaisement plus subtil que celui dont témoignait la première strophe, et que recouvre une lutte moins âpre. Aussi, remarque finement Jean de la Croix, l'âme ne dit-elle pas « qu'elle sortit ici avec des angoisses », ainsi qu'elle fit « dans la première nuit du sens ». « Car », ajoute-t-il, « pour aller dans la nuit du sens et se dénuder du sensible, des angoisses d'amour sensible étaient nécessaires... Mais pour achever d'apaiser la demeure de l'esprit, se requiert seulement l'*affirmation* des puissances et de tous les goûts et appétits spirituels en pure Foi. Et, cela fait, l'âme s'unit avec l'Aimé en une union de simplicité et pureté d'amour et ressemblance » [6]. Le mot *afirmación* n'est pas choisi au hasard. Jean de la Croix ne nous propose pas une destruction de notre être. Il nous avait demandé

1. *E. C.*, t. I, p. 97; *Subida*, livre II. *Introd.*

2. Id., *ibid* : « En esta segunda Canción canta el alma la dichosa ventura que tuvo en desnudar el espíritu de todas las imperfecciones espirituales y apetitos de propiedad en lo espiritual... »

3. Id., *ibid.*, et p. 98 : « lo cual le fué muy mayor ventura, por la mayor dificultad que hay en sosegar esta casa de la parte espiritual, y poder entrar en esta oscuridad interior, que es la espiritual desnudez de todas las cosas, así sensuales, como espirituales, sólo estribando en *pura* Fe y subiendo por ella á Dios. »

4. Id., *ibid.*, p. 98 : « ...saliendo de todo límite natural y racional para subir por esta Divina escala de la Fe, que escala y penetra hasta lo profundo de Dios. »

5. *E. C.*, t. I, p. 98, *Subida*, livre II, Introduction : « Y así dice que también salió por esta Noche espiritual « Estando ya su casa sosegada ».

6. Id., *ibid.* : « Que por eso no dice que salió aquí con ansias, como en la primera Noche del sentido. Porque para ir en la Noche del sentido y desnudarse de lo sensible, eran manester ansias de amor sensible... Pero para acabar de sosegar la casa del espíritu, sólo se requiere afirmación de las potencias y de todos los gustos y apetitos espirituales en pura Fe. Lo cual hecho se junta el alma con el Amado en una unión de sencillez y pureza de amor y semejanza. » Le mot *afirmación* n'est pas souligné dans le texte.

de mortifier notre vie sensible et, à certains égards, de l'éteindre. Mais notre vie spirituelle ne se refoule pas, elle s'épanouit et, pour parler comme Jean de la Croix, s'affirme. Il est certes capital de noter ce rythme d'affirmation en une voie qui semble d'abord négation stricte. Mais qu'est-ce que cette affirmation dans la Foi pure, sinon une négation de tout ce qui apparaît comme la normale expression de notre être normal ? Négation que traduit métaphoriquement l'épaisse ténèbre :

A oscuras y segura [1].

Nul espoir maintenant de dominer par notre regard intérieur l'anéantissement qui s'accomplit. Dans la nuit des sens demeuraient l'entendement et la raison. Mais par la nuit de l'esprit tout nous est ôté, dans l'entendement aussi bien que dans les sens [2].

Telle est l'intuition fondamentale. Rien, en définitive, ne s'y ajoutera. La Foi, en son essence, est une sorte de catégorie mystique. Et tout, même l'état théopathique, s'accomplira grâce à elle.

Foi que toute formule trahirait, et que ne circonscrit pas un dogmatisme. Mystère et élan de la vie profonde.

Cette Foi rejoindra, il est vrai, un donné théologique. Et Jean de la Croix nous rappelle que, selon les théologiens, la foi est une habitude de l'âme, tout ensemble certaine et obscure [3]. Qu'entend-il ici par certitude ? Un consentement de l'âme à une parole entendue, parole dont la signification nous est aussi inintelligible qu'à un aveugle-né la qualité d'une couleur [4]. Et, de la sorte, se combinent la plus grossière soumission à une autorité externe et une intime élaboration à laquelle ne préexiste aucune matière.

Aspirons à retrouver le travail qui s'accomplit dans les profondeurs. Ne songeons, ni à un morcellement des textes de l'Ecriture, ni à un édifice dogmatique. La pensée ne se limitera pas à

1. « Noche oscura », strophe II, vers 1.

2. *E. C.*, t. I, p. 99, *Subida*, livre II, Introduction : « Y así en la noche el sentido todavía queda alguna luz, porque queda el entendimiento y razón, que no se ciega. Pero esta Noche espiritual, que es la Fe, todo lo priva, así en entendimiento como en sentido. » Cp. le chapitre XXVI des « Institutions », pseudo-taulériennes.

3. *E. C.*, t. I, p. 102, *Subida*, livre II, cap. II : « La Fe dicen los teólogos que es un hábito del alma cierto y oscuro. »

4. *Id.*, t. I, p. 102-104 ; id., *ibid.*

un texte qui nous opprimerait ni ne se concentrera sur un dogme. Le système de Jean de la Croix implique une absorption dans l'incompréhensible et dans l'informulé. L'âme doit entrer dans « l'abîme de la Foi ». Et elle n'y peut entrer que si elle se meut dans la nuit. La Foi est abyssale [1]. Elle exige que nous nous refusions à poser devant nous une représentation ou une notion de Dieu. Il semble à Jean de la Croix que dans une âme ainsi « résignée, nue, anéantie » [2], Dieu ne rencontrera nul obstacle à son action. Et ici, il est vrai, la foi d'ordre dogmatique recouvre la foi d'ordre mystique. Car qu'est ce Dieu qui agit en nous ? Et d'où vient que nous parvenions même à le nommer, puisque notre Foi est au dessus de tout ce que nous pouvons « entendre. goûter, sentir, imaginer ? » [3]. Le croyant naïf vient ici au secours du mystique intrépide. Et pourtant, la cohérence interne n'est pas brisée : ce Dieu, que Jean de la Croix allègue, il ne le trouve qu'au plus profond de son expérience. Qu'il se soit ou non trompé lorsqu'il se sent transmué par lui, il ne nous demande pas, du moins dans sa construction purement spirituelle, de présupposer par artifice ce qui ne peut être qu'un fait d'expérience. Il nous prie seulement d'adopter une attitude psychique : l'âme se devra « vider parfaitement et volontairement de tout ce qui peut être contenu en elle, aussi bien pour ce qui est surnaturel que pour ce qui est naturel » [4], rejetant toute notion, tout sentiment, toute imagination, ne s'appuyant qu'en la Foi obscure.

Cette obscurité de la Foi est-elle aussi totale que le feraient croire d'abord le symbolisme de la nuit et la description de l'expérience ? Jean de la Croix accepte, dans l'ordre dialectique, un donné initial qui, en définitive, n'est pas un produit de la Foi abyssale. Il ne se demandera pas si la notion d'Etre absolu n'est pas une notion que notre Foi doit rejeter comme naturelle et anthropomorphique. Il n'ira pas jusqu'à user dans sa terminolo-

1. *E. C.*, t. I, p. 106, 182, 254, 289, *Subida*, livre II, cap. III, XVI, XXVII, livre III, cap. VI.

2 *Id*, t. I, p. 107, *Subida*, livre II, cap. III : « ...porque à Dios ¿ quién le quitará que no haga lo que él quisiere en el alma resignada desnuda y aniquilada ? »

3. Id., *ibid* : « ...Y no arrimándose á cosa de las que entiende, gusta y siente y imagina. Porque todo aquello es tiniebla que la hará errar ó detener; y la Fe es sobre todo aquel entender y gustar y sentir é imaginar. »

4. *E. C.*, t. I, p. 107, *Subida*, livre II, cap. III : « ...ha de vaciarse perfecta y voluntariamente de todo lo que puede caber en ella, *ahora sea de arriba, ahora de abajo según el afecto*, digo, y voluntad, en cuanto es de su parte... »

gie, comme l'ont fait Eckhart et Suso par exemple, du Rien[1] comme du seul objet en lequel nous nous puissions réfugier. Par une soumission de la Foi mystique à la Foi dogmatique, il considérera l'Etre absolu comme un et triple[2]. Mais, plus profondément, il admet l'Etre, part de l'Etre et n'ajoute rien à l'Etre. Il repousse tout ce qu'il pourrait pressentir de ce Dieu qu'il pose, car il sait que rien de tout cela n'est Dieu. Il adhère à une parole de saint Paul, parole d'essence mystique : « Il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'Il est »[3]. Et il commente, en accentuant encore la signification mystique : « à celui qui doit s'approcher de Dieu et s'unir à Dieu, il convient de croire son être »[4]. Il ajoute, prolongeant le texte paulinien : « celui qui doit arriver à s'unir en une union avec Dieu, ne doit pas aller en s'appuyant au goût, au sens, à l'imagination, mais en croyant *son être,* lequel n'est perméable ni à l'entendement, ni à l'appétit, ni à l'imagination, ni à aucun autre sens et, en cette vie, ne se peut savoir en sa vraie nature ; bien au contraire, le plus haut que l'on puisse ici sentir, entendre, goûter de Dieu est infiniment distant de ce qu'est Dieu et du fait de le posséder purement »[5]. Croyance absolue, en quelque sorte, acte de volonté, pourrait-on dire, si la volonté elle-même n'évoquait une démarche distincte. « Nous ne saisissons de lui autre chose si ce n'est *qu'il est*, mais non pas *ce qu'il est* », écrivait Maïmonide[6].

Ni saint Paul, ni saint Jean de la Croix ne soutiendraient que

1. Cf. Eckhart, cité par Delacroix : *Essai..., op. cit.*, p. 174, note 1 : « Spriche iah ouch : got ist ein wesen, ez ist niht wâr : er ist ein uberswebende wesen und ein überwesende nihtheit. » Cp. Seuse. éd. Bihlmeyer, éd. citée, *passim* et p. 184 [*Leben Seuses*, chap. LI.], l. 20-23 : « Eya, wa ist nu daz wa der blossen götlichen sunheit? Daz ist in dem bildrichen lieht der götlichen ainikeit, und daz ist na sinem namlosen namen ein nihtekeit... »

2. *E. C.*, t. I, p. 132, *Subida*, livre II, chap. VIII.

3. Hebr. XI, 6 : « πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ, ὅτι ἔστιν... »

4. *E. C.*, t. I, p. 107, *Subida*, livre II, cap. III : « Quiere decir; al que se ha de ir allegando y uniendo á Díos, conviénele que crea su ser. »

5. *E. C.*, t. I, p. 107, *Subida*, livre III, cap. III « : ...el que se ha de venir á juntar en una unión con Dios, no ha de ir entendiendo ni arrimándose al gusto, ni al sentido, ni á la imaginación, sino creyendo *su ser*, que no cae en entendimiento, ni apetito, ni imaginación, ni otro algún sentido, ni en esta vida se puede saber cómo es; antes en ella en lo más alto que se puede sentir, entender, gustar de Dios, dista infinitamente de lo que es Dios y del poseerle puramente. »

6. Maïmonide, *op. cit.*, éd. citée, t. I, p. 241, *Première partie*, chap. LVIII. Cp. Ibn Hazm, cité par Horten (*Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologen in Islam...* Bonn. 1912, p. 113) : « Es gibt keine Antwort auf die Frage : was ist Gott? Nur Gott weiss die Antwort. »

pour démontrer Dieu il faut croire premièrement qu'il y a un Dieu, car ils ne confondraient pas ainsi deux « ordres ». Mais saint Paul a parlé de ceux qui veulent « s'approcher de Dieu », saint Jean de la Croix de ceux qui doivent s'unir à Dieu. Et ici il s'agit, non pas d'une connaissance mais, pour ainsi dire, d'une préperception.

Préperception qu'on eût voulu pourtant moins dogmatique. L'Etre, tel que le pose Jean de la Croix, est une somme de la Foi, bien plus qu'une introduction à la Foi. Mais la Foi, ainsi, se concentre. Et rien ne dispersera ce qui aura été unifié. Jean de la Croix ne mêlera pas à la Foi en un Dieu incompréhensible une adhésion à ce qui n'est pas Dieu. Et son expérience résidera en une élimination de plus en plus stricte de tout ce qui qui n'est pas Dieu.

Sans doute sera-t-il, plus ou moins consciemment, soumis à une raison sévère qui refoulera toujours ces données médiocres dont la foi pure et la réflexion critique se détournent également. Mais il sera, dans les profondeurs de son être, avant tout guidé par une Foi pure envahissante. Cette Foi le dominera et l'enveloppera. Par son éclat, elle ne laissera subsister aucune autre lumière [1]. Ne songeons pas à un entendement qui se nierait lui-même par une destruction brutale. Car ainsi l'être naturel serait comprimé, mais non dépassé. La Foi, telle que la pose Jean de la Croix, agit en nous comme une puissance plastique. Elle informe un être nouveau. Elle sera « l'objet surnaturel » de l'entendement [2]. Et Jean de la Croix estime qu'elle accomplit l'entendement, bien loin qu'elle le ruine. Ce n'est donc pas parce qu'il est une puissance vaine que l'entendement proprement humain se trouble. Il en est de l'intelligence, non encore informée par la Foi, comme de ces splendeurs naturelles que nous regardons d'un regard encore étranger à la vie théopathique et qui deviennent laideurs dès que nous leur opposons l'essence divine [3].

Des thèmes d'école, que son expérience ranime, aident ici Jean

1. *E. C.*, t. I, p. 102, *Subida*, L. II, cap. II : « Asi la luz de la Fe, por su gran exceso, *oprime y vence* á la de nuestro entendimiento. »

2. *Id.*, t. I, p. 116, *id.*, livre II, cap. V : « Habiendo, pues, de tratar de inducir las tres potencias del alma... en esta Noche espiritual... necesario es primero dar á entender en este capítulo, cómo las tres virtudes teologales, Fe, Esperanza y Caridad, *que tienen respecto a las tres dichas potencias como propios objetos sobrenaturales...* »

3. Cf., pour ces deux modes de perception, *supra*, livre IV, ch. I, et *infra*, livre IV, ch. IV.

de la Croix. Il allègue le Rayon de ténèbre dionysien. Il allègue aussi un texte de la « Métaphysique » d'Aristote, texte depuis longtemps transformé en exemple figé. Et il l'examine avec tant de soin que nous devons citer les lignes entières.

« Aristote », lisons-nous, « dit que tout comme les yeux de la chauve-souris se comportent en face du soleil, lequel les transforme totalement en ténèbres, ainsi se comporte notre entendement en face de ce qui est le plus lumineux en Dieu et qui pour nous est totalement ténèbres. Il dit plus encore : à savoir que plus les choses de Dieu sont elles-mêmes élevées et claires, plus elles sont pour nous inconnues et obscures »[1]. La pensée aristotélicienne est ici modifiée de façon importante, puisqu'Aristote parle seulement de l'éblouissement ressenti par notre intelligence devant les « choses qui sont par leur nature les plus splendides de tous ». Mais c'est bien là une splendeur qu'Aristote en son langage eût appelée divine.

De toute manière Aristote a noté le choc d'un entendement ébloui et de choses qui sont en elles-mêmes toute lumière. Mais il ne peut que constater notre limite. Il n'admettrait pas que l'on en triomphât par des modalités inintelligibles. Et il n'y a rien de commun entre dire que notre intelligence est éblouie par une lumière qui la dépasse et affirmer que cet au delà de notre raison sera atteint par une négation de toute notre activité rationnelle.

Laissons ces difficultés et considérons la pensée de Jean de la Croix en elle-même. Puisqu'une force nouvelle dont il faudra vérifier l'excellence nous affranchit, semble-t-il, des ordinaires conditions de la pensée, c'est vouloir renoncer à toute suprise, que pré-

1. Cf. *E. C.*, t. I, p. 130-131, *Subida*, livre II, ch. VII : « Aristóteles dice que de la mesma manera que los ojos del murciélago se han con el Sol, el cual totalmente le hace tinieblas, asi nuestro entendimiento se há à lo que es más luz en Dios, que totalmente nos es tiniebla. Y dice más, que cuanto las cosas de Dios son en sí más altas y más claras, son para nosotros más ignotas y oscuras. » Cp. *E. C.*, t. II, p. 59 et 73, *Noche del Espiritu*, comment. du vers 1 de la strophe I. Cf. Aristote : *Métaphysique* A. ἐλ. 1. 993b 7 — 11 : « Ἴσως δὲ καὶ τῆς χαλεπότητος οὔσης κατὰ δύο τρόπους, οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν, ἀλλ' ἐν ἡμῖν τό αἴτιόν ἐστιν αὐτῆς. Ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων. » Cp. saint Thomas d'Aquin : *Comment. in Met Arist.*, *Lect.* 1 : « ... Et est sensus quod quæ maxime natura sua intelligibilia sunt, nihilominus obscura sunt quoad nos nec pervia intellectui, sicut noctuæ invisibilis est sol, quantumcunque natura sua visibilis. » Et *Summa Theologica*, Pars I, Q. I, Art. v, *Ad primum* : « Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minus certum propter debilitatem intellectus nostri, qui se habet ad manifestissima naturæ, sicut oculus noctuæ ad lumen solis, ut dicitur in secundo *Metaph.* »

tendre deviner l'expérience qui s'instaure, grâce à un entendement qui se refuse à nous suivre en une région où se trouvent niées ses exigences. Dès lors, l'obscurité menace de nous envelopper. Elle envahira doublement notre entendement, lequel atteindra par la Foi une réalité qui le dépasse et ignorera totalement les conditions de cette vie nouvelle. *Il y aura ainsi obscurité dans la connaissance mystique*. D'autre part, tandis que l'entendement sera absorbé dans une vie contemplative il ne pourra, par une conséquence en quelque sorte mécanique, continuer d'adhérer aux choses. *Et il y aura obscurité dans la connaissance normale*.

Ce n'est pas par artifice que nous retrouvons ici quelque chose du platonisme. La propédeutique à la mystique, telle qu'elle est conçue par Jean de la Croix est partiellement, sans que celui-ci en soit sans doute conscient, d'essence platonicienne. Dès lors, il ne sera pas inutile de nous demander, en examinant quelques aspects du platonisme, jusqu'où vont aller les analogies et où commenceront les différences.

La purification, telle que l'entend Platon, affranchit l'âme de la « folie du corps »[1], l'habitue à se recueillir en elle-même[2], la dégage, pour ainsi dire, « du corps tout entier »[3]. Platon réclame le détachement de l'âme, moins pour des raisons morales que pour des raisons métaphysiques[4]. Le corps ne parvient pas à se dépasser lui-même ; et la sagesse que nous ne pouvons voir, pour laquelle nous éprouverions de terribles amours[5], est inaccessible à nos sens[6]. Mais, dès qu'elle se manifeste à notre esprit, dès que l'Idée nous pénètre, nous sommes éblouis et hésitons pourtant à

1. Platon : *Phédon*, 67 A : « καὶ οὕτω μὲν καθαροὶ ἀπαλλαττόμενοι τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης... » Cp. *Phèdre*, 93 C : « .. καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου, ὅ νῦν σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι. » Cp., d'un autre point de vue, les textes des *Lois*, X, cf. 892 A et 896 C, sur la priorité et la prééminence de l'âme.

2. *Id.*, *Phédon*. 65 D. Cf. *id.*, 67 C : « ... χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχήν. » Rohde, citant ce passage (cf. *Psyche*, Freiburg in Br., éd. de 1910, t. II, p. 288, note 2), ajoute : « Ganz im Sinne ächter Mystik. Das ist die Abgeschiedenheit des Menschen, der Gott schauen will, von M. Eckhart redet. »

3. Platon : *Phédon*, 66 A : « ... ἀπαλλαγεὶς ὅ τι μάλιστα ὀφθαλμῶν τε καὶ ὤτων καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν ξύμπαντος τοῦ σώματος... »

4. Cf. pourtant *Phédon, passim*, et spécialement 66 B, C, D, E, et 67 A.

5. Platon : *Phèdre*, 93 D : « ... δεινοὺς γὰρ ἄν παρεῖχεν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς (de la sagesse) ἐναργὲς εἴδωλον παρείχετο εἰς ὄψιν ἰόν... »

6. Platon reconnaît, il est vrai, que la vue est le plus subtil de nos sens ; et pourtant la sagesse ne peut être saisie grâce à elle : « ῇ φρόνησις οὐχ ὁρᾶται. » Cf. *Phèdre*, 93 D.

sacrifier les données de nos sens. Il faudra choisir cependant : ou accepter de ne rien connaître, ou au contraire renoncer à l'apparence sensible, pour atteindre à l'état de pure intelligence alors que seules les Idées soutiennent notre pensée [1].

Comment l'âme pourrait-elle, durant la première phase de sa régénération, s'accommoder de l'obscurité empirique ? Comment aimerait-elle les ténèbres que lui offre le monde ? [2] Le philosophe ne peut, du moins d'abord, abaisser son regard vers ces ombres ; il ne les peut considérer, tandis que sa pensée métaphysique s'oriente vers une direction toute nouvelle. Il n'y a point là destruction volontaire, ni artificiel dédain. Et ces ombres sont non seulement hors de lui, mais en lui-même. Ombres et songes désormais sa vie sensible et les formes inférieures de sa pensée [3].

Pourtant, si le corps est, à certains égards, méprisé par Platon, il est, à d'autres égards, considéré comme apportant une ébauche concrète à la pensée et un prétexte à l'évocation de l'Idée [4]. Il appartient au philosophe de vivre parmi les ombres, de les ordonner et de les discipliner [5]. Si le monde sensible et la connaissance ordinaire ressemblent à des ombres, ce n'est pas, comme l'exigerait ici le rythme mystique, parce que la raison est vaine, mais c'est parce que nos habitudes mentales nous empêchent de découvrir la raison vraie et limpide, laquelle est la fonction maîtresse. Equilibre que détruira le rayon dionysien. Entre l'ombre que Platon entrevoit et la ténèbre spirituelle on ne trouverait nul accord [6].

La conversion telle que Platon la comprend est difficile et pénible, mais normale. Elle n'implique pas une torsion de notre intelligence, mais au contraire l'épanouissement de notre plus

1. Paton, *République*, VI, 511 B, C.

2. Id., *id.*, VII, 517 D, E.

3. Id., *id.*, VII, 533, B, C, D.

4. Platon : *Phèdre*, 249 D et E, 250, etc., et *Banquet, passim*. Cf. le mot profond de Plotin : *Ennéades* IV, VIII, 1 : « ... λείπεται δὴ ἡμῖν ὁ θεῖος Πλάτων, ὅς πολλά τεκαὶ καλὰ περὶ ψυχῆς εἴπε... τί οὖν λέγει ὁ φιλόσοφος οὗτος; οὐ ταὐτὸν λέγων πανταχῇ φανεῖται... »

5. Platon : *République*, VII, 519 D, 520 C.

6. Nous envisageons à dessein, dans ces quelques lignes concernant Platon, non le Platon qui nous révèle l'examen des Dialogues techniques, — *Parménide*, *Philèbe*, etc., — mais le Platon que pouvait méditer plus ou moins obscurément un Mystique spéculatif du XVIe siècle.

haute raison. L'Idée peut troubler d'abord notre conscience, mais ne la ruine pas. De même encore, la lumière de l'Idée substantifie les choses mêmes ; elle nous apporte des notions où nous reconnaîtrions le prototype du monde. Entre ce qui *naît* toujours sans *être* jamais et ce qui *est toujours sans être jamais né*[1], il y a harmonie ; le démiurge a contemplé le modèle éternel[2]. Le monde est une pâle diminution de l'essence indivisible ; mais la vision directe de l'Idée nous révélerait une Beauté que le monde annonce déjà.

Tels mystiques, qui ont surtout retenu de la pensée dionysienne l'idée d'une connaissance par agnosie, ne sont pas par hasard épris d'images nocturnes ; la contemplation qu'ils insèrent en un Rayon de ténèbre traduit la descente en nous d'une Beauté qui n'a plus rien de commun avec le monde[3].

II

Une double conviction guide sans doute Jean de la Croix. D'une part, la pensée dionysienne et ses prolongements lui apprennent

1. Platon : *Timée*, 27 D : « ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῦτον διαιρετέον τάοε· τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε. »

2. Id., *id.*, 29 A : « ... εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος ὅ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἴδιον ἔβλεπεν... παντὶ δὴ σαφὲς ὅτι πρὸς τὸ αἴδιον·... »

3. Les textes par lesquels le pseudo-Denys signale au passage [cf. *Noms divins*, IV, 4, *Hiérarchie céleste*, XIII, 3] le caractère déficient qui arrête, dans les corps illuminés, l'action du soleil, traduisirent sans doute, à la façon d'un support concret, pour les Mystiques épris d'images nocturnes, le manque moral qui, lors de l'irradiation en nous du Rayon divin, se produit en notre être. On pourrait certes lire le pseudo-Denys et retenir surtout l'enseignement de sa comparaison de Dieu et du Soleil (cf. surtout *Noms Divins*, IV, 4), ce qu'ont fait, par exemple, ceux qui, comme Bérulle et Gibieuf [cf. E. Gilson : *La liberté chez Descartes et la Théologie*, Paris, 1913, p. 168, 169, note 1, 193-194], croyaient ainsi retrouver un vivant platonisme. On pourrait n'en retenir également que la diffusion, par voie descendante, et de hiérarchie en hiérarchie, d'une Lumière divine [cf. surtout *Hiérarchie céleste*, XIII, 3]. Mais il y aurait à rechercher, travail non encore tenté, comment, par les mysticismes allemand, anglais, néerlandais, puis, par Jean de la Croix, l'accent a été mis, non seulement sur la connaissance par agnosie, mais sur la limite irrémédiable, inhérente à tout ce qui n'est pas Dieu, limite qui concerne non seulement l'âme, mais le monde lui-même. Nous retrouvons ainsi, en des termes nouveaux, et sur le plan doctrinal, le problème que l'étude des symboles nous suggérait. Problème que l'état des connaissances ne permet pas encore de poser historiquement.

l'excellence d'un Dieu sans manière d'être. De l'autre, une expérience que les thèmes néoplatoniciens ont soutenue et peut-être instaurée lui dit la valeur d'un croissant dénuement. Jean de la Croix, en la doctrine qu'il nous propose, ignore l'hésitation. Il sait, par une vie éprouvée, que celui qui abandonne « son chemin » entre dans « le chemin », que de « passer au terme et laisser son mode est entrer dans le terme qui n'a pas de mode et qui est Dieu »[1]. Il sait que l'âme qui « en est arrivée à cet état, n'a elle-même ni modes ni manières », bien que, ajoute-t-il, « l'âme enferme en soi tous les modes, ainsi qu'il advient de celui qui n'a rien et qui, par là même, possède tout. Car, en ayant courage pour dépasser, intérieurement et extérieurement, son naturel limité, l'âme entre sans limite dans le surnaturel, lequel n'a aucun mode, ayant en substance tous les modes... Par conséquent, en perdant de vue tout ce qu'elle peut savoir et entendre spirituellement et naturellement, l'âme doit désirer de tout son désir arriver à ce qu'elle ne peut savoir en cette vie et qui ne peut tomber en son cœur. Et, laissant en arrière tout ce qu'elle goûte et sent spirituellement et sensuellement, et tout ce qu'elle peut goûter et sentir en cette vie, elle doit désirer de tout son désir venir à ce qui excède tout sentiment et goût »[2].

En des pages de cette sorte, Jean de la Croix exprime sa plus intime pensée. Toute affirmation d'ordre dogmatique, même celle de l'Etre total, apparaît comme secondaire à côté de cette aspiration à la ruine de la vie sensible et de l'entendement normal. Conscience qui se simplifie et qui, à mesure qu'elle se dénue, éprouve un élargissement. L'âme se libère des conditions men-

1. *E. C.*, t, I, p. 108, *Subida*, livre II, cap. III : « ... Por tanto en este camino ó por mejor decir : pasar al término y dejar su modo, es entrar *en el término* que no tiene modo, que es Dios. » Cp. Eckhart, éd. Pfeiffer, éd. citée, t. II, p. 66 : « ... Wan swer got suochet in wîse, der nîmet die wîse unde lât got, der in der wîse verborgen ist. Aber swer got suochet âne wîse, der nimet in als er in ime selber ist... Swer daz leben frâgete tûsend jâr : war umbe lebes tû? Solt ez antwürten, ez sprêche niht anders wan : ich lebe dar umbe daz ich lebe... Swâ crêatûre endet, da beginnet got ze sînne ».

2. *E. C.*, t. I, p. 108-109, *Subida*, livre II, cap. II ; « ... Porque el alma que á este estado llega, ya no tiene modos ni maneras... aunque en sí encierra todos los modos, al modo del que no tiene nada, que lo tiene todo. Porque teniendo ánimo de pasar de su limitado natural interior y exteriormente, entra sin límite en lo sobrenatural, que no tiene modo alguno, teniendo *en sustancia* todos los modos... Por tanto, trasponiéndose á todo lo que espiritual y *naturalmente* puede saber y entender, ha de desear el alma con todo deseo venir á aquello que en esta vida no puede saber ni caer en su corazón. Y dejando atrás todo lo que espiritual y sensualmente gusta y siente, y puede gustar y sentir en esta vida, ha de desear con todo deseo venir á aquello que excede todo sentimiento y gusto. »

tales qui la lient et, dans cette épreuve d'une solitude envahissante, croit s'insinuer dans le tout. Les modes eux-mêmes, qui sont niés pour tout ce qui concerne notre pensée claire, se retrouvent « en substance » dans l'Etre sans mode qui s'instaure. Un immense désir de transcender notre nature s'empare de nous. Désir et audace. Rêve d'atteindre ce moment de notre développement intérieur où sera dépassé tout ce qui est « sentiment et goût ». Le surnaturel n'est plus dès lors conçu en fonction d'un phénoménisme supra-sensible. Il ne nous doit apporter aucun donné nouveau. Il exclut notre manière d'éprouver et de comprendre. Il est le règne du non-savoir[1].

Tout ici émane de l'amour. Mais qu'est l'amour ? Jean de la Croix n'en donnera nulle définition plus profonde que celle qu'il nous apporte en cet admirable chapitre IV du livre II de la *Subida* où il décrit le schéma de l'union avec Dieu. « L'amour », dit-il, « c'est travailler à se dépouiller et se dénuder pour Dieu de tout ce qui n'est pas Dieu »[2]. Ainsi devinons-nous maintenant ce qui était l'inguérissable misère de l'appétit. Nous étions, par l'appétit de Dieu, conduits au delà de toute appréhension distincte. Mais cet appétit même ne nous donnait pas la force de nous détruire héroïquement. Seul l'amour nous peut amener à vaincre en nous-mêmes tout ce qui n'est pas l'être nouveau qui va s'épanouir. Comment pourtant savoir « ce qui n'est pas Dieu » et comment travailler, avec une si jeune ardeur, pour un Dieu que j'ignore ? Une expérience croissante est ici sans doute la seule réponse : à l'origine, la joie de nous sentir délivrés du monde et de notre désir — première strophe de la « Noche » — puis, la joie encore de nous sentir délivrés de nos formes de pensée — deuxième strophe de la « Noche » ; et la troisième strophe, dont l'accent triomphant et sûr marque, mieux que tout autre moment du poème, l'inflexible démarche de l'âme :

En la Noche dichosa
En secreto, que nadie me veía,
Ni yo miraba cosa,
Sin otra luz, ni guía,
Sino la que en el corazón ardía.

1. *E. C.*, t. I, p. 108, *Subida*, livre II, cap. III : « ... Y así sobre todo se ha de pasar al no saber. » Cp. Eckhart, éd. Pfeiffer, éd. citée, t. II, p. 25 : « Solt dû got götlich wizzen, sô muoz dîn wizzen komen in ein lûter unwizzen und in ein vergezzen dîn selbes und aller crêatûren. »

2. *E. C.*, t. I, p. 114, *Subida*, livre II, cap. IV : « ... porque el amor es obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios... »

Mais voici que cette nuit nous conduit vers un Etre qui m'attend, et « là où personne ne paraissait »[1]. Un Etre surgit, mais que seul découvre un désir intérieur. Il ne se trouve pas au delà de moi, mais en mon moi qui s'élargit.

Un donné théologique, que complique peut-être une intuition métaphysique, sous-tend ici la pensée de Jean de la Croix : Dieu réside à l'intérieur de toutes les choses, au point que s'il cessait de les soutenir, « elles s'annihileraient aussitôt »[2]. Union substantielle et permanente. Ce n'est pas d'une telle union qu'il va s'agir, mais d'une union de ressemblance, laquelle se produit lorsque les deux « volontés », la divine et l'humaine, n'ont rien qui n'aboutisse à une conformité parfaite. Une telle union s'obtiendra donc par l'expérience et ne peut s'obtenir que par elle. La transformation d'amour en Dieu ne s'ajoutera pas à la destruction en nous de tout ce qui n'est pas Dieu ; cette destruction une fois achevée, la transformation ne peut pas ne pas s'accomplir.

1. « Noche oscura », strophe IV :

Aquesta me guiaba
Más cierto que la luz de medio día,
Adonde me esperaba
Quien yo bien me sabía
En parte donde nadie parecía

2. Cf. *E. C.*, t. I, p. 111-112, *Subida,* livre II, cap. IV : « Para entender, pues, cuál sea esta unión de que vamos tratando, es de saber que Dios en cualquiera alma, aunque sea en la del mayor pecador del mundo, mora y asiste sustancialmente. Y esta manera de unión siempre *está hecha* entre Dios y todas las cosas, digo criaturas, *en* la cual les está conservando el ser que tienen ; de manera que si de ellas en esta manera faltase, luego se aniquilarían y dejarían de ser. »

Comment faut-il interpréter : « ... todas las cosas, digo criaturas? » L'analyse de l'emploi du mot *criatura* nous pourrait peut-être instruire. Jean de la Croix se sert généralement du mot *criatura*, sans y joindre un adjectif. Il écrit parfois « criaturas corporales » (cf. *E. C.*, t. I, p. 70, *Subida*, livre I, cap. IX). Il écrit aussi « criaturas » « superiores é inferiores », « celestiales », « terrenas » (*Id.*, t. I, p. 128, *Subida*, livre II. cap. VII). Un texte important du « Cántico » (strophes IV et V et leur commentaire), montrerait que par « criaturas » Jean de la Croix entend, et le monde des éléments et le monde des corps célestes (cf., en particulier, *Id.*, t. II, p. 512 et 513). Il lui arrive d'écrire « criaturas racionales » pour désigner les anges et les hommes (*Id.*, t. II, p. 517, « Cántico », Introd. au comment. de la strophe VII). « Criatura », dans son acception la plus large, signifie sans doute pour Jean de la Croix chose créée. Cf. le sens de sentiment créé, de pensée créée, par opposition à l'incréé, ap. *E. C.*, t. I, p. 406, *Subida*, livre III, cap. XLVI « ... el gusto espiritual que es criatura... » Cp. *E. C.*, t. III, p. 94 : « ... sino en el gusto y suavidad espiritual que es criatura... »

Le mot *criaturas* est donc, dans certains cas, synonyme de *cosas*. Et l'expression « digo criaturas » peut être considérée ici comme une réticence, comme une réserve de prudence.

Certes, Jean de la Croix nous dit que l'être surnaturel ne nous est communiqué « que par amour et par grâce », que cette grâce n'est pas chez nous tous et que ceux d'entre nous qui y participent n'y participent pas au même degré, les uns ayant de plus hauts et les autres de moindres degrés d'amour[1]. Mais la communication par grâce est un effet du dépouillement intérieur entrepris : « De manière », écrit Jean de la Croix, « que l'âme n'a pas besoin de faire plus que se dénuer de ces contrariétés et dissimilitudes naturelles pour que Dieu, qui lui est communiqué naturellement par nature, lui soit communiqué surnaturellement par grâce »[2]. En définitive, l'union s'accomplira par suite d'un lien de causalité interne, et sans qu'il y ait à faire appel à une intervention arbitraire. L'analyse du fait contemplatif donnera un contenu concret à ces vues théoriques.

L'effort qui nous prépare à l'union apparaît comme riche en prolongements métaphysiques ou au contraire comme médiocre, selon que nous y discernons l'intrépide destruction de nos grossières représentations et de nos basses notions ou que nous y démêlons une soumission, que ne fonde aucune critique préalable, à un donné théologique et à des schémas d'école. On comprend qu'à un mystique catholique la Foi en Dieu soit une Foi en un Dieu un et triple[3]. Mais l'obscurité qu'une telle proposition recèle n'est pas du même type que celle qui accompagne la croyance en un Dieu dénué de toute manière d'être et situé au delà de toute appréhension distincte. L'on ne résout pas la difficulté en disant que la foi est « consentement de l'âme à ce qui entre par l'ouïe »[4]. L'accord entre une héroïque négation de tout ce qui est en nous donnée perceptible et une docilité à une révélation formulée n'est nullement défini par Jean de la Croix. On aimerait d'autre part qu'il ne s'astreignît pas à un schéma psychologique aussi banal que le schéma des trois puissances — entendement, mémoire, volonté. L'idée que la foi, l'espérance et la

1. *E. C.*, t. I, p. 112-113, *Subida*, livre II, cap. IV : « Porque éste no se comunica sino por amor y gracia en la cual no todas las almas están ; y las que están, no en igual grado, porque unas están en menos y otras en más grado de amor. »

2. *Id.*, t. I, p. 113, id. *ibid* : « De manera que el alma no há menester más de desnudarse de estas contrariedades y disimilitudines naturales para que Dios que se le está comunicando naturalmente por naturaleza, se le comunique sobrenaturalmente por gracia. »

3. *Loc. cit.*

4. *Loc. cit.*

charité sont les « objets surnaturels »[1] de l'entendement, de la mémoire et de la volonté, si elle conduit Jean de la Croix aux plus profondes conceptions, prolonge une psychologie dénuée d'originalité et aboutit à un cadre mystique lui-même timide. Il faut prendre nettement conscience de ces limites, si l'on veut goûter ensuite le système en sa beauté. Jean de la Croix, nous avons pressenti pour quelles raisons, ignore la recherche proprement philosophique[2]; peut-être a-t-il également, en ce qui concerne les points qui n'étaient pas renouvelés par son expérience, accueilli sans critique les schémas théologiques qui lui étaient offerts. Singulier mélange de pensée hardie et de docilité sans culture. On pourrait, il est vrai, se demander si Jean de la Croix n'a pas maintenu les puissances et les vertus pour éviter une trop complète liquéfaction de l'âme en Dieu, pour se séparer aussi de ceux des mystiques qui voyaient, dans l'exercice des vertus, une activité inférieure.

Cette architecture prudente est fondamentale chez Jean de la Croix. Qu'elle qu'en soit soit l'origine, elle autorise ensuite toutes les audaces. Que devient, en fait, le donné théologique que notre consentement accueille ? Il est habilement refoulé, car l'union est seule en cause, la Foi pure en est le moyen propre, et cette Foi n'est pas l'adhésion minutieuse à des articles dogmatiques, mais l'élan informulé et véhément vers un Dieu que je pose sans le connaître. En définitive, rien ne me peut unir à Dieu, sinon ce que la Foi obscure et abyssale provoque en moi. Et cette Foi m'interdit de m'attacher à une créature quelconque, qu'elle soit angélique ou humaine : « Quel Ange assez élevé en être », dit admirablement Jean de la Croix commentant un Psaume ; « quel Saint assez élevé en gloire sera assez grand pour être le chemin proportionné et suffisant pour venir à toi ? »[3]. Plus profondément, elle m'interdit de m'attacher à un donné psychique quelconque. Et c'est ainsi qu'elle produit la ténèbre, cette ténèbre d'où nous voudrions sortir et qui nous tient[4]. Mais comment un Mystique,

1. *Loc. cit.*

2. Cf. *supra*, livre II, chap. II.

3. *E. C.*, t. I, p. 128, *Subida*, livre II, cap. VII : « ... Porque ¿ qué dios habrá tan grande ? es á saber : ¿ qué Angel tan levantado en ser y qué santo tan levantado en gloria, será tan grande que sea camino proporcionado y bastante para venir á tí ? » Cp. *Psaumes*, LXXVII, 14.

4. Cf. la pathétique résistance du Disciple d'Eckhart et l'âpre réponse du Maître : « ... Sol ich denne zemâle stân in einem dunsternüsse ? — Jâ sicherliche, dû enkanst niemer baz gestân denne daz dû dich zemâle setzest in ein dunsternüsse und in ein unwizzen. — Ach, herre, muoz ez alles abe, mac dâ

c'est-à-dire un être dont la pensée s'enrichit par l'expérience, pourra-t-il finalement discerner ce qui est Dieu et ce qui n'est pas Dieu ?

Jean de la Croix nous rappelle que l'entendement et l'imagina-gination sont par eux-mêmes impuissants à nous fournir les éléments d'une immédiate union avec Dieu. Mais il allègue un entendement et une imagination si pauvrement conçus que ce ne sont pas ses arguments qui nous convaincront d'une telle impuissance[1]. Son originalité n'est pas en cette pâle critique de nos limites. Elle réside en un rejet sans nuances. Par là en effet Jean de la Croix se sépare de tous les écrivains spirituels qui seraient tentés de découvrir une anologie entre notre vie conscientielle et l'Etre divin. Un saint Bonaventure, rentrant en soi-même et s'efforçant d'y voir Dieu comme à travers un miroir[2], approfondissait la féconde méthode de l'illumination et du vestige divins. Et certes, Jean de la Croix accorde qu'il y a une trace de Dieu dans les créatures ; mais une trace n'implique pas une « ressemblance essentielle »[3]. Les choses ne sont intelligibles que par Dieu, mais cela ne veut pas dire que Dieu devienne intelligible par les choses. Et l'esprit humain non encore divinisé n'est pour Jean de la Croix qu'un être sans ressemblance avec Dieu. On pourrait ajouter que rien d'autre part ne nous prouve que si Dieu est un esprit parfait il doive, ainsi que le croit Bonaventure, être doué de mémoire, d'intelligence et de volonté[4]. Jean de la Croix admettrait que la mémoire nous ramène à l'éternité, mais il nous rappellerait que dès lors il la faut déprendre des choses, — que l'intelligence conduit à la vérité, mais il poserait que dès lors il la faut arracher à toutes les formes particulières auxquelles elle s'attache. Doit-on pour cela, comme il l'exige encore, aveugler notre entendement, faire le vide en notre mémoire ? Saint Bona-

dekein widerkêr sîn ? — Nein, entriuwen, dâ enmac kein rehtiu widerkêr sîn. » (Pfeiffer, éd. citée, t. II, p. 26).

1. Cf. *E. C.*, t. I, p. 129, *Subida,* livre II, cap. VII.

2. Cf. saint Bonaventure, éd. citée, t. V, p. 303, col. 1, *Itinerarium*... cap. III : « ... hinc est, quod iam tertio loco, ad nosmetipsos intrantes..., conari debemus per speculum videre Deum... »

3. *E. C.*, t. I, p. 128, *Subida,* livre II, cap. VII : « ... Porque aunque es verdad que todas ellas tienen (como dicen los teólogos) cierta relación á Dios y rastro de Dios unas más y otras menos, según su más ó menos principal ser ; de Dios á ellas ningún respecto hay ni semejanza esencial. »

4. Saint Bonaventure, éd. citée, t. V, p. 305, col. 1, *Itinerarium*... cap. III : « Si igitur Deus perfectus est spiritus, habet *memoriam, intelligentiam* et *voluntatem*... »

venture répondait par avance que déjà notre mémoire garde des notions éternelles que ni les sens ni aucune expérience grossière ne lui ont transmises[1]. « Vide igitur quomodo anima Deo est propinqua... Voyez donc combien l'âme est proche de Dieu... »[2].

Écouterons-nous la douce persuasion du métaphysicien de l'*Itinerarium?* Certes, nous sentons, que Jean de la Croix ne triomphe des obstacles que grâce à certaines vues très courtes, qu'il ne se demande même pas si une philosophie plus subtile ne pourrait se substituer à celle qu'il considère comme établie, qu'il se soumet à une technique philosophique élémentaire à laquelle il confère arbitrairement une valeur universelle. Est-il sûr pourtant que notre intime liberté soit mieux respectée par toute méthode mixte qui, ayant dès l'abord conçu Dieu à notre ressemblance, n'a pas de peine à nous faire remonter jusqu'à lui? Lorsque saint Jean de la Croix nous dit au contraire qu'aucune analogie ne peut être extraite de notre activité conscientielle et que Dieu est seul, nous sommes certains de ne pas voir altérées nos notions. On ne nous demandera pas de les fausser et de les infléchir. On exigera plus, puisqu'on nous priera de les rejeter toutes et totalement. Mais, en cet abandon suprême, il y a un plus grand amour de la Raison que dans l'illusoire confiance en un Dieu qui serait nôtre et que nous aurions construit avec des notions humaines.

Peut-on, il est vrai, parler d'une vie nouvelle, alors que notre lucide et précieux instrument d'analyse se trouve repoussé? Ce n'est pas parce que la Foi nous dit « des choses que nous n'avons jamais vues ni comprises, soit en elles-mêmes, soit en leurs ressemblances »[3], que nous leur devons soumettre notre lumière naturelle.

La Foi pourtant, telle que Jean de la Croix la décrit, n'est pas, même lorsqu'il la limite à un donné théologique, la médiocre clarté dont nous nous contentons d'ordinaire, habitude morne, grossier mélange de notions philosophiques déformées et de mythologie matérielle. Faible triomphe de la pensée religieuse que ce Dieu que toute raison désavouerait et où la Foi pure

1. Saint Bonaventure, éd. citée, t. V, p. 303, chap. I, *Itinerarium* : cap. III : « ... Ex *secunda* apparet, quod ipsa » (la mémoire) « non solum habet *ab exteriori* formari per phantasmata, verum etiam *a superiori* suscipiendo et in se habendo simplices formas, quæ non possunt introire per portas sensuum et sensibilium phantasias. »

2. *Id.*, t. V, p. 305, c. 1 ; id., *ibid.*

3. *E. C.*, t. I, p. 103, *Subida*, livre II, cap. II : « Que » (la Foi) « nos dice cosas que nunca vimos ni entendimos en sí, *ni en sus semejanzas, pues no la tienen.* »

discernerait un arbitraire amoindrissement du mouvement spirituel !

Par contre, la plus haute vie mystique à laquelle nous conduira Jean de la Croix ne sera pas distincte de la Foi. Une intime ressemblance est pressentie entre la Foi et Dieu[1]. C'est dire que l'effort pour nous promouvoir au delà de toute manière d'être est considéré comme devant nous faire entrer en Dieu[2].

La Foi est un abîme[3]. Elle est « pure »[4], elle est « obscure »[5] ; elle est au-dessus de toute donnée perceptible. Jean de la Croix adhère à un Etre qu'il ne conçoit pas ; bien plus, il aime un Etre *qu'il ne sent pas*. Inversement, s'il devine en lui une image ou une idée de Dieu, si l'amour qui l'anime laisse en lui une suavité, il sait que rien de tout cela n'est Dieu[6]. Et certes, il ne lui appartient pas de ne plus surprendre en lui des pensées errantes. Il lui est permis du moins de les enfouir dans l'abîme de la Foi.

III

Il faut suivre Jean de la Croix en son minutieux effort pour nous libérer de tout ce qui peut « tomber avec clarté dans l'entendement intimement apaisé, et calmé et posé en foi »[7]. Effort de conversion des appréhensions de l'entendement à l'unité de la foi.

L'entendement est considéré comme pouvant recevoir ses notions grâce à deux voies : la voie naturelle et la voie surnaturelle[8].

1. *Id.*, t. I, p. 132, *id.*, livre II, cap. VIII : « La cual sólo es el próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios ; *porque es tanta la semejanza que hay entre ella y Dios* que no hay otra diferencia sino ser visto Dios ó creído. »

2. Cf. Tauler, éd. Vetter, éd. citée, p. 152 [35-36] : « ... Do tut der geist einen über swank in das götlich abgründe. »

3. Cf. *supra*, p. 457, note 1, et les textes allégués *ibid.*

4. Cf. *E. C.*, t. I, pp. 98, 99, 231, *Subida*, livre II, Introd., et cap. XXII.

5. *Id.*, t. I, pp. 182, 229, *Subida*, livre II, cap. XVI, XXII.

6. *Id.*, t. III, p. 93 ; cp. t. I, p. 405, *Subida*, livre III, cap. XLV, *loc. cit.*

7. *E. C.*, t. I, p. 132, *Subida*, livre II, cap. VIII : « De lo dicho se colige que, para que el entendimiento esté dispuesto para esta Divina unión, ha de quedar limpio y vacío de todo lo que puede caer en sentido, y *desnudo* de todo lo que puede caer con claridad en el entendimiento intimamente sosegado y acallado y puesto en Fe... »

8. *Id.*, t. I, p. 135, *Subida*, livre II, cap. IX : » Es, pues, de saber que por dos vías puede el entendimiento recibir noticias é inteligencias : la una es natural y la otra sobrenatural. »

Le mot *noticia* va jouer un rôle capital dans la doctrine de Jean de la

La voie naturelle est assurée, tantôt par les « sens corporels », tantôt par un travail interne sur lequel Jean de la Croix ne s'explique pas [1]. La voie surnaturelle résume tout ce que l'entendement reçoit « par delà sa capacité et son habileté naturelles » [2]. Des connaissances qui nous arrivent par voie naturelle Jean de la Croix estime n'avoir pas à nous donner l'exposé. Il déclare en avoir fait une étude convenable dans le premier livre de la *Montée*, lorsqu'il décrivait la Nuit du sens [3]. Aveu précieux, et qui nous montre à quel point les opérations intellectuelles sont ramenées par Jean de la Croix à un donné sensible. Il n'est pas surprenant que nous cherchions en vain dans sa doctrine une critique des limites de l'intelligence. Certes, l'entendement est posé comme « considérant » les « formes et images intelligibles » que la mémoire et la fantaisie lui fournissent, comme « jugeant » à leur sujet, comme « composant » et inventant des images neuves en analogie avec celles qu'il « connaît » dans le « réceptacle » qui lui est ainsi transmis [4]. Un remarquable passage, qui, il est vrai, concerne seulement le mécanisme de certaines paroles intérieures [5], fait allusion à la souplesse du travail conceptuel en un entendement qui serait « quelque peu libre de l'opération des sens et qui, sans aucune aide surnaturelle », pourrait aller plus loin que nous ne le supposons [6]. La raison, enfin, dont Jean de la Croix n'étudie

Croix. Nous le traduirons par notion ou par connaissance, bien que ni l'un ni l'autre de ces deux termes ne lui corresponde ici exactement. Il est regrettable que l'ancienne acception du mot *notice* ne puisse plus guère être ranimée.

1. *E. C.* t. I, p. 135. *Subida*, livre II, cap. IX : « .., La natural es todo aquello que el entendimiento puede entender, ahora por vía de los sentidos corporales, ahora por *vía de* sí mismo. » Les éditions antérieures écrivent : « ahora *después de ellos* por sí mismo. »

2. *E. C.*, t. I, p, 135, *Subida*, livre II, cap. IX : « ... La sobrenatural es todo aquello que se da al entendimiento sobre su capacidad y habilidad natural. »

3. *Id.*, t. I, p, 137, *id.*, livre II, cap. X : « De las cuales, porque habemos ya tratado en el libro primero, donde encaminamos al alma en la Noche del sentido, no lo diremos aquí porque allí dimos doctrina congrua para el alma acerca de ellas.

4. *E. C.*, t. I, p. 166-167, *Subida*, livre II, cap. XIV : « Porque este sentido de la fantasía *junto con la* memoria, es como un archivo y receptáculo del entendimiento, en que se reciben todas las formas é imágenes inteligibles, y así como si fuese un espejo *las tiene en sí habiéndolas recibido por vía de los cinco sentidos, ó, como decimos, sobrenaturalmente, y ansí las representa al entendimiento, y allí el entendimiento las considera y juzga de ellas. Y no sólo puede eso, más aún puede componer é imaginar otras á la semejanza de aquéllos que allí conoce.* »

5. Cf., sur ce point, *infra*, p. 539.

6. Cf. *E. C.*, t. I, p. 254-255, *Subida*, livre II, cap. XXVII, et *infra*, p. 539, où le texte se trouve cité.

pas la nature, est du moins nettement refoulée hors du domaine des sens ; et c'est elle peut-être qui affranchirait des sens un entendement que n'aurait pas régénéré la contemplation. Mais les textes ne nous fournissent pas de quoi conclure.

Une étude spécialement consacrée à l'entendement et à ses possibilités eût-elle amené Jean de la Croix à préciser ce que serait un travail proprement intellectuel, et étranger cependant à la vie contemplative proprement dite ? Il est difficile de répondre avec certitude. Pourtant, à propos de certaines paroles intérieures encore, Jean de la Croix parle de l'entendement « recueilli », « uni » en la vérité, et de l'Esprit divin, qui est uni avec l'entendement « en cette vérité, comme il l'est toujours avec toute vérité. »[1] Doctrine de souveraine importance et qui, si elle s'était explicitée en son œuvre comme elle le fut sans doute en sa vie profonde, eût peut-être conduit Jean de la Croix à une théorie de la vérité, et à une contemplation laquelle, cette fois, eût peut-être harmonieusement prolongé notre pensée normale[2]. Malhereuusement Jean de la Croix n'a pas suivi cette voie royale. Ce qui nous est fourni est pauvre : l'expérience sensible sous son aspect le plus vulgaire, mise à la base de la vie intellectuelle[3]. Seront dès lors haïs, avec la même force, la vie sensible et le mécanisme mental qui en est le prolongement affiné. Seule la raison — mais ici les données nous manquent tout à fait — est devinée comme un ordre où l'âme s'exprime en sa pureté primordiale. Les conséquences sont limpides : une étroite psychologie de l'entendement sera à l'origine d'un trop facile renoncement à nos fonctions mentales. Et le dédain de notre activité de perception conduira aisément au dédain de notre activité intellectuelle.

Mais Jean de la Croix découvre un autre entendement, par delà celui qui préside à nos opérations. A cet entendement idéal il se rend docile : entendement libéré des sensations et des images. Et c'est parce qu'il juge que seule la contemplation nous en peut approcher, qu'il se voue à cette contemplation même. Dès lors, l'entendement en son type, en son idéale intellection loin des images et des formes, non seulement n'est pas méprisé, mais est aimé, et c'est pour l'atteindre enfin que toute une tâche

1. Cf. *Infra*, p. 539 où le texte se trouve cité.

2. Cf., notre *Introduction* aux *Aphorismes de Saint Jean de la Croix.*

3. Cf. *E. C.*, t. I, p. 102, *Subida*, livre II, cap. II : « De donde ninguna cosa de suyo puede saber » [l'entendement] « sino por vía natural, lo cual es sólo lo que alcanza por solos los sentidos. »

héroïque s'accomplit. Rêve que Jean de la Croix sait inaccessible [1], mais qu'il juge sans doute partiellement réalisable [2]. Et la longue épreuve que vont lui faire subir tant d'appréhensions vaines amènera Jean de la Croix à s'épanouir en un entendement qui imitera en quelque sorte l'entendement idéal et qui sera l'entendement passif [3]. On peut se demander d'autre part si Jean de la Croix ne retrouve pas ici partiellement le rythme thomiste et si l'entendement posé en foi n'est pas, par rapport à l'entendement normal ce que, dans la philosophie thomiste, l'entendement est à la raison : repos en face du mouvement, possession en face de l'acquisition [4].

1. Cf. *E. C.*, t. I, p. 129, *Subida*, livre II, cap. VII.

2. En une page dont M. Brunschvicg (*Spinoza et ses contemporains*, Paris, 1923, p. 360-361) a marqué l'importance, Fénelon a montré à quel point les difficultés soulevées par la notion de contemplation passive proviennent, chez de nombreux mystiques, d'une certaine philosophie de l'entendement : « Il est vrai que plusieurs mystiques », écrit Fénelon (*Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure*, éd. citée, art. XXIX, *Vray*, p. 262), « ont supposé que cette contemplation étoit miraculeuse, parce qu'on y contemple une vérité qui n'a point passé par les sens et par l'imagination. Il est vrai aussi que ces Mystiques ont reconnu un fonds de l'âme qui operoit dans cette contemplation sans aucune opération distincte des puissances. Mais ces deux choses ne sont venues que de la Philosophie dont ces Mystiques étoient prevenus. Tout ce grand mystère s'évanouit dès qu'on suppose avec saint Augustin que nous avons sans miracle des idées intellectuelles qui n'ont point passé par les sens, et quand on suppose d'un autre côté que le fonds de l'âme n'est point réellement distingué de ses puissances. Alors toute la contemplation passive se réduit à quelque chose de très simple et qui n'a rien de miraculeux. C'est un tissu d'actes de foi et d'amour si simples, si directs, si paisibles, et si uniformes, qu'ils ne paroissent plus aux personnes ignorantes qu'un seul acte, ou même qu'ils ne paroissent faire aucun acte, mais un repos de pure union... »

3. Cf. *E. C.*, t. I, p. 164, 266, *Subida*, livre II, cap. XIII, cap. XXX.

4. Cf. saint Thomas d'Aquin : *Summa Theologica*, Pars I, Q. LXXIX, art. VIII, *ad Resp.* Cp. *Quæstiones disputatæ de veritate*, Q. XV, art. I : « Perfectio... spiritualis naturæ in cognitione veritatis consistit : unde sunt quædam substantiæ spirituales superiores, quæ sine aliquo motu vel discursu statim in prima et subita sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis, sicut est in angelis ; ratione cujus intellectum deiformem habere dicuntur. Quædam vero sunt inferiores, quæ ad cognitionem veritatis perfectam venire non possunt nisi per quemdam motum, quo ab uno in aliud discurrunt, ut ex cognitis in incognitorum notitiam perveniant; quod est proprie humanarum animarum. Et inde est quod ipsi angeli intellectuales substantiæ dicuntur, animæ vero rationales. Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur ; ex hoc enim aliquis *intelligere* dicitur quod *interius* in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit ; ratio vero discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit... Et sicut motus comparatur ad quietem et ut ad principium et ut ad terminum, ita et ratio comparatur ad intellectum ut motus ad quietem, et ut generatio ad esse... » Cp. *Summa Theologica, loc. cit. supra* : «... Patet ergo quod *ratiocinari* comparatur ad *intelligere*, sicut *moveri* ad *quiescere* vel *acquirere* ad *habere* ; quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. »

Sans doute entrevoyons-nous maintenant la secrète courbe de la doctrine. Un effort nouveau nous fera pénétrer plus avant. Le dédain du sens et de notre mécanisme mental, vécu par un mystique qui expérimente une foi pure et une contemplation où il croit transcender les sens et la conscience, l'aide à triompher de tout ce qui, dans la vie spirituelle, serait représentation claire. Certes, Jean de la Croix acceptera, avec trop de complaisance, d'appeler surnaturelles des appréhensions qui se séparent d'une vie naturelle grossièrement définie. Mais, de ce surnaturel ainsi arbitrairement constitué en fait il se détourne, et un autre monde surnaturel, le seul auquel il adhère, surgira lorsque s'évanouiront les appréhensions illusoires. La grandeur de la doctrine de saint Jean de la Croix doit être cherchée ici, et non en une trop pauvre critique de notre travail conceptuel. Grandeur qu'il faut percevoir en sa vraie qualité, à bien des égards encore naïve. Car ces appréhensions surnaturelles dont Jean de la Croix va se détacher, il n'en nie pas systématiquement l'origine divine. Mais, divines ou humaines, elles sont illusoires en tant qu'elles nous apparaissent.

Partons donc du « surnaturel ». tel qu'il est en général appréhendé par les spirituels. Jean de la Croix divise les appréhensions, qui parviennent surnaturellement à l'entendement, en deux catégories : les unes seront corporelles, les autres, spirituelles. Les appréhensions corporelles se diviseront à leur tour : les unes nous arriveront par la voie des « sens corporels extérieurs », les autres par la voie des « sens corporels intérieurs », c'est-à-dire par le travail des images. D'autre part, les appréhensions spirituelles seront elles-mêmes dissociées : les unes seront « distinctes et particulières ». les autres, « confuses, obscures et générales ». Une sous-division sera introduite à l'intérieur des appréhensions spirituelles distinctes, et nous isolerons de la sorte les visions spirituelles, les révélations spirituelles, les locutions spirituelles, les sentiments spirituels. En revanche, ce que Jean de la Croix appelle « l'intelligence obscure et générale » résidera en une attitude unique, « la contemplation qui se donne en Foi »[1].

1. *E. C.*, t. I, p. 135-136, *Subida*, livre II, cap. IX : «... Las espirituales son también en dos maneras : unas son distintas y particulares, y otras confusas, oscuras y generales .... La inteligencia oscura y general está en una sola » manera], « que es la contemplación que se da en Fe. »

L'association des trois adjectifs : *confuso, oscuro, general*, qu'elle soit impli-

Attitude que Jean de la Croix juge régulatrice. « En cette Foi nous devons poser l'âme », écrit-il, « la conduisant jusqu'à elle » par toutes les appréhensions surnaturelles distinctes, « commençant » par les plus humbles et la « dépouillant » d'elles toutes [1]. Il semblerait dès lors que Jean de la Croix considérât comme normal, chez les spirituels, un point de départ à l'intérieur des appréhensions surnaturelles distinctes. Tel est du moins sans doute le résumé de son expérience de directeur spirituel et, puisqu'il va s'agir de l'ensemble des phénomènes classés, peut-être devrons-nous songer çà et là à une expérience d'introspection.

De toute manière, nous assistons à la mise en présence d'une connaissance générale et obscure — et de multiples données partielles. L'essence de la doctrine résidera en cette mise en présence elle-même, plutôt qu'en une description des phénomènes. En fait, le schéma proposé est celui qu'une tradition théologique a rendu banal [2]. La distribution des visions et des paroles en « corporelles », « imaginaires », « intellectuelles », est-elle fournie à Jean de la Croix par les théologiens ? Lui vient-elle de sainte Térèse, laquelle semble bien avoir inséré en des cadres commodes une expérience que les schémas d'école n'ont pas constituée ? [3]. Jean de la Croix accepte, là comme en d'autres cas, des données qui lui paraissent claires et insinue, en une armature qu'il ne se soucie pas de renouveler, de fines analyses qui ne sont elles-mêmes souverainement précieuses que dans la

cite ou explicite, est permanente, chaque fois que Jean de la Croix fait allusion à la contemplation en tant qu'elle est une connaissance. L'adjectif *general* fait son apparition technique dans le passage précité ; nous le retrouvons, associé à l'adjectif *puro*, *id.*, t. I, p. 148, *Subida*, livre II, cap. XI, à l'adjectif *amoroso*, *Id.*, t. I, p. 154, *id.*, livre II, cap. XII : « [...] una noticia amorosa general. » *Confuso* est, tantôt associé à *general* et *oscuro* tout ensemble, comme dans le texte fondamental allégué ci-dessus (*Id.*, t. I, p. 135-136), tantôt associé à *oscuro* seul. (Cf. *Id.*, t. I; p. 169, 370, *Subida*, livre II, cap. XIV, livre III, cap. XXXII. Cf. aussi *Id.*, t. I, p. 281, *Subida*, livre III, cap. II : « [...] aquella noticia confusa, universal, pura y sencilla... » *Confuse, obscure, générale, universelle, amoureuse, pure. simple,* la *notion* que nous apporte la contemplation est, tout ensemble, tout cela. Ces divers adjectifs nous deviendront peu à peu perméables. Mais nous ne devrons jamais oublier que les textes concernant expressément la *notion* dont il s'agit, ou ont disparu, ou n'ont jamais été composés. Cf. sur cette dernière question, *supra*, livre I, *Les Textes*, p. 14-15.

1. *E. C.*, t. I, p. 136, *Subida*, livre II, cap. IX : « En ésta habemos de poner el alma, encaminándola á ella por todas esotras, comenzando por las primeras, y desnudándola de ellas. »

2. Cf. Delacroix : *Etudes... op. cit.*. p. 434-435.

3. Cf. Id.. *id.*, p, 435.

mesure où nous retrouvons le problème théorique qu'elles animent.

Jean de la Croix examine d'abord les appréhensions surnaturelles distinctes transmises par les « sens corporels extérieurs »[1]. Visions corporelles qui montrent aux spirituels ce que Jean de la Croix appelle naïvement « des figures et personnages de l'autre vie », saints, anges bons et mauvais, lumières et splendeurs extraordinaires[2]. Paroles extraordinaires, entendues corporellement, tantôt dites par les personnages eux-mêmes, tantôt articulées sans que nous voyions qui les prononce[3]. Notons cette dernière remarque. Elle fixe un point contesté. M. Bernard Leroy avait cru pouvoir dire en effet que les sujets n'ont jamais d'hallucinations auditives verbales de caractère psycho-sensoriel qui ne soient accompagnées d'une hallucination visuelle. Bref, l'hallucination auditive, si aucune hallucination visuelle ne la complète, serait une hallucination psychique ou pseudo-hallucination, non une hallucination psycho-sensorielle[4]. M. Delacroix avait fait observer au contraire qu'une telle interprétation ne se pouvait concilier avec le témoignage de sainte Térèse[5]. Elle ne se concilie pas non plus avec cette courte allusion de Jean de la Croix. Et l'on en peut conclure que les Mystiques entendent parfois des paroles auriculaires, sans que celles-ci soient liées, au même moment, à des hallucinations visuelles.

Jean de la Croix poursuit l'énumération des hallucinations psycho-sensorielles. Parfums que l'odorat accueille, sans que

1. *E. C.*, t. I, p. 137, *Subida*, livre II, cap. x : «... lo que habemos de tratar en el presente capítulo, será de aquellas noticias y aprehensiones que solamente pertenecen al entendimiento sobrenaturalemente por vía de los sentidos corporales exteriores... »

2. Id., *ibid* : « Porque acerca de la vista se le suelen representer figuras y personajes de la otra vida... »

3. *Id.*, t. I, p. 137-138 ; id., *ibid.*

4. Cf. Eugène Bernard Leroy : *Le Langage*, Paris, 1905, p. 203-204 : «... si le sujet a une apparition, dans laquelle il voit un personnage surnaturel, et si, en même temps, il entend des paroles qui lui semblent être prononcées par le personnage, ces paroles seront considérées comme auriculaires, quels que soient leurs caractères intrinsèques ; mais quels que soient également leurs caractères intrinsèques, elles seront considérées comme imaginaires s'il n'y a eu au moment où elles sont entendues aucune apparition à laquelle elles puissent être attribuées. En somme les paroles imaginaires sont des hallucinations verbales isolées ou simples, les paroles auriculaires sont des hallucinations verbales associées à des hallucinations visuelles. » Cité par Delacroix, *Etudes... op. cit.*, p. 432.

5. Cf. Delacroix : *Etudes... op. cit.*, p. 433.

nous sachions d'où ils procèdent[1], saveurs suaves et, dans le toucher, « grandes délices », parfois si fortes, ajoute Jean de la Croix, « que toutes les moelles et les os semblent jouir, s'épanouir et se baigner dans les délices »[2]. Ainsi se comporte ordinairement, continue-t-il, cette « onction de l'esprit qui va de l'esprit lui-même jusqu'aux membres des âmes pures. Et ce plaisir du sens est très ordinaire chez les spirituels, parce qu'il procède plus ou moins chez eux, et en chacun selon sa manière, de l'affection et de la dévotion de l'esprit sensible »[3].

Texte précieux, car il nous laisse deviner, chez Jean de la Croix lui-même, une richesse sensuelle qu'a transposée le lyrisme et qu'a sublimée la doctrine. Jean de la Croix a-t-il jamais éprouvé des hallucinations visuelles ou auditives d'ordre psycho-sensoriel ? Il nous semblait que l'expérience d'introspection n'avait pas ici nourri la doctrine[4]. Rien, certes, ne nous interdit de supposer une totale victoire de l'esprit sur le corps, soulevant jusqu'aux plus grossières torpeurs de l'être. Hypothèse peu vraisemblable

1. *E. C.*, t. I, p. 138, *Subida,* livre II, cap. x : « En el olfato sienten á veces olores suavísimos sensiblemente, sin saber de dónde proceden. » On remarquera que l'hallucination olfactive est considérée, elle aussi, comme pouvant se produire indépendamment d'une hallucination visuelle concomitante. Parish [*Über die Trugwahrnehmung...* ap. *Schr. d. G. f. ps. Forschung.* t. 718, *Sammlung* II, Leipzig, 1894, p. 24], fait observer qne les hallucinations olfactives de caractère agréable sont rares. En ce qui concerne les spirituels pourtant, on devine des hallucinations olfactives de caractère suave ou, au contraire, pénible, selon la qualité des états traversés. Un très beau cas d'hallucination olfactive — à base de perception visuelle et d'éléments olfactifs perçus — avec oscillation de données scatologiques liées à des états de démonopathie, et de données empruntées aux parfums les plus suaves lorsque l'extase divine se produit, nous est fourni par quelques-uns des textes qui sont relatifs à Christine de Stommeln et Pierre de Dace. Cf. Acta Sanctorum, 22 junii, t. IV, p. 270-430, et particulièrement p. 289-295; Görres : *Die Christliche Mystik,* Regensburg (1836-1842), t. III, p. 448 ; Huysmans : *La Cathédrale*, Paris, 1898, p. 430-433. L'intérêt général des faits qui concernent Pierre de Dace et Christine de Stommeln est signalé par Renan (*Une idylle monacale au XIIIe siècle : Christine de Stommeln*, ap. *Revue des Deux Mondes,* 15 mai 1880), et par Remy de Gourmont : *La Culture des Idées,* Paris, 1900, p. 165-170. Cf. aussi : Wollersheim : *Das Leben der eckstatischen und stigmatischen Christine von Stommeln,* Cöln, 1859, et Preger : *op. cit.*, t. I, p. 47 sq.

2. *E. C.*, t. I, p. 138, *Subida,* livre II, cap. x : « También en el gusto acaece sentir muy suave sabor y en el tacto *grande deleite,* y à veces *tanto*, que parece que todas las médulas y huesos gozan y florecen, y se bañan en *deleite*. » Cp. *Id.*, t. I, p. 176, *Subida,* livre II, cap. xv ; «... y en el tacto grandísimo deleite.,. »

3. Id., *ibid* : « cual suele ser lo que se llama unción del espíritu, que procede de él á los miembros de las almas *limpias*. Y este gusto del sentido *es muy ordinario* en los espirituales, porque del afecto y devoción del espíritu sensible les procede más ó menos á cada cual en su manera. »

4. Cf. *supra,* livre III, chap. I.

néanmoins, lorsqu'elle s'applique à des hallucinations de ce type. En revanche, la surabondance de l'émoi cénesthésique est affirmée à la façon d'un phénomène éprouvé, et sans que l'on puisse discerner exactement s'il s'agit d'un trouble cénesthésique prolongeant une hallucination tactile, de sensations cénesthésiques, émanant d'un ébranlement affectif, ou enfin d'hallucinations cénesthésiques proprement dites[1]. Les rectifications de l'*Edición crítica* nous permettent en tout cas de démêler ici la vraie pensée de Jean de la Croix. Ces troubles du corps entier ne sont pas notés comme un fait d'exception ; ils sont dits « très ordinaires » chez les spirituels, et le texte authentique montre que Jean de la Croix songe ici à des âmes « pures »[2].

Jean de la Croix ne nie pas que ces diverses sortes d'appréhensions puissent accéder « aux sens corporels par voie de Dieu »[3]. Mais son attidude est nette : nous les devons repousser totalement, « sans chercher à examiner si elles sont bonnes ou mauvaises »[4]. Plus, en effet, elles sont « extérieures et corporelles », moins sûrement elles sont de Dieu[5]. Dieu se communique à l'esprit plus proprement et ordinairement qu'au sens[6]. Et, chaque fois que le sens corporel se fait juge des choses spirituelles, « pensant qu'elles sont comme il le sent »[7], il se trompe, quelle que puisse être la vérité sous-jacente. Les choses qui lui semblent spirituelles, remarque Jean de la Croix, diffèrent de l'esprit, « autant que de l'âme le corps, et de la raison la sensualité. Car le sens corporel est aussi ignorant des choses rationnelles, je veux dire spirituelles, et même plus, que l'est une bête de somme des choses rationnelles. Et ainsi celui qui estime de telles choses erre beaucoup et se met en grand péril d'être trompé ; et, pour le moins, il aura en lui total empêchement d'aller au spirituel »[8].

1. Dans la mesure du moins où l'on peut parler d'hallucinations cénesthésiques. Cf., in *Traité de Psychologie* de Georges Dumas, t. I, Paris, 1923, les remarques de L. Barat et I. Meyerson, p. 531-532.

2, Cf. *supra*, p. 478, et note 3.

3. *E. C.*, t. I, p. 138, *Subida* livre II, cap. x : « Y es de saber, que aunque todas esotras cosas pueden acaecer à los sentidos corporales por vía de Dios... »

4. Id., *ibid.* : «... sin querer examinar si son buenas ó malas. »

5. Id., *ibid.* : « Porque así como son más exteriores y corporales, así tanto menos ciertas son de Dios. »

6. Id., *ibid.*

7. Id., *ibid.* : «... pensando que son así como él lo siente... »

8. *E. C.*, t. I, p. 138, *Subida*, livre II, cap. x : «... siendo ellas tan diferentes

Supposons que Dieu suscite en nous certaines représentations grossièrement sensibles. Nous les devons rejeter néanmoins : car si Dieu nous les donne, c'est afin que nous les repoussions[1]. Et Jean de la Croix précise de la plus fine manière son analyse. S'il s'agit d'une communication divine, — qu'elle soit corporelle ou qu'au contraire elle fasse partie des plus intimes faveurs —, « au moment même où elle paraît ou se sent, elle fait son premier effet dans l'esprit, sans que l'âme ait le temps de délibérer pour savoir si elle accepte ou non »[2].

Il faut donner aux mots âme et esprit la valeur intérieure que leur confère Jean de la Croix. Cet effet qui se produirait dans l'esprit, je le pose par un acte de foi, je ne le saisis pas directement, car alors il serait senti et n'appartiendrait plus à l'esprit. « C'est chose », dit Jean de la Croix, « qui se fait et opère passivement dans l'esprit »[3]. Que donc le spirituel rejette « les yeux fermés » ces prestiges, — « sean de quien fueren » — « qu'ils soient de qui l'on voudra »[4].

Gardons-nous de ne pas laisser leur couleur encore médiévale à des pages hardies et profondes, mais qu'écrit un être qui n'est pas encore délivré des craintes et du tremblement, qui croit au démon et qui, en même temps qu'au Dieu ineffable, adhère au Dieu de la foi collective. Le plus rare mérite de Jean de la Croix sera de sacrifier de plus en plus héroïquement des données dont il ne nie pas dès l'abord une origine divine possible. Il repousse un Dieu alourdi par une grossière matière. Mais il ne rejette pas, d'un regard hautain, les humbles témoins qu'il rencontre, spirituels torturés qui s'enlisent dans des communications sensibles.

como el cuerpo del alma, y como la sensualidad de la razón. Porque tan ignorante es el sentido corporal de las cosas *racionales, digo* espirituales, y aún más, como un jumento de las cosas racionales. Y así yerra mucho el que las tales cosas estima, y se pone en gran peligro de ser engañado ; y por lo menos tendrá én sí *total* impedimento para ir á lo espiritual. »

1. *Id.*, t. I, p. 139; id., *ibid* : « Porque dado caso que algunos » [s.e. « representaciones » et « sentimientos »] sean de Dios, no por eso se hace á Dios agravio ni se deja de recibir el efecto y fruto que Dios quiere hacer por ellos al alma, porque ella los deseche y no los quiera. »

2. *E. C.*, t. I, p. 139-40, *Subida*, livre II, cap. x : «... en ese mismo punto que parece *ó se siente*, hace su primer efecto en el espíritu, sin dar lugar à que el alma tenga tiempo de deliberación en quererlo ó no quererlo. »

3. *Id.*, t. I, p. 140 id., *ibid* : « Porque así como Dios da aquellas cosas sobrenaturalmente sin diligencia bastante ni habilidad del alma, así sin diligencia y habilidad de ella hace Dios el efecto que quiere con las tales cosas en ella ; porque es cosa que se hace y obra pasivamente en el espíritu. »

4. *Id.*, t. I, p, 142, id., *ibid.* : « Por tanto le conviene al alma desecharlas á ojos cerrados, sean de quien fueren. »

Il allègue un texte évangélique qu'il transpose de façon émouvante : « Parce que tu as été fidèle dans les petites choses, je t'établirai dans les grandes »[1]. Dieu, en effet, exerce l'âme de manière à lui donner d'abord « des choses très extérieures et basses », sensibles, « conformément à son peu de capacité »[2]. Si c'est d'un cœur sobre qu'elle les traverse, elle s'élèvera jusqu'à la Foi pure.

Mais elle subira auparavant d'autres épreuves. Jean de la Croix nous proposant ici la synthèse d'expériences diverses et non pas seulement l'histoire d'un cas, suivra une marche qui ira de l'extérieur à l'intérieur, des hallucinations grossières aux hallucinations plus subtiles. Celles qu'il rencontre, au moment précis où il quitte « les sens corporels extérieurs » concernent « deux sens corporels intérieurs », « l'imaginative et la fantaisie »[3]. Mais, alors que la mortification des appréhensions naturelles relatives aux objets externes, a été approfondie, la mortification de l'imagination n'a pas encore été envisagée par Jean de la Croix de façon spéciale. Il lui paraît dès lors indispensable de l'étudier en elle-même, avant d'entreprendre l'analyse des appréhensions imaginaires surnaturelles.

*
* *

Les chapitres XI, XII et XIII du livre II de la *Montée du Mont Carmel*[4], où se trouve exposé, en fonction de la vie spirituelle, le mécanisme de l' « imaginative » et de la « fantaisie », c'est-à-dire de l'activité discursive par voie d'image et de l'activité plastique configurant l'image à ce qui est imaginé[5] sont, — avec les pages connexes de la *Nuit obscure* et de la « Vive flamme

1. *E. C.*, t. I, p. 142, *Subida*, livre II, cap. x. Cf. Matth. XXV, 21.

2. Id., *ibid.* : « Porque el señor de tal manera va probando al alma y levantándola, que primero la *da cosas muy exteriores y bajas*, más según el sentido, conforme á su poca capacidad. »

3. *E. C.*, t. I, p. 146, *Subida*, livre II, cap. xi : « Es, pues, de saber que los sentidos de que aqui particularmente hablamos, son dos sentidos corporales interiores, qus se llaman imaginativa y fantasía... »

4. Cf. *E. C.*, t. I, p. 145-165 ; chap. xii, xiii, et xiv des éditions ordinaires

5. Cf. *E. C.*, t. I, p. 146. *Subida*, livre II cap. xi : « Es, pues, de saber que los sentidos de que aquí particularmente hablamos, son dos sentidos corporales interiores, que se llaman imaginativa y fantasía, los cuales ordenadamente sirven el uno al otro : porque el uno discurre imaginando y el otro forma la imagen á lo imaginado, fantasiando... »

d'amour »[1], — parmi les textes les plus célèbres de l'œuvre de Jean de la Croix. Mais la théorie de la méditation qui s'y trouve impliquée a été encore imparfaitement pénétrée par la critique. Elle ne prend sa signification que lorsque nous en reconstituons les conditions historiques et techniques. Quelques-unes d'entre elles nous sont déjà connues. D'autres doivent être examinées de plus près.

Jean de la Croix nous avertit qu'il ne distinguera pas dans son analyse l'imaginative proprement dite et la fantaisie. Non qu'il ne tienne compte de ces nuances techniques, mais parce qu'il juge que les différences qui sont en cause ne modifient en rien le problème abordé[2]. Problème que nous devons poser strictement dans les termes où Jean de la Croix l'aperçoit.

Il sera question des « imaginations » et des « fantaisies », c'est-à-dire des « formes » qui, « avec image ou figure de corps », se réfléchissent dans les « sens corporels intérieurs »[3]. Représentations qui pourront être de deux sortes : surnaturelles, c'est-à-dire par voie passive et sans qu'il y ait travail des centres d'images, — naturelles, c'est-à-dire par voie active et par le travail des centres[4]. Jean de la Croix donne le nom de méditation à une fonction qui utilise directement ces centres[5] et, pourrait-on ajouter, qu'il s'agisse de l'imagination « surnaturelle » ou de l'imagination naturelle. La méditation, telle qu'il l'entend, concerne la vie des images, et non pas la vie des idées.

Rappelons-nous les remarques d'ordre historique que l'examen de certaines modalités de la méditatation nous avait suggérées[6]. Qu'ils fussent d'ordre affectif ou d'ordre représentatif, les thèmes de méditation nous apparaissaient ici comme des thèmes d'école,

1. Cf. *Id.*, t. II, p. 28-35 et 655-664, *Noche del Sentido*, comment. du vers 1 de la strophe I ; « Llama », comment. du vers 3 de la strophe III.

2. Cf. *E. C.*, t. I, p. 146, *Subida*, livre II, cap. XI.

3. *E. C.*, t. I, p. 146, *Subida*, livre II, cap. XI : « De aquí, pues, es que todo lo que estos sentidos pueden recibir y fabricar, se llaman imaginaciones y fantasias, que son formas que con imagen y figura de cuerpo se representan á estos sentidos. » Pour l'expression de « sens corporels intérieurs », cf. le texte cité plus haut, p. 481, note 3.

4. Id., *ibid.*

5. Id., *ibid.*

6. Cf. *supra*, p. 384 et suivantes.

que l'effort religieux renouvelle certes, mais qui ne viennent pourtant jamais remuer une activité proprement intellectuelle. Jean de la Croix, pour deux raisons très nettement discernables, ignore tout d'une méditation conçue comme une recherche théorique : d'une part, la méditation spirituelle à laquelle il songe est sans doute uniquement construite selon le type ignatien [1] ; de l'autre, il se conforme à une psychologie qui fait de la plus haute activité mentale d'ordre normal un banal aboutissement de la vie des images. Et, lorsqu'il écrit que l'exercice de la méditation est « totalement sensible » [2], il résume à la fois un bas exercice spirituel et une grossière conception de la pensée normale. Certes, il veut avant tout insister ainsi sur le caractère « insensible » de la contemplation. Ce qui est « insensible » n'est pas toujours divin, mais rien de ce qui est divin ne se trouve situé sur le plan sensible [3]. En définitive, Jean de la Croix part d'un donné conscient et pré-mystique médiocre. Les êtres auxquels il songe de la sorte ne sont ni des penseurs ni, au sens profond du mot, des spirituels. Or, par là même, l'épanouissement mystique auquel il nous conduit se substitue à une vie mentale qui ne s'est pas exprimée elle-même. Cet épanouissement apparaîtrait même comme arbitraire si, par une singulière revanche de l'activité créatrice, Jean de la Croix n'était arrivé à faire une profonde critique de la méditation, sans pourtant avoir su ce qu'est la méditation véritable.

Il ne sépare pas pensée discursive, voie des sens et méditation. Tirera-t-on argument du fait que Jean de la Croix se serve parfois de l'expression de « discours imaginaire » [4], fasse allusion au

1. Cf. *E. C.*, t. II, p. 655, « Llama », c. du vers 3 de la strophe III : « Y para que mejor entendamos esto, es de saber, que el estado de principiantes es meditar y hacer actos discursivos. En este estado, necesario le es al alma que se le dé materia para que discurra... » *Id.*, t. II, p. 656, id., *ibid.* : «... Que si antes » [avant la contemplation] « la daba materia para meditar y meditaba ; que ahora antes se la quite... »

2. Cf. *Id.*, t. I, p. 151, *Subida*, livre II, cap. XI : « ... porque habiendo estado habituada el alma al otro ejercicio de la meditación, que es *totalmente* sensible, no echa de ver ni casi siente estotra novedad insensible que es ya pura de espíritu. »

3. Cf. ce texte fondamental de la « Llama », c. du vers 3 de la strophe III, *E. C.*, t. II, p. 656 : « Y como quiera que naturalmente todas las operaciones que de suyo puede hacer el alma no sean sino por el sentido,, de aquí es que ya Dios en este estado « [l'état contemplatif] « es el agente, y el alma es la paciente... »

4. Cf. *E. C.*, t, I, p. 339, *Subida*, livre III, cap. XXIII : « Y es de notar que por bienes *sensuales* entendemos aquí todo aquello que en esta vida puede caer en el sentido de la vista, del oído, del olfato, gusto y tacto, y de la fábrica interior del discurso imaginario, que todo pertencee á los sentidos corporales interiores y exteriores. »

« discours » de l'imaginative et de la fantaisie[1] ? Et ne dira-t-on pas dès lors qu'il songe d'autre part à un « discours » plus vaste que celui qu'il considère en fait ? Vain détour, puisque de ce discours, à l'heure où il nous veut montrer l'ébauche d'une transformation intérieure totale, il ne nous parle pas[2]. Pensée discursive, voie des sens, méditation, sont donc bien, chez lui, intimement liées. Mais il n'en dépasse pas moins l'étroite psychologie à laquelle il s'astreint. Il pose en effet si nettement en face l'un de l'autre un état de méditation et du sens, un état de contemplation et de l'esprit, que l'on pourra ne rien retenir de la technique médiocre dont il se contente et approfondir seulement les deux termes-limite, d'une pensée discursive ou méditation, d'une vie de l'esprit ou contemplation. Telle sera la synthèse qui s'accomplira dans l'*Explication des maximes des Saints sur la Vie intérieure*[3]. Telle sera la signification que prendra partiellement, pour tout esprit moderne réfléchi, l'opposition de la pensée normale et de la mystique proprement dite ; telle sera aussi, en dépit des insuffisances techniques, la doctrine même de Jean de la Croix.

Nous retrouvons ici, mais cette fois il la faut examiner jusqu'en son fond, la question que nous avions cru pouvoir étudier d'abord en fonction du premier livre de la *Montée*. Qu'est, pour Jean de la Croix, nous demandions-nous, la phase qui précède la contemplation ?[4] Il nous paraissait peu vraisemblable qu'une doctrine qui, par essence et dès l'origine, est une doctrine de dénuement, se fût accommodée, en des phases antérieures et non analysées, d'une méditation conçue comme une voie du sens. Du moins une telle méditation eût-elle été décrite simplement comme un fait qui est très généralement constaté chez les spirituels. Mais une autre méthode eût été proposée, déjà en harmonie avec les phases ultérieures, et les appelant en quelque sorte. Pourtant, la méditation, avec les modalités médiocres en lesquelles Jean de la Croix l'enferme, non seulement semble précéder la

1. *Id.*, t. I, p. 166, *id.*, livre II, cap. XIV : « Ya que habemos tratado de las aprehensiones que naturalmente puede en sí recibir el alma, y en ellas obrar con *su discurso* la imaginativa y fantasía... »

2. Il ne traite pas expressément la question. Les données les plus fermes à cet égard se trouvent ap. *Subida*, livre II, cap. XXVII ; cf. *E. C.*, t. I, p. 251 *sq.*

3. Cf. Fénelon : *Explication*... Ed. Cherel, éd. citée, p. 243-246, art. XXI, *Vray.*

4. Cf. *supra*, livre IV, chapitre I.

nuit du sens, mais lui survit. Par une inconséquence qui n'est peut-être qu'à demi-inconsciente, Jean de la Croix laisse sous-jacente à une expérience de dénuement sensible une discipline qui s'appuie sur les images. Et c'est seulement après que la nuit du sens a parachevé son œuvre que s'élabore ce que l'on pourrait appeler une nuit de la « fantaisie » et de « l'imaginative ». Tel est du moins le plan extérieur. Et Jean de la Croix rappelle que les « considérations et formes et modes de méditations » sont « nécessaires » aux « commençants », que ceux-ci trouvent en de tels exercices des « moyens éloignés » pour s'unir à Dieu, moyens par où ils « doivent passer d'ordinaire », mais où ils ne se doivent jamais tenir[1].

La méditation, telle que l'entend Jean de la Croix, serait-elle donc, du moins dans la plupart des cas, un point de départ nécessaire ? Certes, si elle était conçue avec ampleur, elle apparaîtrait comme la normale propédeutique à la contemplation. Mais on ne discerne pas comment un être, qui se condamne à une mortification de la vie sensible telle que nous la décrit le premier livre de la *Subida* pourrait, au même moment, se soumettre à l'exaltation de l'imagination sensorielle que nous impose une technique du type ignatien. Ou bien donc Jean de la Croix a volontairement atténué, par crainte d'être considéré comme un Illuminé, sa pensée profonde ; ou il n'a pas su qu'une nuit des sens exige, au même moment, une pensée qui se refuse aux représentations grossières.

Il n'est pas sûr que Jean de la Croix ait aussi faiblement compris son propre système. En fait, la méditation dont il nous donne le schéma est reçue du dehors. En dépit de l'apparence, elle n'est exigée, à aucun moment, par les lois profondes de la doctrine. Quand Jean de la Croix nous dit que, de même que les choses créées ne peuvent avoir quelque proportion avec l'Etre de Dieu, les choses imaginées d'après elles ne nous peuvent servir de moyen immédiat d'union et nous aident « même beaucoup moins » que les premières[2], non seulement il oppose aux formes ordinaires

1. *E. C.*, t. I, p. 147, *Subida*, livre II, cap. XI : « Porque aunque á los principiantes son necesarias estas consideraciones y formas y modos de meditaciones, para ir enamorando y cebando al alma por el sentido (como después diremos), y ansí les sirven de medios remotos para unirse con Dios, por los cuales ordinariamente han de pasar las almas para llegar al término... ; pero ha de ser de manera que pasen por ellos, y no se estén siempre en ellos... » Cp. *Id.*, t. I, p. 150, *ibid* ; cf. *infra*, p. 487 et note 1. — Cf. aussi les textes de la « Llama », cités *supra*, p. 483, note 1.

2. *E. C.*, t. I, p. 147, *Subida*, livre II, cap. XI : « Y por cuanto todas las

de la vie religieuse un échec final, mais il signale la radicale insuffisance d'une technique. Objectera-t-on qu'il considère la méditation comme la normale discipline des commençants et que les précautions qu'il prescrit à ceux qui la quittent montrent la valeur qu'il lui confère ? On peut répondre que Jean de la Croix entend remédier ainsi à une faiblesse et songe au secours que les commençants attendent des procédés élémentaires. Et, s'il souffre de constater l'inquiétude de ceux qui sont déjà en fait au-dessus de la méditation et qui pourtant s'y enlisent encore, il déplore non moins fortememt de voir les faux élus abandonner la méditation, qu'ils devraient maintenir. En définitive, la méditation est un donné historique qu'il accueille ; elle ne prolonge pas le travail intérieur de sa pensée.

Que, dès lors, des spirituels qui sont déjà dans le repos contemplatif ne puissent sans dommage revenir à une méthode méditative dont nous savons le caractère médiocre, Jean de la Croix n'a pas de peine à le démontrer. C'est vouloir « refaire », nous dit-il, « ce qui se trouve fait »[1]. Que ces spirituels apprennent, au contraire, à se tenir, « avec attention et advertance amoureuse en Dieu, en cette quiétude », et ne se donnent « rien par l'imagination, ni par l'œuvre de cette imagination »[2]. Certes, l'état du repos des puissances devra être envisagé en lui-même et indépendamment d'une plus ou moins profonde conception de la méditation. Nul doute pourtant que l'analyse qui en est faite par un saint Jean de la Croix et par une sainte Térèse ne soit partiellement déterminée par le souci qu'ils ont d'opposer, à une « méditation imaginaire »[3] qu'ils n'aiment pas, la douceur de la paix et le silence. Jean de la Croix accorde d'ailleurs que la discipline obtenue par la méditation prépare de loin « l'esprit au spirituel »

cosas criadas... no pueden tener alguna proporción con el ser de Dios, de ahí se sigue que todo lo que se imaginare á semejanza de ellas, no puede servir de medio próximo para la unión con él, *antes, como decimos, mucho menos.* »

1. *E. C.*, t. I, p. 149, *Subida*, livre II, cap. XI : «... y es dejar lo más por lo menos y desandar lo andado, y querer volver á hacer lo que está hecho. » Cp. *Id.*, t. II, p. 659, « Llama », strophe III, comment. du vers 3 : «... y así no entendiendo estos los grados de oración ni vías del espíritu, no echan de ver que aquellos actos que ellos dicen que haga el alma y aquel caminar con discurso está ya hecho... »

2. *Id.*, t. I, p. 149, *Subida*, livre II, cap. XI : « A estos tales se les ha de decir que aprendan á estarse con atención y advertencia amorosa en Dios en aquella quietud, y no se den nada por la imaginación ni por la obra de ella... »

3. *Id.*, t. I, p. 150, id., *ibid* «... la dicha meditación imaginaria... »

« par le sens » lui-même et nous amène à détruire « toutes les autres formes et images basses, temporelles et séculières, et naturelles »[1]. Sorte de guérison de l'image par l'image. Mais c'est là une concession paresseuse que Jean de la Croix fait à une technique qui lui apparaît comme le donné moyen d'où partent les spirituels dont il est contemporain. Donné auquel en même temps il s'attache avec ténacité. Et il nous demande, en une distinction célèbre, de n'abandonner la méditation qu'après avoir constaté les trois signes suivants[2] :

1° Le spirituel doit s'apercevoir « qu'il ne peut méditer ni opérer avec l'imagination » et qu'il ne jouit pas d'un tel travail comme auparavant, mais qu'il « trouve » au contraire « sécheresse en ce qui naguère avait coutume de fixer le sens » et produire un « suc »[3]. Inversement, si le suc et la facilité accompagnent son effort discursif, le spirituel ne doit pas renoncer à la méditation, sauf dans le cas où l'âme se trouverait déjà « en la paix et la quiétude» du repos des puissances[4].

2° Le deuxième signe apparaîtra lorsque le spirituel remarquera qu'il ne ressent « aucun désir » d'appliquer l'imagination ni le sens « à d'autres choses particulières, extérieures ni intérieures »[5]. Peu importent quelques oscillations de fait ; c'est du désir qu'il s'agit[6].

3° « Le troisième signe, et le plus certain », sera noté lorsque l'âme trouvera plaisir « à être seule », « avec attention amoureuse à Dieu, sans particulière considération », dans un état de « paix intérieure », « quiétude » et « repos », « sans actes » des « puis-

1. *E. C.*, t. I, p. 150, *Subida,* livre II, cap. XI : « ... porque aunque no sirven las aprehensiones de estas potencias para medio próximo de unión á los aprovechados, todavía sirven de medios remotos á los principiantes para disponer y habilitar el espiritu á lo espiritual por el sentido, y para de camino vaciar todas las otras formas é imágenes bajas, temporales y seculares y naturales. » Cf. *Id.*, t. I, p. 150. Cf., *supra,* p. 485, note 1.

2. *E. C.*, t. I, p. 150, *Subida,* livre II, cap. XI : « *Las señales que ha de ver en sí el espiritual para dejar la meditación discursiva son tres.* »

3. Id., *ibid.* : « La primera es ver en sí que ya no puede meditar ni obrar con la imaginación, ni gusta de ella como antes solía ; antes halla ya sequedad en lo que antes solía fijar el sentido y sacar jugo. »

4. Id., *Ibid.* : « Pero en tanto que hallare jugo y pudiere discurrir en la meditación, no la ha de dejar, si no fuere cuando su alma se pusiere en la paz y *quietud* que se dice en la tercera señal. »

5. *E. C.*, t. I, p. 150, *Subida,* livre II, cap. XI : « La segunda es cuando ve que no le da ninguna gana de poner la dicha imaginación ni el sentido en otras cosas particulares exteriores ni interiores. »

6. Id., *Ibid.*

sances — mémoire, entendement, volonté, — du moins sans actes discursifs, c'est-à-dire sans mouvement d'une chose à l'autre » mais seulement en une « connaissance » « générale et amoureuse », « sans particulière intelligence d'autre chose »[1].

Jean de la Croix ajoute que ces trois signes se doivent produire simultanément, pour que le spirituel puisse « oser avec sécurité quitter l'état de méditation et du sens, et entrer dans l'état de contemplation et de l'esprit »[2].

Supposons que le premier signe soit donné sans le deuxième. L'impossibilité de méditer viendra peut-être simplement alors d'un défaut de notre attention[3]. Si maintenant le troisième signe fait défaut, l'impossibilité dont témoigne le premier signe ou le dégoût dont témoigne le deuxième, seront peut-être dus à une mélancolie, et non à cette paix profonde qu'il faut discerner[4]. Nous la discernons fort mal, il est vrai, d'abord, l'âme habituée à la méditation ne pouvant remarquer une quiétude dont les modalités échappent à une introspection normale.

Il fallait reproduire, en ses termes mêmes, une analyse que toute simplification déformerait. La conclusion que nous prévoyions s'impose à nous : une méditation conçue comme un travail « totalement sensible » conduit à ne reconnaître la pensée véritable qu'en une vie « insensible »[5]. Certes, une interprétation plus subtile nous sollicite : par méditation Jean de la Croix n'entend-il avant tout une pensée qui s'aperçoit elle-même, donc un exercice « sensible », par contemplation une pensée qui ne s'aperçoit pas elle-même et échappe par suite à toute donnée « sensible » ? Et, par là même, la méditation s'étendrait en fait à un plan plus vaste qu'on ne le pourrait croire d'abord. Mais cette hypothèse n'expliquerait pas l'insistance avec laquelle Jean de la Croix assimile la méditation à une fonction de l'imaginative et de la fantaisie. Il se peut qu'au plus profond de son être Jean de la

1. *E. C.*, t. I, p. 150, *Subida*, livre II, cap. XI : « La tercera y más cierta es si el alma gusta de estarse á solas con atención amorosa á Dios sin particular consideración en paz interior y quietud y descanso y sin actos y ejercicios de las potencias, memoria, entendimiento y voluntad, á lo menos discursivos, que es ir de uno en otro, sino sólo con la noticia y advertencia general y amorosa que decimos, sin particular inteligencia de otra cosa. «

2. Id., *Ibid.* : « Estas tres señales ha de ver en sí juntas por lo menos el espiritual para atreverse seguramente á dejar el estado de meditación y *del sentido* y entrar en el de contemplación y del espíritu. »

3. Id., *Ibid.*

4. Id., *Ibid.*

5. Cf. *supra*, p. 482-483.

Croix désigne surtout, par le passage de la méditation à la contemplation, le fait d'aller d'une pensée qui se saisit elle-même à une pensée qui s'absorbe et s'abîme ; mais les plus fines nuances de son analyse ne font pas qu'il ait su s'élever au-dessus d'une grossière notion de la méditation. La recherche intellectuelle, au sens créateur du mot, ne fait pas partie du rythme spirituel tel qu'il l'expose. La pensée discursive ne traduit pas pour lui le discours de la raison stricte. En doit-on conclure, comme nous l'avons plusieurs fois laissé entendre, que la méditation, en dépit de l'apparence, n'est pas pour Jean de la Croix le nécessaire point de départ du mouvement qu'il décrit ? Un texte capital, que nous avons déjà signalé [1], fait allusion à ces « âmes nombreuses » qui sont « aussitôt placées en contemplation et amour », sans que des actes de méditation, ou en tout cas sans que de nombreux actes, aient précédé [2]. Peut-être Jean de la Croix fut-il de ces spirituels qui n'ont pas connu la phase méditative et peut-être, à cause d'une expérience insuffisante, s'est-il contenté d'un schéma reçu du dehors. De toute manière, sa doctrine est en défaut. Car elle nous devrait expliquer ce qu'a été l'effort spirituel avant la minute où s'est produite l'entrée dans la contemplation et dans l'amour. Dira-t-on qu'une telle minute peut succéder immédiatement à une vie d'incroyance ? Quelles sont alors les diverses modalités, non seulement d'une phase pré-mystique, mais d'une vie pré-religieuse ? Jean de la Croix néglige le drame de la conversion morale, de même qu'il méconnaît le développement de la recherche intellectuelle.

Nous ne devons pas abandonner l'hypothèse qu'un texte aussi précieux nous a léguée. Il se peut que Jean de la Croix, lorsqu'il décrit la voie de méditation et de discours, résume l'expérience spirituelle normale plus que la sienne propre. Et l'on comprendrait mieux de la sorte que la méditation, telle qu'il l'entend, fût étrangère à l'essence de sa pensée. En même temps, et par contre, la confrontation qu'il fait entre une pensée qui n'est pas encore contemplative et la contemplation elle-même, l'amène à poursuivre simultanément deux fins de très inégale signification. D'une part, il fait succéder à une méditation qui n'est pas, en définitive, un exercice où la pensée véritable puisse se reconnaître,

1. Cf. *supra*, livre IV, chap. I, p. 393.

2. *E. C.*, t. I, p. 154, *Subida*, livre II, cap. XII : « ... lo cual » (l'habitude que produit la méditation) « Dios también suele hacer en muchas almas sin medio de estos actos (á lo menos sin haber precedido muchos) poniéndolas luego en contemplación y amor. «

une contemplation qui triomphe aisément de grossières modalités spirituelles ; de l'autre, il approfondit l'opposition entre une pensée discursive en général, une voie de méditation et de discours, et une voie de contemplation et d'esprit. Dès lors, peu importe que la méditation envisagée soit médiocre, si les pages de Jean de la Croix, en dépit des insuffisances techniques, nous amènent à poser le problème même de la pensée discursive. Si bien que Jean de la Croix fait, en un sens, cette critique de la pensée normale qu'une médiocre psychologie et de médiocres données spirituelles lui interdisaient cependant.

Supposons donc un être qui ait constaté en soi les signes simultanés où Jean de la Croix reconnaît la preuve d'une contemplation commençante. Un tel être a épuisé « tout le bien spirituel » qu'il devait trouver « par voie de méditation et de discours » « dans les choses de Dieu »[1]. Pour parler plus rigoureusement, il a en lui, à ce moment, « l'esprit de la méditation en substance et habitude »[2]. En effet, dit Jean de la Croix, « la fin de la méditation et du discours dans les choses de Dieu consiste à tirer quelque notion et amour de Dien » ; chaque fois que la méditation nous y amène, un acte est produit ; et de nombreux actes de « ces connaissances amoureuses » en arrivent à se prolonger tellement qu'il se crée une habitude de l'âme[3]. Habitude qui, ne l'oublions pas, peut se constitüer sans l'intervention des actes de méditation, et par une directe entrée dans la contemplation[4]. De toute manière, le substantiel et le permanent remplacent maintenant la vie discontinue, et la succession des pensées. Une « notion amoureuse et générale » se substitue à des notions distinctes et particulières et, — dit Jean de la Croix imitant ici le langage de sainte Térèse, — celui qui se pose ainsi en oraison

1. *E. C.*, t. I, p. 155, *Subida*, livre II, cap XII : « ... todo el bien espiritual que había » (l'âme) « de hallar en las cosas de Dios por vía de meditación y discurso. »

2 *E. C.*, t. I, p. 154, *Subida*, livre II, cap. XII : » ... La segunda » [cosa] « es porque ya el alma en este tiempo tiene el espíritu de la meditación en sustancia y hábito. »

3. Id., *Ibid.* : « Porque es de saber que el fin de la meditación y discurso en las cosas de Dios es sacar alguna noticia y amor de Dios ; y cada vez que *por la meditación* el alma la saca es un acto ; y así como muchos actos en cualquier cosa vienen á engendrar hábito en el alma, así muchos actos de estas noticias amorosas... vienen por el uso á continuarse tanto, que se hace hábito en ella... »

4. Id., *Ibid.*, cf. *supra*, p. 489, note 2.

est comme celui « à qui l'eau est arrivée et qui boit sans effort et en suavité » : il ne lui est pas nécessaire d'employer les « aqueducs » des « anciennes considérations, formes et figures »[1].

L'âme est maintenant « en acte de notion confuse, amoureuse, pacifique et apaisée ». Elle ne peut, sans fatigue extrême, obéir à ceux qui la veulent ramener à la méditation et aux notions particulières[2]. Et de nombreux spirituels, à l'heure où ils commencent d'entrer en cet état, s'infligent un tourment de cette sorte : « pensant que toute l'affaire pour eux est d'aller en discourant, et entendant des particularités par images et formes, c'est-à-dire par l'écorce de l'esprit ; comme ils n'en trouvent pas de telles en cette quiétude amoureuse et substantielle en laquelle l'âme se veut tenir, état où ils n'entendent rien de clair, ils jugent qu'ils vont se perdant et qu'ils perdent leur temps ; ils cherchent à nouveau l'écorce du discours, et ne la trouvent pas, parce qu'elle est abandonnée déjà ; et ainsi, ils ne jouissent pas de la substance, ne trouvent pas non plus la méditation, et se troublent eux-mêmes, pensant qu'ils retournent en arrière et se perdent. Et, à la vérité, ils se perdent, mais non comme ils pensent, parce qu'ils se perdent en ce qui concerne leur propre sens, leur première manière de sentir et d'entendre ; et c'est marcher, en gagnant l'esprit qui leur est offert. Ici, c'est lorsqu'ils vont en entendant moins qu'ils vont en entrant plus dans la nuit de l'esprit... cette nuit par où ils doivent passer pour s'unir avec Dieu au-dessus de tout savoir »[3].

1. *E. C.*, t. I, p. 154, *Subida*, livre II, cap XII : « y así lo que el alma antes iba sacando en veces por su trabajo de meditar en noticias particulares ya como decimos por el uso se ha hecho en ella hábito y sustancia de una noticia amorosa general no distinta ni particular como antes. Por lo cual, en poniéndose en oración, ya como quien tiene allegada el agua bebe sin trabajo en suavidad, sin ser necesario sacarla por los arcaduces de las pasadas consideraciones y formas y figuras. » Cp. *Id.*, t. I, p. 179, *Subida*, livre II, cap. XV : « Y esto se crea, que si Nuestro Señor no hubiese de llevar al alma al modo de la misma alma... nunca le comunacaría el abuudancia de su espíritu por estos arcaduces tan angostos de formas y figuras y particulares inteligencias... » Cf. sainte Térèse : « Vie », cap. XIV et suivants.

2 *E. C.*, t. I, p. 154, *Subida*, livre II, cap. XII : « De manera que luego en poniéndose delante de Dios se pone en acto de noticia confusa, amorosa, pacífica y sosegada... Y esta es la causa porque el alma siente mucho trabajo y sinsabor, cuando estando en este sosiego la quieren hacer meditar y trabajar en particulares noticias. »

3. *E. C.*, t. I, p. 155, *Subida*, livre II, cap, XII : « ... que pensando que todo el negocio está en ir discurriendo y entendiendo particularidades por imágenes y formas, que son la corteza del espíritu, como no las hallan en aquella quietud amorosa y sustancial en que se quiere estar su alma, donde no entienden cosa clara ; piensan que se van perdiendo y que pierden tiempo, y vuelven á buscar la corteza del discurso, lo cual no hallan, porque está ya quitada ; y así no gozan la sustancia ni hallan meditación, y túr-

De telles pages, si subtiles et profondes, et qu'il faut lire sans les mutiler, font comprendre l'énigme qui nous arrêtait. Jean de la Croix n'a pas su ce que peut être la pensée discursive elle-même, mais il a si bien pénétré la vie contemplative qu'il a, par contraste, discerné avec une extrême acuité ce qui manque à une pensée que nulle contemplation n'a encore vivifiée.

Sa doctrine est ici très complexe. Il s'agit, pour lui, de marquer avec plus de netteté combien est nécessaire, au contemplatif qui va quitter la méditation, la connaissance générale et amoureuse, c'est-à-dire le troisième des signes prescrits. Sans cette connaissance, l'âme « ne ferait rien et n'aurait rien » : elle serait privée de la méditation, — exercice des puissances sensitives ; — de la contemplation, — par laquelle « l'âme a ses puissances spirituelles (mémoire, entendement, volonté) rendues actuelles (*actuadas*) ». Grâce aux puissances sensitives, l'âme peut « chercher et élaborer les notions des objets » ; grâce aux puissances spirituelles, elle peut « se réjouir en l'objet des notions déjà reçues », et sans qu'il y ait « travail », « inquisition », ou « discours ». Et il y a la même différence entre ce « discours » et cette « contemplation », qu'entre l'œuvre qui s'accomplit et l'œuvre qui est accomplie, l'effort pénible de la route et le « repos », la « quiétude » que nous trouvons « au terme ». Supposons une âme qui ne serait retenue, ni par la recherche à laquelle se livrent les puissances sensitives, ni par le regard simple sur ce qui est reçu et élaboré dans les puissances spirituelles ; une telle âme serait doublement oisive, et l'on ne voit pas à quoi elle pourrait être employée. Un premier fait est donc établi : la nécessité, à l'heure où nous renonçons à la méditation et au discours, d'une connaissance générale et amoureuse[1].

banse á sí mesmos pensando que vuelven atrás, y que se pierden. Y á la verdad *se pierden*, aunque no como ellos piensan, porque se pierden á los propios sentidos y á la primera manera de sentir y entender : lo cual es irse ganando al espíritu que se les va dando. En el cual, cuanto ellos van menos entendiendo, van entrando más en la noche del espíritu... por donde han de pasar para unirse con Dios sobre todo saber. »

1. *E. C.*, t. I, p. 155-156, *Subida*, livre II, cap. XII : « Pero diremos ahora sola una razón con que se vea claro cómo, en caso que el contemplativo haya de dejar la vía de meditación y discurso, le es necesaria esta advertencia ó noticia amorosa en general de Dios ; y es, porque si el alma entonces no tuviese esta noticia ó asistencia en Dios, seguirse hía que ni haría nada ni tendría nada el alma ; porque dejando la meditación, mediante la cual obra el alma discurriendo mediante las potencias sensitivas, y faltándole también la contemplación, que es la noticia general que decíamos, en la cual tiene el alma actuadas sus potencias espirituales, que son memoria, entendimiento y voluntad, unidas ya en esta noticia como obrada y recibida

Pourtant, une telle conception de la contemplation est encore élémentaire. Elle concerne une phase précise — le moment où le spirituel abandonne la méditation, — et les cas les plus vulgaires, c'est-à-dire les modifications qui ne se dérobent pas à l'analyse. Jean de la Croix ne veut pas négliger d'autres cas, où la connaissance générale est « si subtile et délicate » qu'elle n'est pas perméable au moi que pourtant elle pénètre [1]. Et, lorsqu'elle est « en soi plus claire et pure et simple et parfaite », elle est étrangère à toutes les « notions particulières » sur lesquelles « l'entendement ou le sens pouvaient avoir prise », rebelle à tout sentir et, en définitive, obscure [2]. Lorsqu'au contraire « elle se trouve dans l'entendement, moins pure et moins simple », elle paraît à cet entendement même « plus claire et de plus appréciable volume ». Elle est en effet ainsi envoloppée « de quelques formes intelligibles auxquelles peuvent se heurter plus aisément l'entendement ou le sens » [3].

Une comparaison, que lui lègue une longue tradition, aide Jean de la Croix à préciser sa pensée : le rayon de soleil qui entre dans une chambre est d'autant plus « palpable, sensible et clair »

en ellas, faltarle hía necesariamente todo ejercicio acerca de Dios... Porque mediante las potencias sensitivas... puede ella discurrir, buscar y obrar las noticias de los objetos : y mediante las potencias espirituales puede gozarse en el objeto de las noticias ya recibidas en estas potencias, sin que obren ya las potencias con trabajo, inquisición, ó discurso. Y asi la diferencia que hay del ejercicio que el alma hace acerca de las unas y de las otras potencias, es la que hay entre ir obrando y gozar de la obra hecha... ó la que hay entre el trabajo de ir caminando y el descanso y quietud que hay en el término... Y si en alguna manera de ejercicio, ahora sea acerca del obrar con las potencias sensitivas en la meditación y discurso, ahora acerca de lo ya recibido y obrado *en las potencias espirituales*, *que es* la contemplación y noticia sencilla que habemos dicho, no estuviese el alma empleada, estando ociosa de las unas y de las otras, no habia de dónde ni por dónde se pudiese decir que estaba el alma empleada. Es, pues, luego necesaria esta noticia para haber de dejar la vía de meditación y discurso. »

1. *E. C.*, t. I, p. 156, *Subida*, livre II, cap. XII : « Pero conviene aquí saber que esta noticia general de que vamos hablando, es á veces tan sutil y delicada..., que el alma, aunque está empleada en ella, no la echa de ver ni la siente. »

2. *E. C.*, t. I, p. 157, *Subida*, livre II, cap. XII : « ... Y aquesto sucede más... cuando ella en sí es más clara, y pura y sencilla y perfecta ;y entonces lo es, cuando ella embiste en el alma más limpia y ajena de otras inteligencias y noticias particulares, en que podía hacer presa el entendimiento ó sentido... Y esta es la causa por donde, estando ella más pura y perfecta y sencilla, menos la siente el entendimiento, y más oscura le parece. »

3. Id., *ibid* : « Y así por el contrario, cuando *ella está en el entendimiento* menos pura y simple, más clara y de más tomo le parece al entendimiento, por estar ella... envuelta en algunas formas inteligibles en que puede tropezar más el entendimiento *ó sentido.* »

qu'il est « plus peuplé d'atomes et de poussières ». En revanche, si le rayon est pur de cette matière où il s'insère, il paraît « moins palpable et plus obscur ». Supposons-le entièrement dénué, il sera totalement imperceptible, car alors « le donné visible lui fera défaut » ; l'œil ne trouvera pas une « qualité visible » où s'appuyer ; « car la lumière », ajoute Jean de la Croix, « n'est pas objet visible de la vue, mais le milieu grâce auquel celle-ci voit le visible ». Et, par suite, si ne se trouvent pas « les éléments visibles en lesquels le rayon et la lumière se réfléchissent », rien ne se verra. Admettons donc un rayon qui traverserait une pièce sans rencontrer un milieu corporel quelconque ; nous ne l'apercevrions pas, et il serait pourtant, « en lui-même, plus pur et limpide » que celui qui ne nous apparaissait que dans la mesure où il était « plein de choses visibles ». De la même manière, la lumière spirituelle n'est pas appréhendée par la « vue de l'âme », c'est-à-dire l'entendement ; elle est, en effet, étrangère à « toutes les formes intelligibles qui sont objets proportionnés à l'entendement ». Et, dès lors, l'entendement « ne la sent ni ne la voit ». Lorsque la destruction des formes accoutumées est poussée au degré extrême, seule la ténèbre est perçue [1].

Tel est du moins le rythme dionysien, et il est malaisé de discerner si Jean de la Croix, en un schéma de ce type, de même que dans le lyrisme et le symbolisme qui le commentent, a constamment traduit une expérience ou n'a pas surtout donné une cohérence aussi parfaite que possible à un thème doctrinal. Jean de la Croix est peut-être plus fidèle à la fraîcheur de l'expérience, lorsqu'il essaye de décrire d'autres modalités de la contempla-

1. *E. C.*, t. I, p. 157-158, *Subida*, livre II, cap. XII : « ... vemos que cuanto el dicho rayo está más poblado de átomos y motas, mucho más palpable, sensible y más claro le parece á la vista del sentido... Y también vemos que cuando él está más puro y limpio de aquellas motas y átomos, menos palpable y más oscuro le parece al ojo material... Y si del todo el rayo estuviese puro y limpio de todos los átomos y motas... del todo parecería oscuro é imperceptible el dicho rayo á los ojos, *por cuanto allí faltan los visibles, que son los objetos visibles de la vista ; y ansí el ojo no halla visibles, en que reparar, porque la luz no es objeto visible de la vista sino el* medio con que ve lo visible : y así, si le faltaren los visibles en que el rayo ó la luz hagan reflexión, no se verá... » [Hypothèse du rayon dénué de toute matière] « ... y con todo eso el rayo estaría en sí más puro y más limpio, que cuando por estar lleno de cosas visibles, se veía y sentía más claro. De la misma manera acaece acerca de la luz espiritual en la vista del alma, que es el entendimiento, en el cual esta general noticia... embiste tan pura y sencillamente, y tan desnuda ella y ajena de todos las formas inteligibles, que son objetos proporcionados del entendimiento, que él no la siente ni echa de ver. Antes á veces (que es cuando ella estámás pura) le hace tinieblas porque le enajena de sus acostumbradas luces, de formas y fantasías, y entonces sientése bien y échase de ver la tiniebla. »

tion commençante. Il note en effet, à côté de la violente irruption du rayon de ténèbre, une insinuation qui ne trouble pas, avec une force comparable, notre être naturel. L'âme, alors, ne « sent pas la ténèbre », « ne voit pas » non plus « la lumière » ; « elle n'appréhende rien qu'elle sache, de ce monde nouveau, ni de l'autre »[1]. Et, de la sorte, l'âme demeure « parfois comme en un un grand oubli ». Elle ne « sut pas où elle entrait ni ce qui s'était produit » ; et il lui a semblé « que le temps n'avait point passé en elle »[2]. De nombreuses heures s'écoulent peut-être en un tel oubli, et il se peut qu'à l'âme qui revient à elle tout cela « ne paraisse pas un moment ou ne paraisse rien »[3]. De même que la ténèbre était provoquée par l'extrême pureté de la lumière divine, une influence plus douce, mais étrangère, cette fois encore, aux modalités qui dominaient l'âme lorsqu'elle « opérait dans le temps », « laisse celle-ci en oubli et sans le temps »[4]. L'âme, en effet, a été « unie en intelligence pure, laquelle n'est pas dans le temps ; et c'est là l'oraison brève de laquelle il est dit qu'elle pénètre les cieux parce qu'elle n'est pas dans le temps »[5]. « Elle pénètre les cieux » parce que l'âme, en un tel état, « est unie en intelligence céleste »[6]. Et Jean de la Croix résume les deux faits qui, sans que nous le sachions, se produisent ainsi en nous : « élévation de l'esprit à l'intelligence céleste », « abstraction de toutes les choses et formes et figures ainsi que du souvenir d'elles toutes »[7].

Les rectifications de l'*Edición critica* apportent ici des préci-

1. *E. C.*, t. I, p. 158, *Subida*, livre II, cap. XII : « *Mas cuando* esta luz Divina *no* embiste con tanta fuerza en el alma, ni siente tiniebla, ni ve luz, ni aprehende nada que ella sepa, de acá ni de allá. »

2. *E. C.*, t. 158, *Subida*, livre II, cap. XII ; « Y por tanto se queda el alma á veces como en un olvido grande, que ni supo dónde se entraba, ni qué se había hacho, ni le pareció haber pasado por ella tiempo. »

3. Id., *Ibid.* : « de donde puede acaecer, y así es, que se pasen muchas horas en este olvido, y al alma cuando vuelve en sí, no le parezca un momento *ó que no le parezca nada.* »

4. *Id.*, t. I, p. 159, id., *Ibid.* : « ... por donde el alma obraba *en tiempo*, y así la deja en olvido *y sin tiempo.* »

5. E. *C.*, t. I, p. 159, *Subida*, livre II, cap. XII : « porque ha estado *unida* en inteligencia pura, que *no está en tiempo* ; y es la oración breve de quien se dice que penetra los cielos, porque no *es en* tiempo. »

6. Id., *ibid.* : « Y penetra los cielos, porque la tal alma está unida en inteligencia celestial... »

7. *Id.*, t. I, p. 159-160, id., *ibid.* : « ... levantamiento de mente á inteligencia celestial... abstracción de todas las cosas y formas y figuras y memorias de ellas. »

sions d'ordre métaphysique qu'il faut retenir. La mystique eckhartienne aspirait à nous libérer du temps et du lieu[1]. Mais Jean de la Croix, par le symbole de la nuit et par la technique des purifications successives, s'il nous arrache aux choses et aux formes, ne met pas l'accent, du moins en apparence, sur un lieu et un temps qui nous oppriment. Or ici, en une page que les éditeurs avaient mutilée, le thème essentiel réside en une abstraction hors du temps. L'oubli qui se produit est dit « sin tiempo ». Il est étranger au temps. L'âme est unie « en intelligence pure » c'est-à-dire, cette fois encore, hors du temps. Qu'est exactement cette absorption ? Jean de la Croix remarque que l'âme demeure parfois de longues heures en un tel oubli. Ne songeons donc pas à quelque brusque modification d'ordre somatique. Ne songeons pas non plus à l'oraison que Térèse caractérise par « un sommeil des puissances »[2] et où les puissances, qui ne comprennent pas comment elles opèrent, opèrent cependant. Car ici, du moins dans les cas extrêmes, tout ce qui est naturel cesse d'agir[3]. L'oraison que Térèse désigne sous le nom d'oraison d'union[4] ressemblerait davantage à l'oubli dont parle Jean de la Croix. Mais l'union décrite par Térèse s'épanouit — lorsqu'elle n'est pas fragmentaire — en une suspension simultanée des puissances, laquelle ne peut guère dépasser, selon Térèse encore, la durée d'une demi-heure[5]. Nous ne retrouverions donc pas les longues heures d'oubli auxquelles fait allusion Jean de la Croix. De toute manière, la confrontation serait illusoire. En effet, les deux desseins sont nettement hétérogènes. Sainte Térèse aspire à démêler, à travers le progrès mystique, des états d'oraison, et à les classer. Saint Jean de la Croix nous conduit à une contemplation d'un type unique qu'il veut approfondir de plus en plus.

Revenons au texte de Jean de la Croix. En fait, et dans les cas-limite, Dieu « abstrait l'âme, avec particularité, de l'exercice d

1. Cf. *supra*, p. 316, et note 4.

2. « Vie », cap. XVI, éd. citée, f° 65 v° : « ... es un sueño de las potençias, q̄ ni del todo se pierden, nj ētienden como obran... »

3. *E. C.*, t. I, p. 160, *Subida*, livre II, cap. XII : « Pero es de saber, que no se ha de entender que esta noticia ha de causar por fuerza este olvido para ser como aquí decimos : que eso sólo acaece cuando Dios con particularidad abstrae al alma *del ejercicio de todas las potencias naturales y espirituales, lo cual acaesce* las menos veces, porque no siempre esta noticia ocupa toda el alma. «

4. « Vie », cap. XVIII.

5. Id., *ibid.* — Cf. *Œuvres complètes...*, tr. citée, t. I, p. 225.

toutes les puissances naturelles et spirituelles »[1]. Alors seulement se produit l'oubli dont il s'agit. Puisqu'en même temps un tel oubli se peut prolonger de longues heures, c'est qu'il ne s'accompagne pas d'une violente rupture de notre équilibre intérieur. La parole du *Cantique des Cantiques* que Jean de la Croix allègue : « Je dors et mon cœur veille » [2], fait deviner le repos d'une activité jugée inférieure, et une action d'une autre sorte, une veille dont l'âme s'assure, « si elle voit », dit Jean de la Croix, « qu'elle n'a plaisir à penser à aucune chose, haute ni basse » [3].

Cette dernière remarque suffirait à montrer qu'il y a ici regard sur soi-même en même temps qu'absorption. Jean de la Croix ajoute que ces extrémités sont rares et que la connaissance générale, pour être telle qu'il l'a dite, n'a pas besoin « de causer par force un tel oubli » [4]. Il suffit que notre entendement puisse s'abstraire « d'une connaissance particulière quelconque — temporelle ou spirituelle » — et que la volonté n'éprouve aucun goût à cet égard [5]. Si c'est l'entendement seul qui est pris, nulle conscience parfois ne nous en avertit [6]. Mais si la volonté, ce qui est presque toujours le cas, est à son tour ébranlée, l'âme pressent, à la condition qu'elle le désire considérer, ce qui se passe en elle : saveur d'amour, sans que l'âme entende « particulièrement ce qu'elle aime »[7]. « Et, pour cela », elle « appelle » une telle connaissance, « connaissance amoureuse et générale »[8]. Il y aurait donc pour l'âme une tâche délicate que Jean de la Croix nous laisse entrevoir : réfléchir un amour et une connaissance qui, sans que nous

1. Cf. *supra*, p. 496, note 3.

2. Cf. *Cantique des Cantiques*, V, 2.

3. *E. C.*, t. I, p. 160, *Subida*, livre II, cap. XII : « el indicio que hay para conocer si el alma está empleada en esta inteligencia secreta es, si ve que no gusta de pensar en cosa alguna alta ni baja. »

4. Id., *ibid.* : « Pero es de saber, que no se ha de entender que esta noticia ha de causar por fuerza este olvido para ser como aquí decimos. » *Loc. cit.*

5. Id., *ibid.*, et p. 160 : « Y para que sea la » [noticia] « que basta en el caso que vamos tratando, basta que el entendimiento esté abstraido de cualquiera noticia particular, ahora temporal, ahora sea espiritual, y que no tenga gana la voluntad de pensar acerca de unas ni de otras cosas... »

6. *E. C.*, t. I, p. 161, *Subida*, livre II, cap. XII : « ... cuando esta noticia sólo se aplica y comunica al entendimiento, *que es cuando á veces el alma no lo echa de ver.* »

7. Id., *ibid.* : « Porque cuando juntamente se comunica á la voluntad, que es casi siempre, poco ó mucho no deja el alma de entender, si quiere mirar en ello, que está ocupada y empleada en esta noticia : por cuanto se siente con sabor amor en ella, sin saber ni entender particularmente lo que ama. »

8. Id., *ibid.* : « Y por eso la llama noticia amorosa y general. »

sachions particulièrement ce que nous aimons, s'épanouissent en nous. Amour et connaissance nous meuvent au delà de tout ce qui est limité — et par suite au delà de toute notion et de tout amour de Dieu.

Lorsque l'âme adhère vraiment à ce mode de connaissance, lorsqu'est dépassé un repos contemplatif encore vacillant[1], rien ne s'opère par les puissances et, selon une énergique expression de Jean de la Croix, « s'opèrent dans l'âme, sont déjà opérées en elle, l'intelligence et la saveur » et cela, sans que l'âme fasse rien d'elle-même, mais seulement par une attention amoureuse à Dieu, « sans vouloir sentir ni voir rien de plus que se laisser porter par Dieu. » Dieu, en définitive, se communique passivement ainsi, « de même qu'à celui qui a les yeux ouverts et à qui passivement, sans qu'il fasse plus que tenir les yeux ouverts, se communique la lumière »[2].

Le texte rectifié nous permet d'aller ici bien au delà des schémas que nous ont ordinairement légués les mystiques. Cette infusion de la lumière nous conduit à « entendre passivement »[3]. Qu'est-ce alors que la cessation de toute opération ? L'âme « n'opère pas, non qu'elle n'entende pas, mais parce qu'elle entend ce que ne lui coûte pas son industrie » ; elle reçoit ce qui lui est donné, « ainsi qu'il arrive dans les illuminations et illustrations ou inspirations de Dieu »[4].

Ces données nouvelles et capitales nous sont fournies par l'une des notes manuscrites du P. Andrés de la Encarnacion[5]. Elles ne se retrouvent pas sur les manuscrits que nous possédons actuel-

1. Cf. *E. C.*, t, I, p. 163, *Subida,* livre II, cap. XIII.

2. *Id.*, t. I, p. 164, id., *ibid.* : « ... *pero puesta el alma en ella, ya habemos dicho que el alma no obra nada con las potencias;* que entonces antes es verdad decir que se obra en ella *y que está obrada* la inteligencia y sabor, que no que obre ella alguna cosa, sino solamente tener advertida el alma con amor á Dios, sin querer sentir ni ver nada más que dejarse llevar de Dios; en lo cual pasivamente se le comunica Dios así como al que tiene los ojos obiertos, *que pasivamente sin hacer él más que tenerlos abiertos se le comunica la luz.* »

3. *E. C.,* t. I, p. 164, *Subida,* livre II, cap. XIII : « *Y este recibir la luz que sobrenaturalmente se le infunde, es entender pasivamente...* »

4. Id., *ibid.* : « *pero dícese que no obra, no porque no entienda, sino porque entiende lo que no le cuesta su industria, sino sólo recibir lo que le dan como acaece en las iluminaciones é illustraciones ó inspiraciones de Dios.* » Cf. Eckhart, éd. Pfeiffer, éd. citée, t. II, p. 17 : « Und swenne sich aber der geist üebet in rehter triuwe, so underwindet sich got des geistes unde des werkes unde denne sô schouwet unde lîdet der geist got. »

5. Cf. *B. N. M.,* ms. 3653, Previo 5, f° 2 v°.

lement. Elles émanent peut-être de ce manuscrit transcrit par le P. Juan Evangelista, manuscrit dont Andrés de la Encarnación nous a dit la valeur particulière[1]. De toute manière, un critique tel que Andrés de la Encarnación ne les a pas introduites artificiellement[2].

Jean de la Croix conçoit donc très nettement la notion d'une supra-intellection. Chez lui, il est vrai, nous le savons, l'idée d'un repos des puissances est en partie déterminée par une médiocre appréciation de l'intellection normale. Un repos auquel aspire une âme opprimée par une méditation grossièrement entendue; voilà, peut-être, en un sens, la contemplation telle que Jean de la Croix la discerne. Mais de plus hauts pressentiments le retiennent. Il devine, par delà la pensée qui se cherche, la pensée qui se contemple elle-même. Et, quelles que soient les pauvretés auxquelles l'astreint une culture philosophique élémentaire, c'est bien à cette opposition essentielle qu'il aboutit. Le philosophe et le critique le peuvent-ils suivre, non seulement en des confrontations de notions où se retrouvent leurs préoccupations familières, mais dans le monde nouveau où il s'installe ? Certains états éprouvés les y aideront peut-être. Songeons à notre jouissance spéculative, lorsque, dans un silence intérieur, et après de longues études de détail, nous apparaît en sa beauté totale la pensée d'un métaphysicien. Nous demeurons, immobiles, regardant sans discontinuité la même vérité enfin conquise. Nous ne cherchons plus à l'éclairer par des enquêtes qui nous conduiraient en dehors d'elle. Nous la contemplons, et toutes ses richesses se déroulent. On serait tenté, il est vrai, de songer plutôt à un paysage où notre rêverie s'abîme, à une œuvre d'art que, d'un même regard prolongé, nous pénétrons de mieux en mieux, et où cependant nulle activité de consciente analyse n'intervient. Mais on n'expliquerait pas ainsi pleinement l'idée d'une intellection passive. La comparaison de la lumière, et de la sagesse divine, de l'âme et des yeux ouverts, si

1. Cf. *supra*, p. 10, note 4.

2. Le P. Gerardo de San Juan de la Cruz remarque à ce sujet *E. C*, t. I, p. 164, note 2 : « ... No dice dicho Padre en qué manuscrito lo halló ; mas advierte en uno de sus apuntes que todos los manuscritos en general traían aquellos párrafos omitidos. Este, sin embargo, no se halla en ninguno de los que yo he podido hallar. Nada más puedo decir acerca de su autenticidad. » Au t. III de l'*Edición crítica*, p. 582, il revient sur la question et conclut : « A pesar de esta autoridad » — l'autorité d'Andrés de la Encarnación — « continúo dudando que sea » [le paragraphe dont il s'agit] « genuino ».

elle ne doit pas être prise en son apparence grossière, résume un postulat réaliste qui, si opposé qu'il soit à nos exigences intellectuelles, n'en domine pas moins la pensée de Jean de la Croix. Ne compliquons pas artificiellement des notions qui ont, à certains égards, un caractère élémentaire. L'âme, à ce degré, comprend passivement, c'est-à-dire reçoit ce qu'on lui « donne », ainsi qu'il advient des illuminations, des illustrations ou des inspirations de Dieu. Assimilation qui est riche de conséquences. Le prophétisme et l'inspiration ne diffèrent, pour Jean de la Croix, de l'état mystique, que dans la mesure où ils nous révéleraient un tissu phénoménal, c'est-à-dire dans la mesure où ils seraient illusoires. L'essence du mysticisme, de même que l'essence du prophétisme, nous conduit au delà du plan sensible[1].

Jean de la Croix nous explique-t-il ce qui, en ce passage de la pensée discursive à la pensée contemplative, est le résultat d'une attidude choisie, ce qui, au contraire nous dépasse ? Il note que nous recevons « librement » « la connaissance générale et confuse de Dieu »[2]. Cette notion de liberté désigne bien plutôt ici une déchéance possible, un retour vers la matière, qu'un refus, au sein de la pureté même, d'une lumière que rien ne nous dérobe. Mais elle pose, en face de l'influence divine, l'activité de l'homme, et exclut toute force qui nous dompterait. Plus profondément, mais pour les mêmes raisons, la contemplation qui s'établit en nous émane d'une sorte de suprême attention à nous-même. Pour que la lumière divine nous arrive plus « simplement et abondamment » il suffira, dit Jean de la Croix, que la volonté n'ait pas « le souci d'interposer d'autres lumières plus palpables concernant d'autres notions ou formes ou figures de discours quelconque ; car rien de cela n'est semblable à cette sereine et limpide lumière »[3]. Dès lors, tout désir « d'entendre et considérer en une telle phase des choses particulières, quand même elles seraient plus spirituelles, empêcherait la lumière subtile, simple et générale de l'esprit ». Et Jean de la Croix conclut de façon rigoureuse que si l'âme « achève de se purifier et vider de

1. Cf. *infra*, p. 521 sq.

2. *E. C.*, t. I, p. 164. *Subida*, livre II, cap. XIII, fin du texte transmis par le P. Andrés de la Encarnación : « *Aunque aquí libremente recibe la voluntad esta noticia general y confusa de Dios...* »

3. *E. C.*, t. I, p. 164, *Subida*, livre II, cap. XIII : « ... solamente es necesario para recibir más sencilla y abundantemente esta Divina luz, que no cure de interponer otras luces, más palpables de otras noticias ó formas ó figuras de discurso alguno ; porque nada de aquello es semejante á aquella serena y limpia luz. »

toutes les formes et images saisissables, elle se trouvera en cette pure et simple lumière, se transformant en elle en état de perfection. Cette lumière, en effet, ne manque jamais dans l'âme mais, à cause des formes et voiles des créatures dont l'âme est couverte et embarrassée, ne se répand pas en elle. Enlevez au contraire totalement ces empêchements et voiles, demeurez en la pure nudité et pauvreté d'esprit, aussitôt l'âme, maintenant simple et pure, se transformerait en la simple et pure sagesse divine, qui est le Fils de Dieu. Car quand le naturel fait défaut à l'âme déjà éprise d'amour, aussitôt le divin s'y répand naturellement et surnaturellement, afin qu'il n'y ait point de vide dans la nature »[1].

La contemplation nous introduit ainsi, non en un monde qui surgirait tout à coup, mais dans notre secret le plus intime, et qui déjà était en nous alors que nous nous cherchions où nous ne sommes pas. Le texte rectifié nous en assure : cette lumière ne fait jamais défaut dans l'âme. Mais elle se dérobe, perdue sous les voiles. Jamais la pensée de Jean de la Croix ne nous est plus nettement apparue. La méthode de négation et de refus, qui nous a déjà arrachés au monde sensible, nous fait triompher maintenant des notions limitées. Et, ainsi qu'en témoigne un précieux adverbe que les éditeurs avaient supprimé, le divin s'insinue *naturellement*[2], et non, pas seulement par voie surnaturelle, en une âme purifiée.

Ainsi, présence, immanence en nous tous d'une lumière ; infaillible découverte de cette lumière, lorsque les obstacles sont levés[3] ; en d'autres termes, naturel épanouissement du divin en nous ; liberté, en face de cet élargissement de notre conscience,

1. Cf. *E. C.*, t. I, p. 164-165, *Subida*, livre II, cap. XIII : « De donde si quisiese entonces entender y considerar cosas particulares, aunque más espirituales fuesen, impediría la luz sutil y sencilla general del espíritu... De donde se sigue claro, que como el alma se acabe bien de purificar y vaciar de todas las formas é imágenes aprehensibles, se quedará en esta pura y sencilla luz, transformándose en ella en estado de perfección. Porque esta luz *nunca falta en el alma ;* pero por las formas y velos de criaturas con que el alma está velada y embarazada, no se le infunde ; que si quitase estos impedimentos y velos del todo... quedándose en la pura desnudez y pobreza de espíritu, luego el alma ya sencilla y pura se transformaría en la sencilla y pura sabiduría Divina que es el Hijo de Dios. Porque faltando lo natural al alma ya enomorada, luego se infunde lo Divino *natural y* sobrenaturalmente *para que no se dé vacío en la naturaleza.* »

2. Cf. note précédente.

3. Pour le problème de la Grâce, cf. *infra*, livre IV, chap. III : *L'Expérience abyssale.*

et élimination de tout ce qui nous contraindrait au divin ; telles sont les conditions auxquelles se soumet la connaissance générale et obscure. Peut-être Jean de la Croix, s'il eût étudié en son fond une telle connaissance, eût-il construit une métaphysique de la mystique. Il est émouvant de le voir annoncer quatre fois à cet égard un exposé systématique qui ne nous est pas parvenu [1]. Comment, à l'heure où nous nous trouvons amenés, par l'attentive lecture du texte, au seuil des plus hardies intuitions, songerions-nous à une œuvre inachevée ? L'hypothèse de la mutilation — plus encore qu'au moment où nous examinions seulement l'état des manuscrits [2] — s'impose à nous.

Revenons maintenant à la méditation, telle que l'entend Jean de la Croix, et dont les modalités naturelles sont refoulées par une contemplation naissante. On ne comprendrait pas comment il croit pouvoir expliquer, selon un même rythme psychologique, la pensée discursive et la méditation d'une part, les visions imaginaires d'autre part, si l'on ne gardait présente en soi la grossière représentation qu'il se fait de notre pensée normale. Objectera-t-on, ici encore, que nous n'avons pas le droit de conclure ainsi, que Jean de la Croix nous donne le schéma de la méditation religieuse, non l'analyse de la méditation en général, et que nous ne savons s'il n'a pas connu une méditation d'une autre sorte, proprement intellectuelle ? *L'objection n'est pas valable, car s'il a connu une méditation de ce type, le fait de n'avoir pas appro-*

1. Cf. *E. C.*, t. I, p. 155, *Subida*, livre II, cap. XII : « ... y después hemos de tratar de propósito de ésto, cuando hablemos de esta noticia general y confusa en su lugar, que será después de todas las aprehensiones particulares del entendimiento. » *Id.*, t. I, p. 161, id., *ibid.* : « De esta Divina noticia hay mucho que decir, así de ella en sí como de los efectos que hace en los contemplativos : todo lo dejamos para su lugar, porque aun lo que habemos dicho en éste no había para qué alargarnos tanto, si no fuera por no dejar esta doctrina algo más confusa de lo que queda, y es cierto que yo confieso lo queda mucho. » *Id.*, t. I, p. 228, *id.*, livre II, cap. XXII : « ... lo cual ha de ser cuando tratáremos de la inteligencia mística, confusa y oscura que queda por decir, donde diremos cómo mediante esta noticia amorosa y oscura, se junta Dios con el alma en alto grado y Divino... » *Id.*, t. I, p. 370, *id.*, livre III, cap. XXXII : « Dejados pues para después los bienes penosos por cuanto pertenecen á la noche pasiva, donde habemos de hablar de ellos, y también los sabrosos que decimos ser de cosas confusas y no distintas, para tratar á la postre, por cuanto pertenecen à la noticia general, confusa, amorosa, en que se hace la unión del alma con Dios, la cual dejamos en el libro segundo, difiriéndola para tratar á la postre, cuando hacíamos división entre las aprehensiones del entendimiento... » Le dernier texte fait une évidente allusion à la *Noche oscura*. Mais ni pour ce texte même, ni pour les précédents, l'état actuel de la *Noche* ne suffit à résoudre les difficultés.

2. Cf. *supra*, livre I, *Les Textes*, p. 12 et suivantes.

fondi grâce à elle la méditation religieuse prouve qu'il n'a pas deviné le rythme total de la recherche intellectuelle. On ne saurait trop le redire : la pensée discursive résume, pour lui, l'insertion, dans l'entendement qui le considére et le juge, d'un mécanisme d'images. Par surcroît, la méthode ignatienne, qui sans doute a spécialement retenu son attention, transforme en un intense effort d'imagination sensorielle les exercices spirituels. Empirisme vulgaire, identification de la méditation et d'une fonction de l'imaginative et de la fantaisie, caractère énergiquement sensoriel de l'effort religieux dans la phase pré-contemplative, ce sont là, pour Jean de la Croix, des données qui convergent, dans la mesure où il décrit l'état humain qu'il n'aime pas et auquel il nous veut arracher. Dès lors, la pensée discursive et la méditation d'une part, les visions imaginaires d'autre part, appartiennent, au même titre, à l'imaginative et à la fantaisie, à ce que Jean de la Croix appelle un sens [1]. Misérable façon de se représenter la vie religieuse normale. Mais, par contre, nous devinons que nous nous trouverons d'emblée, pour tout ce qui concerne l'épreuve des visions imaginaires, en face d'un hautain refoulement des images. Et ce refoulement se poursuivra, même lorsqu'il s'agira de visions plus subtiles. Jean de la Croix, qui ignore ce qu'est l'effort spéculatif en sa beauté nue, n'acceptera jamais en revanche qu'une contemplation inexprimable laisse pénétrer en elle ce qui ne s'accorderait pas avec une connaissance générale et obscure. Et le problème vaut que nous l'examinions en lui-même.

*
* *

La pensée mystique ne nous apparaît presque jamais en sa pureté. Une expérience fragmentaire et, en quelque sorte, discontinue, dissimule la contemplation obscure que le vrai mysticisme suppose. Pourtant, avons-nous le droit de déterminer la nature d'un *vrai* mysticisme, selon un idéal théorique que ne confirmeraient peut-être point les analyses des mystiques eux-mêmes ? On pourrait répondre qu'il est parfois permis de dépasser l'histoire et de retrouver, dans l'absolu des notions, une clarté que

1. *E. C.*, t. I, p. 166, *Subida,* livre II, cap. XIV : « Ya que habemos tratado de las aprehensiones que naturalmente puede en sí recibir el alma, y en ellas obrar con *su discurso* la imaginativa y fantasía, conviene aquí tratar de las sobrenaturales, que se llaman visiones imaginarias, que también por estar ellas debajo de imagen, y forma y figura, pertenecen á este sentido *ni más ni menos* que las naturales. »

trouble la dispersion des choses. L'histoire, en effet, ne saurait à elle seule nous fournir une définition du mysticisme. Elle nous offre, en une confusion que devra résoudre la critique, des modalités sans doute irréductibles : d'une part, des grâces que les mystiques décrivent avec une subtile minutie ; puis, une aperception inexprimable, qu'ils affirment supérieure à tout ce qui n'est pas elle, mais qu'ils n'ont pas, en général, l'audace de déclarer inconciliable avec tout ce qui serait une appréhension distincte.

Dès lors, une contradiction intime détruit par avance la solidité théorique du mysticisme. Comment accorder à la pensée mystique une valeur supra-rationnelle, lorsque nous la voyons en fait redouter le vide de la contemplation et se perdre en une vague série de représentations où sont niées toutes les conditions de l'expérience humaine sans que soit conquise une expérience métaphysique ? On nous parle de la méditation comme d'une phase dépassée. Mais de quelle méditation s'agit-il ? Est-ce de l'effort abstrait du philosophe ? Est-ce de l'oraison moyenne du religieux ? Certes, les grands mystiques ne se sont pas bornés à une superposition aussi simple. La méditation dont ils triomphent s'exprime dans l'oraison ordinaire et traduit le rythme plus général de notre pensée rationnelle. Mais, lorsqu'ils dédaignent l'entendement, sont-ils assurés d'en avoir critiqué le pouvoir et distendu les limites ? Ont-ils, avant de conclure à notre impuissance, recomposé les systèmes les plus hardis ? Et ont-il vu, alors seulement, surgir la contemplation ? Ne serait-ce-pas plutôt la lassitude de la méditation commune qui les a portés à une oraison plus intense ? Que les Mystiques aient sans cesse protesté contre l'insuffisance de la pensée discursive, ils n'en ont pas moins surtout dépassé une méthode précise de l'oraison. Ils croyaient détruire un mode de connaissance, et tel était en effet leur désir ; mais ils expérimentaient seulement une oraison plus complexe.

Et de cette oraison même ils ne percevaient pas toujours les exigences. Lorsque sainte Térèse, par exemple, soudainement saisie « d'un vif sentiment de la présence de Dieu »[1], déclare que ce n'est pas là une vision, mais peut-être « ce que l'on appelle théologie mystique »[2], elle compare arbitrairement un état isolé

1. « Vie » cap. x, éd. citée, f° 38 r° : « acaeçiame en esta rrepresentaçion q̄ açia de ponerme cave cristo q̄ e dicho, y an algunas veçes leyēdo venjrme a deshora vn sentimjento de la presençia de Dios... »

2. Id., *ibid.* : « Esto no era manera de vision creo lo llaman mistica teoloxia... »

à l'expérience mystique la plus haute. Ailleurs, il est vrai, elle prétend ignorer jusqu'aux termes mêmes de la théologie mystique[1]. Il se peut qu'elle exagère à dessein. Elle a confondu en tout cas une donnée de caractère affectif et un concept où se résume une plus complexe expérience. Et certes, toutes les notions mystiques, même les plus subtiles, doivent pouvoir être vécues. Mais représentons-nous alors une vie profonde, que des signes encore grossiers seraient impuissants à nous rendre perméable. Sainte Térèse n'a pas ignoré une telle vie. Mais elle ne l'a sans doute expérimentée que fort tard en sa totalité et a gardé çà et là des habitudes mentales ou somatiques qui ne conviennent qu'à des moments qu'elle a déjà dépassés. Parfois elle s'étonne que quelques-unes d'entre elles s'effacent. Ainsi fait-elle des ravissements, qu'elle voit presque disparaître lors du mariage spirituel[2]. Mais en même temps elle maintient ce qui normalement devrait s'évanouir. Par exemple, lorsqu'elle veut nous faire pressentir la grandeur du mariage spirituel, elle allègue encore, une vision imaginaire dans la phase initiale, une vision intellectuelle lorsque le mariage lui-même s'accomplit. Visions dont elle dit la puissance et la délicatesse[3], mais qui n'en sont pas moins inconciliables avec la contemplation où elle atteint. Et, pour qu'elle n'éprouve pas le besoin de trouver un mot ignoré, il faut qu'elle n'ait que partiellement abandonné ce qui pourtant ne peut plus vivre. De là le charme de sa recherche intérieure. Sainte Térèse, malgré des habitudes de perception surnaturelle concrète, arrive à une vie mystique absolue qui tend à exclure tous les états distincts. Elle est amenée, par l'expérience toute seule, à détruire un mode de connaissance qu'elle chérit. Telle est la spontanéité de sa pensée que ses diverses formes d'intuition, à mesure qu'elles s'approfondissent, se suppriment elles-mêmes. Et ce n'est pas un idéal doctrinal qui affine ainsi sa spiritualité. Les hiérarchies s'établiront par l'ampleur même des transformations obtenues. Comment ne devinerait-on par suite une sorte d'effort impuissant pour maintenir, lors des conquêtes suprêmes, les persistantes réminiscences des périodes plus humbles?

La caducité de l'œuvre mystique proviendrait donc d'un double manque. Les mystiques qui ont systématisé leur expérience ont cru à tort qu'il suffirait d'indiquer d'un trait sommaire les limites

1. « Vie », cap. XVIII. Cf. *Œuvres complètes...*, tr. citée, t. I, p. 219.

2. Cf. *Las Moradas, Séptimas Moradas, Capítulo tercero*, éd. citée, p. 297.

3. *Las Moradas, Séptimas Moradas, Capítulo segundo*, éd. citée, p. 281-283.

de notre pensée proprement humaine. Ils n'ont pas vu que toute construction mystique devait être précédée d'une stricte analyse de notre rythme normal. Et, d'autre part, ils n'ont pas su projeter un univers qui fût uniquement et intégralement mystique. Ils n'ont pas su discerner quels sont les éléments qui s'y sont mêlés par rencontre, quels sont ceux au contraire qui s'y unissent par un lien intime. Leurs habitudes grossières leur font croire que le surnaturel est perceptible selon une paradoxale transposition de notre expérience normale. Mais les révélations, les visions, les sentiments et les goûts spirituels ne nous initient pas à la connaissance mystique.

Nul sans doute parmi les mystiques n'a édifié tout ensemble une critique de notre pouvoir rationnel et un système mystique dégagé de toute contradiction interne. Saint Jean de la Croix, que ne guide point une pensée philosophique originale, ne peut tenter le premier travail. Ici, il est disciple et ne crée point. Par contre, il discerne que la mystique n'est pas encore constituée, que personne n'en a bâti la Somme. Dès lors, c'est là qu'il invente et organise. Il démêle et classe les faits. Il ne nous livre qu'en le transposant le secret de ses angoisses personnelles ; et, comme les premières phases du progrès spirituel sont exposées par lui à l'heure où le point de vue suprême est atteint, toutes nos plus brûlantes sollicitudes s'effaceront devant l'unique question : ce chemin mène-t-il à la contemplation où je suis arrivé et d'où je vois le monde en une harmonie que vous ne pouvez comprendre ?

Grâce à ce parti pris déductif d'où lui vient sa puissance, saint Jean de la Croix a entrevu le plus profond mysticisme. Non seulement il repoussera les choses et tous les prestiges naturels. Mais il n'accueillera pas l'émoi des faveurs surnaturelles. Peut-être lui eût-il été quelquefois plus doux d'exalter les dons spirituels qui tressaillaient au fond de son être. Et pourtant, la contemplation le dirigeait vers de plus mystérieuses clartés. Au nom de cette découverte ultime, il avait le droit de sacrifier les lumières plus troubles. Nous avons déjà vu Jean de la Croix s'abstraire de l'univers sensible et du monde de ses pensées. Nous l'avons vu repousser les hallucinations psycho-sensorielles. Il ira maintenant par delà le rythme où se complaisent d'ordinaire les Mystiques. Il n'écoutera point les paroles intérieures, n'adhérera point aux visions ou aux révélations, fussent-elles extraordinairement subtiles ; il ne se laissera même pas fléchir par l'ébranlement affectif de l'oraison.

Observons-le tandis qu'il se roidit. Ce n'est pas sécheresse doctrinale, et qui montre une expérience médiocre. Telles faveurs

dont il se déprend lui furent accordées. Lorsqu'il décide de les refouler, ce n'est pas par un décret abstrait et qui ne concerne que l'intelligence. Il donne la mort à son être même.

Comment, il est vrai, attester que Jean de la Croix nous apporte ici le témoignage de luttes personnelles ? Et n'avons-nous déjà pressenti qu'il est de ceux dont il a dit que Dieu les plonge aussitôt dans la contemplation et dans l'amour ?[1]

Saint Jean de la Croix ne permet pas que nous pénétrions avec lui en sa vie secrète. Et quelle grandeur en ce silence ! Ne croyons pas cependant que sa rigueur soit le signe d'une paix intérieure. D'où lui vient en effet ce regard voilé ? D'où cette mélodie monochrome et cet uniforme thème du renoncement ? Quand de même il se détachait du monde sensible, était-ce un univers appauvri qu'il oubliait, et non pas la plainte cendrée des oliviers, l'offrande des orangers, le long style du cyprès ?

Les prodiges dont il se détourne ont-ils ébranlé son âme ? Il ne choisit pas parmi eux et ne se demande pas s'il en est qu'il pourrait regarder sans péril. Il les repousse tous ensemble et l'ampleur du sacrifice laisse poindre parfois une douceur imprévue. Par exemple, il méprisera les visions corporelles ; mais il n'imitera pas la condescendance de ceux qui, rebelles aux bizarreries de l'hallucination psycho-sensorielle, adhèrent avec confiance à telles visions qu'ils jugent plus élevées.

N'altérons point pourtant le mystère de son âme. Il serait vain d'y vouloir lire. Si ample d'ailleurs va se manifester la doctrine que toutes les énigmes se trouveront éclaircies. Jean de la Croix rencontra-t-il de plus douloureux obstacles dans l'épreuve des visions imaginaires que dans l'épreuve des visions corporelles ? Questions insaisissables dont nous n'avons pas à déplorer l'inaccessibilité. Mais voici l'admirable transparence d'une pensée : Jean de la Croix s'attaquera à tout ce qui est généralement considéré comme une expérience surnaturelle. Les suavités de l'oraison s'évanouissent aussi bien que les plus subtiles visions. Et, dès lors, se devine la lutte qui se dissimule par delà l'harmonie du système. Jean de la Croix nous transmet-il, lorsqu'il édifie sa critique des appréhensions distinctes quelque chose de soi-même ? Problème limpide désormais. C'est le drame total de sa vie qu'il nous livre, puisque ce sont toutes les faveurs perceptibles qu'il sacrifie. Il importe de rechercher maintenant si ce fut là décision de la volonté ou construction théorique.

1. Cf. *supra*, p. 489.

*
* *

En accueillant avec plus ou moins de complaisance les visions et les révélations, les Mystiques n'écoutent pas seulement le cri de leur sensibilité. Ils réduisent tout à coup aux proportions d'une aventure une pensée où s'annonçait une intuition de l'univers.

Ne reprochons pas au mysticisme d'adhérer à un monde qu'il ne prouve pas. Autant vaudrait lui refuser l'être. Mais nous avons le droit d'exiger que les lois d'une logique interne soient respectées. S'il y a une connaissance mystique et si nous pouvons, par elle, du moins au fond d'une expérience personnelle, dépasser la sphère de la nature, nous ne devons pas, au même moment, nous absorber en un phénoménisme supra-sensible. Or, les visions, les révélations, les sentiments et les goûts spirituels sont des phénomènes encore. Nous continuons ainsi de nous soumettre en apparence aux conditions de la conscience ; mais, par un paradoxe étrange, nous conservons une fonction perceptive qui s'exerce à vide et n'appréhende nulle matière. Double scandale, dont s'indigne notre raison, qui y surprend une parodie de son mécanisme, et dont s'alarme notre rêve mystique, qui n'y discerne point l'absolu.

Saint Jean de la Croix se détourne de tout cet arbitraire contenu. Il ne s'attarde pas à discerner, par exemple, comment une vérité partielle pourrait être incluse en des visions [1]. On comprend qu'une sainte Térèse qui extrait ses desseins [2], sa force [3] et jusqu'à ses notions [4] de visions de plus en plus hautes, se demande anxieusement si elle obéit à des prestiges. Comment négligerait-

1. Cf. *E. C.*, t. I, p. 168, *Subida*, livre II, cap. XIV : « No me detengo en dar doctrina de indicios para que se conozcan cuáles visiones son de Dios y cuáles no, pues mi intento aquí no es ese, sino sólo instruir el entendimiento en ellas para que no se embarace ni impida para la unión de la Divina Sabiduría con las buenas, ni sea engañado con las falsas. » Cp. *Id.*, t. I, p. 178-179 et 300, *id.*, livre II, cap. XV et livre III, cap. XII.

2. Les « Relations spirituelles » sont particulièrement significatives à cet égard (cf. par exemple, les Relat. XLVIII, LV, LIX, ap. *Œuvres complètes*... Trad. des Carmélites, trad. citée, t. II, p. 273, 306-307, 310-311). Voir, dans la « Vie », cap. XXXIII, le rôle des paroles divines lors de l'intrépide Fondation de San José d'Avila. Cp. *Id.*, chap. XXXVI. Cf. Delacroix : *Etudes, op. cit.*, p. 93-94.

3. Cf. « Vie », cap. XIX, trad. citée, t. I, p. 235, cap. XXV, trad. citée, t. I, p. 324, cap. XXVI, trad. citée, t. I, p. 330, etc.

4. Voir, parmi une foule d'autres exemples, le très beau récit de la « Vie », cap. XL, où Térèse eut la très nette vision de son âme comme en un clair miroir.

elle d'approfondir une voie qui s'impose à elle ? Mais Jean de la Croix n'accorde pas que l'on examine en son apport distinct une voie qu'il considère comme mauvaise.

Sainte Térèse, au contraire, quelles que soient ses réserves, estime qu'elle reçoit ainsi un enseignement qui la dépasse. « J'appelle mien », dit-elle, « ce que je n'ai point appris par révélation »[1]. Ce n'est pas là insuffisance critique. Elle déteste la médiocrité de ces malades qui croient voir tout ce qu'ils pensent[2]. Elle note avec la plus fine précision l'absorption dolente et léthargique de ces natures immobiles qui, dès qu'une pensée les hante, ne s'en peuvent libérer[3]. Elle retrouve, sur un autre plan, des faiblesses analogues, en la vie surnaturelle : et ce sont des visions qui demeurent sans que l'âme en dégage un profit[4], des ravissements qui ne sont que des défaillances et qui ressemblent à des hébétements[5].

Elle juge que les vraies visions sont toutes différentes. Et sans doute s'estime-t-elle assurée de ne pas prendre pour un don surnaturel une exaltation de la vie des images, puisqu'elle a une imagination normale assez faible. Argument que la psychologie ne confirmerait pas[6], mais auquel on pressent qu'elle songe sou-

1. « Vie », cap. XXXIX, éd. citée, f° 188 v° : « No llamo mjo lo q̄ es bueno q̄ ya se no ay cosa en mj sino lo que tan sin mereçerlo me a dado el Señor : sino llamo dicho de mj no ser dado a entender en rrevelacion »

2. Cf. *Moradas, Cuartas Moradas*, cap. III, éd. citée, p. 98-99 ; « ... también podria haber algunas de tan flaca cabeza y imaginación, como yo las he conocido, que todo lo que piensan, les parece que lo ven. » Cp. *Id.*, *Moradas sextas*, cap. IX, éd. citée, p. 243-244, un texte dont les données sont également fort précieuses.

3. *Fundaciones*, cap. VI. Cf. trad. des Carmélites, tr. citée, t. III, p. 111-112.

4. Id., *ibid.*; cf. trad. citée, t. III, p. 113-114. Sainte Térèse parle de ceux qui, sans avoir le tempérament mélancolique, sont incapables, lorsque des états surnaturels les atteignent, de ne s'y point arrêter indéfiniment. Elle remarque que cette lenteur spirituelle provient, « ou d'une grande débilité corporelle, ou, ce qui est bien pis, d'une grande faiblesse d'imagination. » *Loc. cit.*, p. 114. Cf. *Fundaciones, loc. cit.*, éd. citée, f° 19 r° : « ... y q̄ esto naçe... o de flaq̄ça grād̄e corporal u de la ymajinaçion q es muy peor... »

5. Cf. *Moradas Cuartas Moradas*, *Capitulo tercero,* éd. citée, p. 96-97.

6. Cf. Delacroix, *Etudes*, p. 12 [sur la « riche imagination subliminale » de sainte Térèse] ; p. 116 : [à propos de « la vision du Christ irrité », vision « antérieure à la phase mystique » et qui « prouve quelque aptitude aux automatismes visuels »]. Cf. Georges Petit : *Essai sur une variété de pseudo-hallucinations. Les Autoreprésentations aperceptives*, Bordeaux, 1913, p. 35 : « L... me donne des images diverses, des images de choses, de gens ou d'événements que je connais déjà ou qui me sont inconnus..., par exemple l'image d'un paysage que je n'ai jamais vu... C'est d'autant plus curieux..., que je n'ai pas d'imagination visuelle, ce qui m'a beaucoup gênée pour le dessin et la peinture... » Cp. *Id.*, p. 37 : « ... Quelquefois Il m'envoie des

vent[1]. Elle sait, d'autre part, que « la souveraine perfection ne consiste pas dans les consolations intérieures, ni dans les sublimes ravissements, ni dans les visions, ni dans l'esprit de prophétie »[2]. Une voie qu'elle est obligée de vérifier[3], et dont tant de théologiens lui contestent l'excellence, est chose qu'elle subit plutôt qu'elle ne la choisit. Elle justifie des grâces dont elle doute et qu'elle accepte parfois avec frayeur[4]. Mais le mariage spirituel lui-même lui est annoncé par une « vision imaginaire »[5]. Les *Septièmes Demeures* ne détruisent pas en elle les connaissances distinctes[6].

Sainte Térèse a, de la sorte, laissé vivre au fond d'elle-même des états qui ne peuvent coïncider avec une expérience mystique vraiment pure[7]. Si une âme telle que la sienne, aussi nettement douée pour la plus intense vie spirituelle, a cependant maintenu

idées musicales, car Il est très musicien... C'est d'autant plus bizarre que je n'ai aucune imagination musicale. »

Il arrive à sainte Térèse, par la précision qu'elle apporte à son analyse, de souligner le caractère hallucinatoire de ses visions. C'est ainsi qu'elle note (« Vie », cap. XXIX, trad. citée, t. I, p. 369), que si nous cherchons à considérer, en une vision imaginaire de Jésus-Christ, quelque détail, Jésus-Christ disparaît. Pour le problème concernant la possibilité de concentrer l'attention sur un détail d'une hallucination, cf. Eugène-Bernard Leroy : *Nature des Hallucinations*, *Revue Philosophique,* juin 1907.

1. Cf. « Vie » cap. IV, et trad. citée, t. I, p. 72. Le passage concerne la phase pré-mystique, mais caractérise les traits permanents d'une nature.

2. Cf. *Fundaciones,* cap. V, éd. citée, f° 15 r° et v° : « ... ē lo q̄ esta la suma perfeçiō claro esta q̄ no es en rregalos ȳteriores nj en grādes arrobamjētos nj visiones ni en espiritu de profeçia... »

3. Cf. ap. *Œuvres complètes...* Trad. des Carmélites, trad. citée, t. II, p. 221, Relation III.

4. Cf. « Vie », cap. XIX, XXIII, XXVIII, et *passim.*

5. Cf. *Moradas*, *Séptimas Moradas, Capítulo segundo* (*loc. cit.*, éd. citée, p. 281. Noter ap « Vie », cap. XXVIII, deux textes, et cap. XXIX, un texte, qui permettent de pressentir que l'Humanité de Jésus-Christ lui apparaît ainsi qu'une Humanité glorifiée : cf. trad. citée, t. I, p. 354, 358, 370.

6. Cf. *Moradas, Séptimas Moradas, Capítulo primero,* éd. citée, p. 276-277.

7. Il ne faut pas oublier, il est vrai, qu'à travers tout le progrès mystique sainte Térèse, par un travail à la fois conscient et subconscient, a été amenée à mettre d'accord son expérience profonde et les exigences de la foi dogmatique. « Sainte Thérèse, plongée dans le Dieu ineffable », écrit M. Delacroix, « édifie au dehors d'elle le Dieu précis de l'Écriture, qui lui parle en paroles imaginaires et intellectuelles et qu'elle voit en visions imaginaires et intellectuelles ; l'humanité de Jésus-Christ l'accompagne à tous les degrés d'oraison. Le Dieu personne, le Dieu homme lui paraît exprimer exactement le Dieu ineffable. Les deux théophanies sont simultanées. » (Cf. Delacroix : *Remarques sur « Une mystique moderne »*, ap. *Archives de Psychologie,* t. XV, p. 350, Genève, 1915). Ne pourrait-on se demander pourtant si la théophanie qui se conforme au « Dieu précis de l'Écriture » n'a pas, chez sainte Térèse, à bien des égards étouffé l'autre ? Cp. Delacroix : *Études..., op. cit.*, p. 74-75.

en elle les visions et les révélations, est-ce seulement par suite de tares nerveuses ? N'est-ce pas encore parce qu'en dépit d'elle-même elle a mêlé une méditation grossièrement conçue et une contemplation imparfaitement pénétrée ? C'est donc le conflit entre la méditation telle qu'elle s'offre à sainte Térèse et saint Jean de la Croix et la contemplation proprement dite, qu'il faudrait pouvoir saisir à l'état pur. N'y parviendrait-on en confrontant, avec l'attitude contemplative, l'œuvre maîtresse où s'épanouit la méditation, — les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola ? Plus précisément : quel serait l'effet produit sur une âme contemplative par l'emploi réfléchi de la méthode des *Exercices?*

Sainte Térèse a toujours blâmé les théologiens étroits qui jugent de façon abstraite des états où seule l'expérience nous permet d'atteindre. Son anxiété fut accrue par les obstacles qu'elle rencontra auprès de directeurs ignorants des voies spirituelles. Or, — même si l'on admet une importante phase antérieure, de caractère franciscain, et où s'exercent également des influences dominicaines qui ne cessèrent d'ailleurs pas, ensuite [1] ; même si l'on devine, à travers le récit autobiographique, que la direction des Jésuites a d'abord signifié, pour Térèse, un dur renoncement à la méthode d'oraison telle qu'elle s'exprime chez un Osuna ou un Bernardino de Laredo [2], — un fait s'impose à l'historien : Térèse fut comprise par les Pères de la Compagnie de Jésus [3] qui, au milieu de l'empirisme religieux, avaient hérité d'une méthode ferme. Méthode si riche et accueillante que l'ardeur mystique de sainte Térèse n'y fut point blessée. Le P. de Prádanos approuve la spiritualité de Térèse et désire qu'elle soit plus approfondie [4]. Il demande que chaque jour Térèse fasse oraison « sur un point de la passion » [5]. Quelques semaines plus tard, François de Borgia confirme le conseil donné. Mais il n'exige une oraison fondée sur un point de la passion que dans la première phase du recueillement. Il ajoute que si, après cela, et sans qu'il y ait effort, Dieu

1. Cf. R. P. Felipe Martin : *Santa Teresa de Jesús y la Orden de Predicadores, Estudios históricos...*, Avila, 1909, *op. cit.*

2. Cf. « Vie » cap. XXIII, et trad. citée, t. I, p. 297-300 ; et G. Etchegoyen, *op. cit.*, p. 84 sq. — Cf. *supra*, p. 91, note 2.

3. « Vie », cap. XXIII, cf. trad. citée, t. I, p. 290, 295, 300.

4. Id., *ibid.*, trad. citée, t. I, p. 301.

5. Id., *ibid.*, id., t. I, p. 302. Cf. éd. phototypique citée, f° 101 r° : « dijome uviese cada dia oraçion en vn paso de la pasion... »

emporte son esprit, Térèse le lui doit abandonner sans résistance[1].

Voilà des textes révélateurs, et d'une extrême précision. Sainte Térèse fut encouragée à accentuer son oraison, mais selon le rythme ignatien. Et, comme il y avait médiocre accord entre la méthode des *Exercices* et la contemplation qui s'établissait en sainte Térèse, une conciliation subtile fut inventée par François de Borgia : que la plus intrépide contemplation surgisse, mais à l'occasion d'un point précis et d'un support concret. Non seulement il n'y a pas oubli des images, mais ce sont les images qui doivent d'abord fixer la pensée.

Sainte Térèse n'était nullement faite pour suivre la méthode nettement plastique d'Ignace de Loyola. Même en s'y conformant extérieurement, elle eût donné aux mots un sens nouveau. Le « point de la passion » qu'elle méditait absorbait son âme profonde.

On ne peut certes affirmer que les *Exercices spirituels* de Loyola aient troublé sainte Térèse en son expérience mystique. Ils l'engageaient cependant à dissoudre en quelque sorte la contemplation. Elle aurait eu besoin de s'échapper hors des formes, et on l'y ramenait. Elle aurait dû lutter contre un développement morbide de paroles et de visions, et on lui recommandait d'appliquer ses sens aux divers thèmes de la réflexion spirituelle. Elle aurait dû s'élever jusqu'à la conception d'un Dieu insaisissable et on lui proposait un Évangile réduit à des actions distinctes.

Que Térèse ait ou non « fait », à proprement parler, les *Exercices*[2], elle a d'abord été puissamment dirigée par des maîtres que les *Exercices* avaient modelés. Singulière préparation à l'oubli des formes et des êtres que les Préludes de Loyola concernant la « Composition en voyant le lieu ! »[3] Ignace de Loyola obtient que notre esprit retrouve le lieu réel des événements concrets et construise le lieu idéal des vérités intemporelles. Il oriente notre activité totale vers un effort de représentation. Et, par autant d'expériences d'approche, il demande que nous appliquions nos sens, non pas en bloc et dans une combinaison sommaire, mais l'un après l'autre, avec une énergie chaque fois renouvelée, à l'objet médité. Feux aperçus, cris entendus, larmes et amer-

1. « Vie », cap. XXIV, cf. trad. citée, t. I, p. 306.
2. Cf., sur ce point, *supra*, p. 90, note 4.
3. Cf. *supra*, p. 292, note 3.

tumes goûtées, flammes caressées[1], voilà comment les *Exercices* engagent une sainte Térèse à analyser la pensée de l'Enfer. Et que pour de nombreux êtres, ce soit là un artifice verbal, la chose est évidente. Mais, pour ceux qui travaillent à produire en eux la composition de lieu, l'application des sens, le colloque, et qui ensuite croient pouvoir se perdre dans la contemplation mystique, quelle tentation d'y promouvoir les formes et les images naguère si violemment goûtées! Si l'obscure nuit n'en est cependant pas altérée, ce sera grâce à une richesse psychologique d'exception. Mais la doctrine ne pourra prétendre à l'absolue pureté. Telle sera, à bien des égards, la vie spirituelle de sainte Térèse. Et c'est contre ce mélange d'une contemplation imparfaite et d'une méditation « imaginaire » indiscrètement prolongée que luttera sans cesse Jean de la Croix.

Le mystique qui laisse croître en son âme les visions, les révélations, les paroles, se détourne de la voie contemplative. C'est là, pour Jean de la Croix, non pas une affirmation dont il ne saurait donner la preuve, mais un théorème qu'il se propose de démontrer. Il ne repousse pas avec impiété la descente possible de Dieu en nous. Mais il ne veut pas que nous ayons de cette présence possible une perception claire. Nous n'avons pas à nous demander si telle vision est illusoire ou réelle. *En tant qu'elle m'apparaît, elle est fausse*. Car elle nous ramène à la sphère des phénomènes.

Une méthode critique est dès lors déterminable. Les visions et les paroles sont fausses dans la mesure où elles sont extérieures. Il n'y a plus ainsi une différence essentielle entre les diverses appréhensions surnaturelles de caractère distinct. Toutes sont en dernière analyse « extérieures », puisqu'elles enferment en des limites un Dieu qui ne nous peut visiter qu'en se cachant au delà de notre pensée.

Nous apportent-elles une connaisance? La clarté des données qu'elles nous livrent nous prouverait que nous ne dépassons pas l'entendement humain. Seule une obscure lumière qui s'insinuerait en nous sans que nous la saisissions nous aiderait à vaincre notre moi.

Par suite, l'attentif examen des visions, en concentrant notre attention sur le phénomène et non sur l'essence secrète, accentue encore une extériorité dont il faudrait au contraire nous délivrer.

1. Cf. *supra*, p. 92, note 3.

La plus stricte analyse des données représentatives ne nous peut en rien convaincre de la vérité d'une vision. Encore une fois, une vision est fausse en tant qu'elle est mêlée à la série des phénomènes. Si notre regard s'est interposé entre Dieu et notre âme lointaine, nous avons brisé l'élan mystique.

Tout critère intellectuel est donc fragile et sainte Térèse ne démentirait pas ici saint Jean de la Croix. Lorsqu'elle allègue la souveraine beauté des paroles, la soudaineté de leur irruption et notre impuissance à égaler par un effort naturel les pensées qui nous sont aínsi transmises[1], elle sait qu'elle n'a pas trouvé l'argument décisif. Et, bien qu'elle ne puisse expliquer par un mécanisme humain la richesse de telles visions, à la fois « imaginaires » et « intellectuelles », l'image venant illuminer l'âme et fixer en nous le souvenir de la notion que l'entendement reçoit au même instant[2], ce ne sont pas les splendeurs devinées qui la persuaderaient d'une influence surnaturelle. Mais elle s'aventure en d'autres régions. Après le heurt douloureux des paroles ou des visions, l'âme est-elle régénérée ou affaiblie ? Pourquoi tantôt le dégoût et la lassitude, tantôt la force et l'audace ? Pourquoi, d'autre part, l'accord est-il permanent entre la qualité des visions et l'efficace de leur passage ?[3]

C'est donc un critère expérimental que sainte Térèse invoque avant tout. Saint Jean de la Croix admettra avec elle que les visions démoniaques laissent en nous une sécheresse et une vanité ; il célébrera, avec autant de force que sainte Térèse, l'humilité, capable à elle seule de détruire la malignité des illusions et d'augmenter encore le don des faveurs authentiques[4]. Mais il discerne aussi les regards torves, la molle et lâche ferveur, la volonté encerclée en l'amour de soi-même, où peu d'êtres sauront deviner le vice profond, et qui prolongent pourtant des grâces trompeuses[5]. Il est d'autre part trop ami des problèmes

1. Cf. « Vie », cap. xxv ; *Moradas, Moradas sextas, Capítulo tercero*, éd. citée, p. 176 sq.

2. Cf. « Vie », cap. xxviii ; cf. trad, citée, t. I, p. 360.

3. Cf. *Moradas, Moradas sextas, Capítulo octavo*, éd. citée, p. 231-232.

4. *E. C.*, t. I, p. 230, 238. 255, 266, *Subida*, livre II, cap. xxii, xxiv, xxvii, xxx. Cp. sainte Térèse : *Fundaciones*, cap. vii ; *Camino de Perfección*, cap. xxxix ; *Moradas, Moradas sextas, Capítulo Décimo*, éd. citée, p. 257.

5. *E. C.*, t. I, p. 256, *Subida*, livre II, cap. xxvii : « Y aun las que son del demonio, algunas veces son dificultosas de conocer, porque aunque es verdad que ordinariamente dejan la voluntad seca acerca del amor de Dios y el ánimo inclinado á vanidad, estimación ó complacencia, todavía algunas veces pone en al ánimo una falsa humildad y afición fervorosa de voluntad

théoriques pour se contenter d'un critère qui se fonde sur l'action. Une chose n'est pas nécessairement bonne parce qu'elle produit de bons effets ; encore moins serait-elle, à cause de cela, divine.

Sainte Térèse, il est vrai, ne songe pas à un bienfait de caractère élémentaire. Il s'agit d'une intime transformation de l'esprit. Un jour, par exemple, elle comprend, grâce à une vision intellectuelle très rapide, comment les trois Personnes de la Trinité « sont une même chose »[1]. Et voici que désormais elle ne peut « penser à l'une des trois divines Personnes sans voir aussitôt qu'elles sont trois »[2]. Découverte peut-être, mais découverte vécue, et qui s'incorpore à tout l'être. Les problèmes dont les théologiens apportent des solutions abstraites demeurent schématiques pour elle[3]. Pourquoi le Fils s'est-il incarné, et non pas le Père ou l'Esprit ?[4] Pourquoi Dieu, pour y trouver sa complaisance, a-t-il choisi nos âmes, de préférence à ses autres créatures ?[5] Elle ne dédaigne pas les constructions doctrinales que de tels mystères suggèrent. Mais elle ignore tout de ces mystères eux-mêmes, tant qu'elle n'a pas reçu l'enseignement, d'une délicatesse extrême, et qui vaudra pour elle seule. Enseignement qui se maintiendra en son âme, à la manière d'une présence parfois indéfectible. Les très hautes visions, les très hautes paroles sont chez sainte Térèse un mode de la pensée. Et peut-être, en ce cas, se sert-elle des termes simples de « paroles » ou de « visions » pour traduire

fundada en amor propio, que á veces es menester que la persona sea harto espiritual para que lo entienda. »

1. « Relation » du 28 août 1575, Relation XXXVI ap. *Œuvres complètes...*, trad. des Carmélites, trad. citée, t. II, p. 262. Cf. *Obras*, éd. Silverio de Santa Teresa, éd. citée, t. II, p. 74-75 : « Habiendo acabado de comulgar el dia de San Agustín, yo no sabré decir cómo, se me dió a entender, y casi a ver, sino que fué cosa inteletual y que pasó presto, cómo las tres Personas de la Santísima Trinidad, que yo trayo en mi alma esculpidas, son una. »

2. Id., *ibid.* éd. Silverio de Santa Teresa, éd. citée, t. II, p. 75 : « He quedado de aquí a no poder pensar ninguna de las tres Personas Divinas, sin entender que son todas tres... »

3. Relation de date incertaine, Relat. LXI, ap. *Œuvres complètes...*, trad. citée, t. II, p. 313.

4. Cf. Trad. citée, t. II, p. 266, Relation XLII, 1575 (Monastère de Séville). Cf. *Obras...*, éd. Silverio de Santa Teresa, éd. citée, t. II, p. 79 : « ... Entre ellas » [les choses auxquelles elle songe] « era como había la Persona del Hijo tomado carne humana y no las demás. »

5. *Id.*, t. II, p. 265, Relation XLI, 1575 (même monastère). Ed. Silverio de Santa Teresa, éd. citée, t. II, p. 78 : « También entendí algunas cosas de la causa porque Dios se deleita con las almas más que con otras criaturas, tan delicadas que, aunque el entendimiento las entendió de presto, no las sabré decir. »

en langage clair des états indéfinissables. Non seulement alors elle ne voit ni n'entend des sens, non seulement elle a dépassé le plan des images, mais c'est avec une douceur à peine perméable que s'insinue en elle la sagesse nouvelle : « Quelques-unes de ces lumières », dit-elle, « arrivent à l'âme d'une manière si secrète que l'entendement les perçoit à peu près comme une personne endormie, ou à moitié éveillée, entend les paroles qu'on lui adresse »[1].

Ce n'est pas seulement par soumission à une tradition théologique que sainte Térèse use de termes empruntés à la vie sensorielle, même lorsqu'il n'y a ni formes aperçues, ni mots entendus. Les paroles intellectuelles sont peut-être des articulations de pensées, une sorte de doctrine en mouvement. Les visions intellectuelles sont peut-être le thème inépuisable, que les paroles intellectuelles commentent virtuellement, sans que ce commentaire s'explicite jamais en un langage[2].

Voilà les visions et les paroles qu'il importe de confronter avec la doctrine de Jean de la Croix, et non pas les hallucinations grossières que sainte Térèse éprouva à ses heures[3], et dont il est trop évident que Jean de la Croix se détourne.

Il se déprend cependant de ces hallucinations subtiles comme

1. Cf. Trad. citée, Relation XLII (1575), t. II, p. 266. — Cf. *Obras*... Ed. Silverio de Santa Teresa, éd. citée, t. II, p. 79 : « No sabré, como digo, decir cosa de esto, que pasan algunas tan en secreto de el alma, que parece el entendimiento entiende como una persona que, dormiendo o medio dormida, le parece entiende lo que se habla. »

2. Le texte décisif se trouve ap. « Vie », chap. XXVII (cf. trad. citée, t. I, p. 339-340).

3. Ces hallucinations grossières furent en grande partie provoquées chez sainte Térèse par la crainte très vive qu'elle eut d'être trompée par le démon (cf. « Vie », cap. XXIII, trad. citée, t. I, p. 289, et *passim*), crainte que venaient accentuer encore les opinions défavorables de beaucoup de Directeurs ou Conseillers (cf. « Vie », cap. XXIII, trad. citée, t. I, p. 299, et *passim*). Noter, par exemple, les gestes de conjuration que certains confesseurs l'engagent à tenter lorsque les visions apparaîtront (*Id.*, cap. XXIX, *id.*, t. I, p. 371-372). Il semble « parfois » à Térèse « que les démons jouent à la balle avec son « âme » (*Id.*, cap. XXX, *id.*, t. I, p. 389). Cf. éd. citée, f° 131 r° et v° : « y es ansí q̄ me a acaeçido parecerme q̄ andan los demonios como jugando a la pelota con el alma... » Un jour elle a une vision de caractère démoniaque, qu'elle dit avoir été constatée par deux Religieuses : « Elles sentirent une très mauvaise odeur, comme de soufre » (*Id.*, cap. XXXI, *id.*, t. I, p. 401-402). Cf. éd. citée, f° 136 v° : « ... olieron vn olor muy malo como de piedra açufre. » — Les démons viennent la tourmenter dans son oratoire, et se posent parfois sur le livre de prières. On ne peut comparer que d'un point de vue tout extérieur des visions de ce genre, où s'exprime surtout l'effroi de n'être pas dans la bonne voie, et les visions constructives, qui permettent à sainte Térèse d'élaborer sa doctrine.

de toutes les autres, et selon des nuances qu'il faut soigneusement marquer.

*
* *

Examinons d'abord comment Jean de la Croix envisage les « visions imaginaires ». Visions plus fines que les visions corporelles et qui, nous dit-il, plus souvent que celles-ci atteignent les spirituels déjà arrivés à la voie du progrès [1]. Elles ne diffèrent pas des visions corporelles pour ce qui est des « images » et « espèces» [2]. Elles peuvent être démoniaques aussi bien que divines [3]. Elles peuvent aussi émaner uniquement du sujet lui-même [4].

Peu importent à Jean de la Croix ces questions d'origine, que d'autres jugeraient capitales, et qui sont cependant négligeables en une construction telle qu'il l'entend. Que les visions soient vraies ou fausses, elles sont mauvaises si je m'y arrête. L'union divine exige qu'il y ait quelque ressemblance entre les deux termes que l'on voudra joindre [5]. L'âme qui demeurerait enserrée en des formes et des images serait distante d'un Dieu qui exige une âme dénuée, comme Dieu même, de mode et de manière [6]. Il y a irréductibilité d'essence entre la vision imaginaire, qui est soumise à des manières et des modes limités, et la substance divine, laquelle est au-dessus de tous les modes et de toutes les figures, échappe à toute limite, à toute intelligence distincte et particulière [7].

Mais d'autre part Jean de la Croix estime que Dieu peut, par l'entremise des visions imaginaires, agir au fond de nos âmes. Si donc, se demande-t-il, les visions, fussent-elles divines, doivent être repoussées, pourquoi Dieu nous les envoie-t-il ? [8]

1. *E. C.*, t. I, p. 167, *Subida*, livre II, cap. XIV. Cp. *Id.*, t. II, p. 54. *Noche del Espíritu*, Par. II.

2. *Id.*, t. I, p. 167, *Subida*, livre II, cap. XIV : « ... y éstas, como decimos, no se diferencian de las que entran por los sentidos exteriores en cuanto imágenes y especies. »

3. Id., *ibid.*

4. *Id.*, t. II, p. 54, *Noche del Espíritu*, Par. II. Cp., en ce qui concerne le *souvenir* des appréhensions surnaturelles distinctes : *Id.*, t. I, p. 291, *Subida*, livre III, cap. VII : « De donde muchas veces pensará que son las cosas de Dios, y no será sino su fantasía. »

5. *E. C.*, t. I, p. 169, *Subida*, livre II, cap. XIV.

6. *Id.*, t. I, p. 168, id., *ibid.*

7. Id., *ibid.*

8. Cf. *E. C.*, t. I, p. 172, 199, 301, *Subida*, livre II, cap. XIV, XVIII, livre III,

Ne nous étonnons pas d'un langage où tant de hardiesse s'allie à une timidité réaliste. Il faut laisser à Jean de la Croix ses modalités naïves.

Du travail divin qui s'accomplit peut-être en nous nous ne devons pas être les témoins humains. « Voir » Dieu, alors même que ce ne serait pas des yeux du corps, c'est confondre l'ébranlement que sa descente profonde a laissé en notre nature charnelle avec la mystérieuse efficace de sa présence lointaine. Dieu a cependant voulu ces représentations, où il met à l'épreuve notre force. S'il pouvait, sans nous transmuer, s'insinuer en notre être, il se révélerait par un acte unique. Mais ces deux « extrêmes », l'humain et le divin, le sens et l'esprit, ne peuvent en général s'unir d'emblée[1]. Dès lors, Dieu doit réformer notre être total et commencer cette résurrection jusqu'en notre chair profonde. Voilà pourquoi il régénère d'abord les sens en leur offrant des objets naturels parfaits : la liturgie accomplie de la messe, la beauté d'une grande parole, l'examen des choses saintes, la rigueur de l'ascétisme[2]. A une nature ainsi redressée il accorde ensuite des joies surnaturelles. Et, des visions corporelles, ou de ces visions plus affinées que les théologiens nomment « imaginaires », le vrai Religieux extrait la valeur spirituelle. Parfois d'ailleurs Dieu ne s'astreint pas à une aussi prudente méthode. Et Jean de la Croix ne donne-t-il pas un témoignage de sa propre expérience, sans doute plus audacieuse et moins lente, lorsqu'il parle de ces mystiques qui n'ont pas traversé une série d'états et ne se sont pas élevés peu à peu des faveurs extérieures aux faveurs intimes, mais au contraire ont en quelque sorte absorbé l'extérieur dans l'intérieur[3] et, pour tout dire, le bienfait des visions en l'effusion contemplative ? Pourtant la voie ordinaire, observe-t-il, implique cette mystérieuse sublimation de notre être à travers les épreuves de notre vie sensible[4]. De toute manière, un jour vient où les voies, que Jean de la Croix appelle énergi-

cap. XII, et les chapitres XV et XVI du livre II de la *Subida*, qui sont une réponse à cette question.

1. *E. C.* t. I, p. 175, *Subida*. livre II, cap. XV : « ... No porque no quisiera Dios darle luego en el primer acto la sustancia del espíritu, si los dos extremos, cuales son humano y divino, sentido y espíritu, de vía ordinaria pudieran juntarse y convenir con un sólo acto... »

2. *E. C.*, t. I, p. 175, *Subida*, livre II, cap. XV.

3. *Id.*, t. I, p. 176, id., *ibid.*

4. *E. C.*, t. I, p. 176, *Subida*, livre II, cap. XV : « pero la vía ordinaria es conforme á lo dicho. »

quement « les voies de la chair » [1], ne sont plus conciliables avec la vie spirituelle. C'est qu'en vérité elles ne le furent jamais, et que tout ce qui peut être compris par les sens n'est pas le pur esprit [2]. Si notre âme n'était alourdie, Dieu ne se communiquerait jamais, dit Jean de la Croix, par ces « canaux si étroits de formes, de figures et d'intelligences particulières, à l'aide desquels il donne soutien à l'âme comme par des miettes » [3].

Cette misère n'est pourtant pas sans remède. Les hommes qui ne voient pas qu'une épreuve est exigée croiront que Dieu se manifeste en des apparences. Et ils s'attacheront à des images qui sont l'illusion dont Dieu demande que nous nous séparions. Mais ceux au contraire qui ne les regarderont pas lorsqu'elles surgiront ne laisseront pas mourir, dans l'hypothèse d'une origine divine, l'influence délicate qui demeurera cachée à leur conscience.

Notre âme sera de la sorte renouvelée « passivement » [4], et sans qu'un effort positif intervienne. Notre effort consistera à nier la vision à moins que — et Jean de la Croix remarque qu'il en est ainsi fréquemment — nous ne parvenions à « l'empêcher » [5]. Mais Dieu, qui est esprit, se donnera à l'esprit, par delà notre volonté et par delà notre conscience.

En m'attachant aux données qui m'apparaissent, non seulement je détruis la foi, qui ne se peut extraire des choses sensibles [6], mais je détruis même le bienfait spirituel que Dieu me destinait. L'esprit ne peut s'insinuer en moi que si je nie tout le sensible. Je dois donc nier la vision elle-même en son apparence. Dira-t-on

1. *E. C.*, t. I, p. 177, id., *ibid* : « Por lo cual comunmente se dice un adagio espiritual : *Gustato spiritu, desipit omnis caro.* Acabado de recibir el gusto y sabor del espíritu, toda carne es desabrida, esto es, no aprovechan ni entran en gusto *todas las vias de la carne...* » Cp. *Christi Imitatio*, lib. III, cap. XXIII, 9 : « Ut gustata suavitate supernœ felicitatis, pigeat de terrenis cogitare. »

2. *E. C.*, t. I, p. 177, *Subida*, livre II, cap. XV : « ... porque si es espíritu ya no cae en sentido, y si es tal que puede comprehenderlo el sentido, ya no es puro espíritu. »

3. *Id.*, t. I, p. 179, id., *ibid* ; « Y esto se crea, que si Nuestro Señor no hubiese de llevar al alma al modo de la misma alma, [...] nunca le comunacaría él abundancia de su espíritu por estos arcaduces tan angostos de formas y figuras y particulares inteligencias, por medio de las cuales da el sustento al alma por migajas. »

4. Cf. *E. C.*, t. I, p. 170 et 171, 178, *Subida*, livre II; cap. XIV et XV.

5. *Id.*, t. I, p. 178, *Subida*, livre II, cap. XV : « ... aunque *impida* » [l'âme] « y pueda impedir la visión, lo cual acaece muchas veces ... ».

6. *Id.*, t. I, p. 140-141, *id.*, livre II, cap. X, et *passim.*

que c'est me priver de la grâce qu'elle m'apporte peut-être? Mais cette grâce ne dépend pas de mon adhésion à la forme sensible. Tout au contraire, dans la mesure où j'estime la réalité distincte qui s'offre à moi, je me dérobe à toute influence profonde. A l'heure même où il y a présence de la vision dans mon imagination, l'âme, s'il s'agit d'une vision d'origine divine, absorbera — par une sorte de nécessité et sans que les puissances fassent aucune opération — les forces surnaturelles. En se délivrant de l'écorce sensible, non seulement l'âme ne se privera pas de cette efficace divine, mais elle assurera en nous l'avènement spirituel. Tout ce que l'âme peut appréhender d'une vision imaginaire véridique n'est qu'intelligence particulière. Mais l'essence de la vision imaginaire ne se révèle pas en des apparences limitées.

Dès lors, toute œuvre « active » interdira l'œuvre « passive » que Dieu accomplit en nous. Cette œuvre passive aboutit à la création de l'esprit. L'œuvre active est d'un autre ordre, « et plus basse ». L'œuvre de Dieu, en effet, est « passive et surnaturelle »; l'œuvre de l'âme est « active et naturelle »; et celle-ci nous amènerait à « éteindre l'esprit »[1]. Les puissances ne peuvent, par elles-mêmes, « faire réflexion et opération, sinon sur quelque forme ou figure ou image », c'est-à-dire sur l' « écorce » ou l' « accident » au delà desquels il faut aller pour trouver la « substance » ou l' « esprit »[2]. L'esprit ne s'unit pas avec les puissances de l'âme en véritable intelligence et amour — à moins que ne cesse l'opération des puissances[3]. Non que cette opération soit sans rapport avec la voie divine qui la dépasse; la fin de tout notre « exercice » est de recevoir dans l'âme « la substance entendue et aimée » des « formes »[4]. Et se résument de la sorte le travail des

1. *E. C.*, t. I, p. 302, *Subida*, livre III, cap. XII : « Y así, si entonces el alma quiere obrar de suyo, de fuerza (en cuanto en sí es) ha de impedir con su obra *activa la pasiva* que Dios le está comunicando, que es el espíritu, porque se pone en su propia obra, que es de otro género y más baja que la que Dios le comunica, *porque la de Dios es pasiva y sobrenatural, y la del alma activa y natural*, y esto sería apagar el espíritu. »
Le très important passage auquel nous nous référons ici est, de l'aveu même de Jean de la Croix (cf. *Id.*, t. I, p. 301, id.. *ibid.*), un complément des chapitres XV et XVI du livre II de la *Subida*.

2. *Id.*, t. I, p. 302, id., *ibid.* : « ...... porque las potencias del alma no pueden, de suyo, hacer reflexión y operación, sino sobre alguna forma ó figura ó imagen, y esta es la corteza y accidente de la sustancia y espíritu que hay debajo de la tal corteza y accidente. »

3. *E. C.*, t. I, p. 302, *Subida*, livre III, cap. XII : « La cual sustancia y espíritu no se une con las potencias del ánima en esta verdadera inteligencia y amor, sino cuando ya cesa la operación de las potencias. »

4. Id., *ibid.* : « Porque la pretensión y fin de la tal operación no es sino

fonctions mentales normales, aussi bien que le travail qui s'opère en nous à l'occasion de phénomènes d'exception. Doctrine exquise, et que les mots trop grossiers ont peine à traduire exactement. Elle s'applique ici aux appréhensions surnaturelles de l'imaginative ; mais nous devinons qu'elle s'étend aux appréhensions distinctes, quelles qu'elles soient.

Il s'agit en effet d'une méthode féconde, et où l'on aurait tort de découvrir seulement une critique de l'expérience mystique. Certaines conséquences, que Jean de la Croix va dégager lui-même, le conduiront à des hardiesses qu'il considérera sans effroi. Non seulement le monde sensible, la pensée, et le précaire tissu des visions sont devinés en une lointaine pénombre mais aussi — même en tant qu'elle rapporte des paroles divines — l'Ecriture. Par une contradiction dont il n'est peut-être pas entièrement dupe, Jean de la Croix adhère sans critique à un donné scripturaire, tout en protestant contre l'interprétation charnelle qu'en fournirent parfois les êtres que la Bible elle-même met en scène. De ces êtres l'existence, avec tout ce qu'elle implique, est acceptée par lui comme un fait historique. Cette soumission à un donné non critiqué dépend elle-même d'une docilité plus générale. Le Dieu « immense et profond »[1], qu'aucune vision, aucune révélation ne sauraient traduire, est pourtant bien, pour Jean de la Croix, le Dieu qui, dans l'Ancien Testament, insère en des paroles sa pensée. Mais, puisque Jean de la Croix tire argument des erreurs que commirent, à l'occasion des textes que la Bible nous livre, les Prophètes qui s'astreignirent au sens et à l'écorce, alors qu'ils auraient dû aller jusqu'à l'esprit, n'est-ce pas une manière de nous proposer, au sujet de la Bible tout entière, et des textes quels qu'ils soient, une méthode spirituelle ? La chose n'est pas sans signification. Et c'est à l'apparition d'un critère moral en exégèse que nous allons assister.

*
* *

« Je ne sais pourquoi l'âme désire si fortement que ces paroles se trouvent véritables. Elle souffrirait moins, je le crois, à être surprise en quelques mensonges. Comme si, en cela, elle pouvait davantage ! Elle ne dit que ce qu'on lui dit. Il y a une certaine

venir á recibir en el alma la sustancia entendida y amada de aquellas formas. »

1. *E. C.*, t. I, p. 187, *Subida*, livre II, cap. XVII : « La causa de esto es, porque como Dios es inmenso y profundo .... »

personne qui, en un tel cas, se rappelait bien des fois le prophète Jonas appréhendant que Ninive ne fût point détruite. Après tout, comme il s'agit de l'esprit de Dieu, il est juste que l'âme lui garde cette fidélité de désirer qu'il ne soit point trouvé menteur, lui la suprême vérité. Aussi, grande est sa joie quand, après mille détours et en des choses si difficiles, elle voit l'événement accompli »[1].

Ces lignes de sainte Térèse traduisent l'illusion des révélations et des visions. Si nous cherchons la réalisation temporelle de paroles que nous jugeons divines, c'est l'aspect humain que nous éternisons. Nous sommes avides d'en constater la « vérité ». Mais, comme nous sommes incapables de dépasser la sphère sensible, nous nous faisons de cette vérité une représentation tout empirique.

Jean de la Croix nous montre les prophètes qui, aux heures où les envahissait le matérialisme religieux, attendaient des signes tangibles, alors qu'ils auraient dû se refuser à toute clarté terrestre : « Hélas ! Hélas ! Hélas ! Seigneur », s'écriait Jérémie, « n'as-tu pas d'aventure trompé ce peuple et Jérusalem en disant : la paix viendra sur vous ; et voici que le couteau est venu jusqu'à l'âme ? »[2] Et, devant la guerre qui surgissait, le peuple protestait : « Nous attendions la paix et il n'y a pas de bien de paix »[3]. Le peuple et le prophète jugeaient ici du même point de vue charnel. Même aveuglement encore chez les deux disciples d'Emmaüs qui marchaient tristement et murmuraient : « Nous espérions qu'il rachèterait lui-même Israël »[4]. Ainsi leur âme était ébranlée. Car ils avaient songé à une domination temporelle.

1. *Moradas, Moradas sextas, Capítulo tercero*, éd. citée, p. 172-173 : « No sé en que va esto, que tiene en tanto el alma, que salgan estas palabras verdaderas, que si á la mesma persona la tomasen en algunas mentiras, no creo sentiría tanto ; como si ella en esto pudiese más, que no dice sino lo que la dicen. Infinitas veces se acordaba cierta persona de Jonás, profeta, sobre esto, cuando temía no había de perderse Nínive. En fin, como es espíritu de Dios, es razón se le tenga esta fidelidad, en desear no le tengan por falso, pues es la suma verdad. Y ansí es grande la alegría, cuando después de mil rodeos, y en cosas dificultosísimas lo ve cumplido. »

2. *E. C.*, t. I, p. 190, *Subida*, livre II, cap. xvii ; Jérémie, IV, 10 : « Ay, ay, ay, Señor ¿ por ventura has engañado á este pueblo y á Jerusalén, diciendo : Paz vendrá sobre vosotros ; y véis aquí ha venido cuchillo hasta el alma ? »

3. Id., *ibid.* ; Jérémie, VIII, 15 : « Esperado hemos la paz, y no hay bien de paz. »

4. *E. C.*, t. I, p. 192, *Subida*, livre II, cap. xvii, Luc, XXIV, 21 : « Nosotros esperábamos que había de redimir á Israel. »

Qu'est-ce donc que croire ? Ce n'est pas discerner la clarté littérale des mots et des images, ni traduire en événements terrestres des prédictions qui empruntent pourtant à notre vie toute leur force. Que signifient dès lors des textes dont la transposition n'est saisissable que lorsque l'échec du sens littéral nous a avertis de notre erreur ?

Jean de la Croix dirait sans doute que nous devons considérer les textes scripturaires, où un enseignement divin nous est transmis, à la façon des visions authentiques. Dans les deux cas, nous découvrons la traduction, en termes humains, d'une substance incommensurable avec nos moyens de connaître. En elles-mêmes, les visions sont « abîme et profondeur d'esprit »[1]. Mais, isolées en leur forme d'apparition, elles brisent la continuité intérieure.

Croire n'implique donc pas, pour Jean de la Croix, une timidité, mais au contraire une hardiesse. Nous nous élançons courageusement par delà tout ce qui apparaît. Visions qui s'ébauchent devant mon regard intérieur ou textes entendus en leur littéralité, au total c'est la même confusion entre un Dieu qui est inaccessible et des figures tout humaines. Fussions-nous d'ailleurs témoins des faits surnaturels, ce n'est pas d'eux que doit émaner notre certitude. Devant le Christ transfiguré, saint Pierre songe aux oracles des Prophètes, qu'il trouve un appui plus sûr que la vision du Thabor, et qu'il regarde comme la lampe qui luit dans un lieu obscur[2]. Telle est la Foi ; elle nous commande de ne nous point pencher vers les clartés limpides ; que ce soient nos propres visions ou qu'il s'agisse de celles que nous transmet l'Ecriture, nous ne devons pas nous arrêter à ce qui nous apparaît.

Que ceux qui devineraient en une telle esquisse de la Foi la courbe de leur âme hésitent encore à s'y reconnaître. Car si la foi, telle que les croyants vulgaires la vivent, les porte au delà des apparences, c'est moins par la découverte d'un ordre nouveau que parce que la destruction de l'ordre ancien n'a rien qui les surprenne à l'excès. Du monde naturel ils se détachent volontiers : ils sont pleinement étrangers aux habitudes d'esprit que créent en nous les disciplines et les méditations strictement sou-

1. *E. C.*, t. I, p. 192, *Subida*, livre II, cap. XVII : « ... porque ellos todos » [« los dichos y revelaciones, »] « son abismo y profundidad de espíritu. »

2. Cf. *E. C.*, t. I, p. 172-173 et 247, *Subida*, livre II, cap. XIV et XXV.

mises à la nature[1]. Mais si surgissait un prodige, qu'ils fussent amenés à estimer surnaturel, ils abandonneraient la Foi pour s'attacher charnellement à ces signes sensibles qu'ils attendent et qu'ils aiment. Par contre, la Foi pure, telle que l'entend Jean de la Croix, ne nous conduit pas seulement par delà les données de notre pensée normale; c'est par delà le monde surnaturel qu'elle s'élance. La Foi doit demeurer la foi obscure, même et surtout lorsque les prodiges qui nous semblent surnaturels réclament de toutes parts notre adhésion. La Foi, naguère encore peut-être obstacle à l'audace de mon imagination et de ma raison, m'apparaît comme le plus puissant moyen de me dépasser incessamment moi-même, et de remplacer indéfiniment le sens littéral par le sens caché, la modalité qui s'offre à moi par le mystère lointain qui se dérobe.

C'est dire qu'elle est une méthode intellectuelle très exactement définissable. *Méthode qui consiste à ne jamais accepter les données perceptibles, m'apparussent-elles comme incontestablement surnaturelles.* Nous nous vouons, par delà tout ce qui surgit, à l'obscur et inaccessible Dieu que nous ne pouvons deviner que dans la nuit.

On démêle les conséquences d'une telle discipline. Toute la perception et toute la pensée se trouvent régénérées. *Croire* n'est pas et ne peut être *voir*. Cette élémentaire notion de la théologie devient, pour un Jean de la Croix, le thème primordial de toute la doctrine. *Croire consiste à transcender incessamment l'expérience*. Le monde des phénomènes n'est pas le monde réel, le monde des visions et des révélations n'est pas le monde surnaturel et sans doute Jean de la Croix dirait-il aussi que les textes bibliques eux-mêmes, en leur littéralité, ne sont pas la parole divine[2]. En définitive, le monde sensible, les visions, le langage constituent l'apparence.

Il faut *croire*, c'est-à-dire ne jamais adhérer à l'interprétation temporelle et terrestre ; bref, il ne faut jamais *voir*. Toute critique littérale, toute soumission aux formes d'une parole ou d'une révélation, traduisent notre perception normale et, en définitive,

1. Et en ce sens l'on peut dire que, dans les religions supérieures aussi, la foi est, pour le croyant vulgaire, « imperméable à l'expérience. » Cp. Lévy-Bruhl : *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910, p. 61-68. et Durkheim : *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912, p. 515.

2. Non qu'il soit partisan, au sens banal du mot, d'une interprétation spirituelle. Et sans doute eût-il souscrit à ces lignes de Pascal : « Deux erreurs : 1° prendre tout littéralement ; 2° prendre tout spirituellement. » (Cf. *Pensées*, éd. citée, section X, § 648).

notre *vision*. La *croyance* s'oppose à la *vision*. Ce ne sont pas seulement Dieu et le Ciel qu'il faut « croire », mais le message divin qu'il faut contempler dans l'obscurité, message fixé de l'Ecriture ou message instable des grâces surnaturelles [1].

Par une mystérieuse alchimie, la Foi mystique rejoint partiellement ici la raison critique. Mais, alors que la raison critique désagrège les phénomènes et parvient à dissocier par l'analyse ce qui est illusoire et ce qui est fondé, la foi mystique aspire avant tout à dépasser le point de vue de l'analyse. La raison critique va en deçà de l'apparence ; aucune synthèse dont elle ne cherche à démêler le mystère. La Foi mystique, au contraire, va au delà de l apparence. Elle reprocherait aux faits aperçus, non pas d'être trop obscurs, mais d'être trop nets et tranchés. Elle nous commande de les projeter en un lointain inaccessible. Foi mystique et raison critique s'accordent du moins en une élimination de toute expérience pseudo-surnaturelle. Une telle expérience répugne à l'essence de la foi mystique autant qu'à l'essence de la raison critique.

Les rectifications de l'*Edición critica* nous permettent de discerner avec quelle énergie Jean de la Croix rejette tout effort que nous ferions pour aller au delà de nos limites naturelles et rationnelles. Il nous dit que pareille entreprise n'est pas « licite » [2]. Il estime que de « vouloir savoir des choses par voie surnaturelle est bien plus bas que de vouloir d'autres goûts spirituels dans le sens lui-même » [3]. Il condamne, par là même, tout ce qui est magique et tout ce qui, dans la religion, prolonge la magie. Il ne voit d'ailleurs pas la nécessité de telles recherches, puisque nous avons à notre disposition la raison naturelle, la loi et la doctrine évangéliques. Si donc nous étaient dites certaines choses par un mode surnaturel, nous devrions accepter seulement, juge-t-il, ce qui serait « d'abondante raison et loi évangélique » [4]. Et encore

1. Comparer Calvin : *Institution de la Religion Chrestienne*. Ed. Lefranc, t. I, p. 191 : «... Au contraire la vraye Foy chrestienne, laquelle seule mérite d'estre appelée Foy : n'est pas contente d'une simple congnoissance de l'hystoire ; et prend siège au cœur de l'homme, le nettoyant de fard, de fiction et hypocrisie... »

2. *E. C.*, t. I, p. 201, *Subida*, livre II, cap. XIX : « ... Al hombre le puso términos naturales y racionales para su gobierno ; luego querer salir de ellos no es *licito*, y querer averiguar y alcanzar cosas por vía sobrenatural, es salir de los términos naturales : luego es cosa no *lícita* [...] »

3. *Id.*, t. I, p. 203 ; id., *ibid.* : « Aunque querer saber cosas por vía sobrenatural, por muy peor lo tengo que querer otros gustos espirituales en el sentido. »

4. *E. C.*, t. I, p. 203, *Subida*, livre II, cap. XIX : « ... y tanto nos habemos

faudrait-il le recevoir « non parce que c'est révélation, mais parce que c'est raison, et en laissant de côté tout sens de révélation »[1].

Il faut donc nous arracher à ce monde trouble des communications surnaturelles, et à cet « esprit de vertige » ou esprit de contresens, auquel Dieu condamne celui qui veut entendre ce qu'il ne pouvait atteindre par voie naturelle. Jean de la Croix accorde, il est vrai, qu'un tel désir était légitime — du moins selon certaines conditions — dans l'Ancienne Loi. Par respect du donné scripturaire et de l'édifice messianique, il ne doute pas que Dieu n'ait voulu, dans l'Ancienne Loi, cette normale communication de Dieu et de l'homme. Bref, la Foi elle-même s'est constituée peu à peu. Et l'Ecriture n'est pas seulement l'énoncé d'une doctrine, mais l'élaboration d'une Parole définitive. « Ce que Dieu a dit autrefois à nos Pères en divers temps et de diverses manières, il nous l'a dit finalement et en ces derniers jours, en son Fils, totalement et en une fois »[2]. Saint Jean de la Croix prend le texte paulinien comme le thème ici de sa doctrine. Il médite le *Consummatum est* du Calvaire. L'Ancienne Loi est abolie en ses rites et ses cérémonies, et par suite en ses dialogues humano-divins trop stricts. Dieu sera désormais « comme muet »[3]. Sa Parole fut définitive. Vouloir que quelque chose s'ajoute à Elle, traduirait dans l'ère de grâce une survivance de l'ancienne Loi[4]. Une vie profonde de Dieu en nous s'élaborera pourtant lors de la plus haute contemplation ; mais elle ne nous apportera pas de visions nouvelles, de révélations nouvelles, ou de paroles nouvelles. *Tout est consommé*, la Foi est « fondée »[5].

de aprovechar de la razón y doctrina evangélica, que aunque ahora (queriendo nosotros ó no queriendo) se nos dijesen algunas cosas sobrenaturalmente, sólo habemos de recibir aquello que *sea en mucha razón* y ley evangélica. »

1. *E. C.*, t. I, p. 203, *Subida*, livre II, cap. XIX : « Y *entonces recirbirlo, no porque es revelación, sino porque es razón, dejando aparte todo sentido de revelación.* »

2. *E. C.*, t. I, p. 212, *Subida*, livre II, cap. XX : « Lo que antiguamente habló Dios en los Profetas á nuestros padres de muchos modos y maneras, ahora à la postre en estos días nos lo ha hablado en el Hijo todo de una vez. » Cp. Heb., I, 1.

3. Id., *ibid.* : « En lo cual da á entender el Apóstol, que Dios ha *quedado ya como mudo...* »

4. Cf. *E. C.*, t. I, p. 211, *Subida*, livre II, cap. XX.

5. Id.. *ibid.* : « ... la Fe, que ellos aún no tenían, *por no estar aún fundada.* »

Aux données trop littérales et fragmentaires se substitue le monde obscur et total de la Foi.

Jean de la Croix atteint ici au plus haut lyrisme. Il faut lire dans l'âpre texte espagnol[1] les pages où Dieu repousse celui qui exigerait de nouvelles Révélations. En Jésus nous trouverons la parole et la vision totales. Attendre de Dieu de plus rares secrets serait « en quelque manière demander une autre fois Christ »[2]. Toutes les réponses sont cachées en Lui : mystère de l'Amour en ce Fils obéissant jusqu'à la mort, mystère de l'essence divine en un Dieu inaccessible qui se révèle, mystère même de la vision corporelle en un Dieu que nous découvrons se faisant homme. Et Dieu déclarerait à l'âme trop intrépide : « El es toda mi locución y respuesta, y es toda mi visión y toda mi revelación[3]. Il est toute ma parole et réponse, il est toute ma vision, et toute ma révélation. » Toute autre vision ou toute autre parole seraient trop littérales et trop empiriques. Et si saint Jean de la Croix consent enfin à poser devant soi un objet distinct de son âme profonde, c'est qu'il l'atteint par la Foi et non par un direct travail de son imagination.

Il découvre ainsi la vision totale de Dieu. « Es toda mi visión ». Le Christ est la Vision totale de Dieu. Dieu se regarda soi-même et cette vision fut Jésus. Rien ne s'y saurait joindre désormais. Toutes les visions de l'Ancien Testament n'étaient valables que parce qu'elles annonçaient Jésus ; toutes les visions modernes ajouteraient un objet fragmentaire à l'objet définitif en qui tout est contenu. Si Jean de la Croix ne veut accepter les visions et les révélations, c'est en partie parce qu'il se tend, par la foi, vers ce qui fut la vision totale. Les appréhensions surnaturelles distinctes, qui ne furent d'ailleurs jamais dues qu'à une illusion, sont abolies par Jésus-Christ. Révélations, paroles, visions, nous en surprenons le lent travail à travers toute l'Ancienne Loi ; elles se condensent enfin en *une* Révélation, *une* Parole, *une* Vision. Et puis, c'en est fini pour jamais.

Comment concilier l'ambition mystique avec cette sombre interprétation du *Consummatum est ?* Hautaine et majestueuse

1. Cf. *Id.*, t. I, p. 212-213, id., *ibid.*

2. *Id.*, t. I, p. 213, id., *ibid.* : « ... era en alguna manera *pedirme otra vez à Cristo...* »

3. *E. C.*, t. I, p. 212, *Subida*, livre II, cap. xx : «... porque él es toda mi locución y respuesta, y es toda mi visión y toda mi revelación... »

mystique que celle qui supprime un plan d'expérience lié, en fait, à la pensée mystique traditionnelle. Sourd à tous les prestiges, Jean de la Croix regarde la vision objective, celle qui ne frappe ni ses sens, ni son imagination, celle qui est lointaine et qu'il faut *croire*. Il s'ensevelit dans le silence et dans la nuit. Il n'y trouvera pas ce que la plupart des hommes attendent des mystiques : toutes les appréhensions surnaturelles distinctes vont mourir Ou bien donc le mysticisme se libérera entièrement de tout ce qui le recouvre, ou il ne sera plus.

Et certes, tous les grands mystiques spéculatifs sont d'accord avec Jean de la Croix pour ne pas mettre dans les appréhensions surnaturelles distinctes et — pour ne parler que des modalités qui nous retiennent maintenant — dans les visions imaginaires, l'essence de leur pensée. Ils ont parfois éprouvé, autant ou plus que Jean de la Croix, l'absorption dans l'Un. A peine adhéraient-ils peut-être à des visions qu'ils regardaient souvent comme des figures [1]. Et la contemplation, chez eux comme chez lui, était la vraie connaissance mystique. Mais ils n'ont pas systématisé leurs intuitions avec une rigueur comparable. Dans le récit qu'ils font de leur oraison, ils nous dirigent avec ardeur vers ces hauteurs où l'homme qui est dans le temps est cependant ravi hors du temps. Pourtant, le plus souvent, ils ne nous disent pas que les appréhensions surnaturelles distinctes, non seulement ne nous aident pas à entrer dans la vie mystique, mais encore la contredisent. Ils devinent qu'il y a là un indiscret mélange, mais s'en accommodent néanmoins. Jean de la Croix, d'un regard hautain, discerne l'élément impur ; il l'isole, il le détache pour toujours. Et c'est là que fut peut-être sa plus originale découverte. Suivons-le encore tandis qu'il surprend cet élément impur dans les visions intellectuelles elles-mêmes.

*
* *

Tel qu'il est entendu d'ordinaire, le concept de vision intellectuelle n'est pas clair, car les mystiques se fondent, pour définir grâce à lui quelques-unes de leurs visions, sur une tradition théologique plutôt que sur les données de leur analyse [2]. Il est assez

1. Cf. par exemple Suso, et l'importante note de Delacroix, *Etudes*, *op. cit.*, p. 322, note 2.

2. Cf. Eug. Bernard Leroy : *Interprétation psychologique des visions intellectuelles chez les mystiques chrétiens* (*Revue de l'Histoire des Religions*, 1907, p. 6) : « Les définitions élaborées par les théologiens ne nous donnent en

difficile, par exemple, de démêler à ce propos chez sainte Térèse ce qui fut réellement vécu et ce qui émana de tels théologiens qui la comprirent, un Pedro de Alcántara en particulier[1]. C'est ainsi que Térèse parle tantôt de visions auxquelles, même spontanément, elle eût attribué un caractère intellectuel, tantôt de visions qu'elle appelle intellectuelles parce qu'elle ne sait comment les mieux caractériser. Lorsqu'elle saisit tout à coup « comment toutes choses se voient en Dieu »[2], elle éprouve une impression qui n'est peut-être qu'une illusion mais que l'on ne peut cependant confondre avec les ordinaires phénomènes de pseudo-compréhension[3]. Quand, par contre, elle sent auprès de soi Jésus-Christ « sans pourtant le voir ni des yeux du corps, ni des yeux de l'âme »[4] quand, d'une manière générale, elle décrit — et avec précision — un sentiment de présence, elle a des visions qu'elle n'appelle « intellectuelles » que parce qu'elle n'y retrouve pas les caractères des visions corporelles et des visions imaginaires ; et si elle pouvait définir, loin des schémas théologiques, le phénomène éprouvé qu'elle analyse si finement, elle arriverait d'elle-même à constituer en ce dernier cas une nouvelle classe d'états.

Dirons-nous donc seulement — en prolongeant la distinction plus ou moins entrevue par les mystiques eux-mêmes — que les visions intellectuelles aboutissent tantôt à une connaissance, tantôt au sentiment d'une présence ? Encore faudrait-il préciser

somme sur la vision intellectuelle que peu de renseignements positifs ; le terme même qui la désigne ne nous apprend rien, car d'après le peu que nous en savons, il est du moins certain qu'elle n'a rien d'une *vision* à proprement parler et il n'est pas bien sûr que ce soit un phénomène *intellectuel*. Seul un examen méthodique des faits eux-mêmes pourra permettre de s'en faire une idée précise. »

1. Cf. « Vie », cap. XXX ; cf. trad. citée, t. I, p. 384.

2. Cf. *Moradas, Moradas Sextas, Capítulo Decimo*. éd. citée, p. 254 : « .. porque no es visión imaginaria, sino muy inteletual, adonde se le descubre como en Dios se ven todas las cosas. » Cp. « Vie », cap. XL (cf. trad. citée t. II, p. 147).

3. Sur le caractère de pseudo-compréhension ou, au contraire çà et là, de compréhension, inhérent aux visions intellectuelles qui apportent au mystique une connaissance, cf. E. B. Leroy, *R. H. R.*, art cité, favorable à la première hypothèse, et H. Delacroix, *Etudes...*, *op. cit.*, p. 395-396, qui suggère une hypothèse plus complexe ; cf. aussi Maxime de Montmorand, *Psychologie des Mystiques catholiques orthodoxes*, Paris, 1920, p. 119-122.

4. Cf. *Moradas, Moradas Sextas, Capitulo octavo*. Ed. citée, p. 229 : « Acaece estando el alma descuidada de que se le ha de hacer esta merced, ni haber jamás pensado merecerla, que siente cabe sí á Jesucristo Nuestro Señor, anque no le ve ni con los ojos del cuerpo ni del alma. Esta llaman visión inteletual, no sé yo porque. « Cp. Vie », cap. XXVII (cf. trad. citée, t. I, p. 336).

de quelle connaissance ou de quelle présence on veut parler. Qu'il s'agisse de visions qui apportent une connaissance ou de celles qui se traduisent par un sentiment de présence, nous ne serions fondés à les dire « intellectuelles » que si l'analyse que nous en faisons nous livrait des données où l'intelligence pût se retrouver elle-même. On serait tenté, il est vrai, de ne pas tenir compte de la qualification elle-même et de ne pas s'attacher à des nuances que seule une psychologie banale a marquées. Pourtant, nous n'aurions pas le droit de procéder ainsi lorsqu'il s'agit de mystiques pour qui l'adjectif « intellectuel » prend un sens rigoureux. En définitive, il ne faut pas, par une critique trop dédaigneuse, considérer comme équivalentes, c'est-à-dire peut-être comme également négligeables, des visions hâtivement déclarées « intellectuelles » et auxquelles une telle épithète ne conviendrait pas toujours, puis des visions où cette même épithète semblerait moins contestable. Les mystiques nous encouragent à de telles confusions. — C'est ainsi que Térèse désigne sous le même nom de visions intellectuelles l'inexprimable aperception du Sauveur, de la Vierge ou d'un Saint [1], la pénétration concrète du mystère de la Trinité [2] et la vision de toutes choses en Dieu. [3] Est-ce là une vraie rigueur technique ? Et les mystiques n'ont-ils pas mêlé des expériences aussi dissemblables par suite de certaines ignorances psychologiques ? Ils ont reproduit, sans la critiquer, la hiérarchie sèche et sommaire que leur fournissaient les théologiens : visions corporelles, visions imaginaires, visions intellectuelles. Ils n'ont pas compris que l'on pourrait avoir une perception du réel, distincte de toute appréhension des sens, et cependant par un mode que l'on n'aurait pas le droit de déclarer intellectuel.

Serons-nous amenés dès lors à dissocier, parmi les visions dites « intellectuelles », celles où le mystique, en dehors de toute image d'ordre sensoriel [4], devinera présent un être qu'il pourra

1. *Moradas, Moradas sextas, Capitulo octavo*, éd. citée, p. 234 : «... Direis, que si no se ve, que cómo se entiende que es Cristo, ú cuando es santo, ú su Madre gloriosísima. Eso no sabrá el alma decir, ni puede entender como lo entiende, sino que lo sabe con una grandísima certidumbre. » M. de Montmorand remarque, *op. cit.*, p. 121, que Térèse « distingue très nettement » le sentiment de présence inhérent à la vision, « de la sensation diffuse de la présence de Dieu, caractéristique de tous les états d'union mystique. » Cf. es textes de Térèse cités, *ibid.*, note 2.

2. *Moradas, Séptimas Moradas, Capitulo primero*, éd. citée, p. 276-277.

3. Cf. *supra*, p. 529.

4. M. Bernard Leroy fait observer (*R. H. R.* art. cité, p. 9) que, dans les

en d'autres circonstances percevoir selon une vision imaginaire, celles ensuite qui, par une irréductibilité d'essence et non par un caractère empirique, seraient totalement dégagées des sens ?

Cet effort de dissociation n'expliquerait pas tous les faits. La célèbre page où William James[1], analysant une hallucination de présence, étrangère pourtant à toute appréhension d'un être individuel, notait que cette certitude d'une présence, hors du sujet et en un point précis de l'espace, est « indiciblement plus intense que la vulgaire certitude d'une compagnie »[2], n'évoquait pas un fantôme qui pût, en d'autres cas, prendre une forme corporelle. Décrivait-il cependant une vision intellectuelle ?[3]

Il n'est pas surprenant que ceux qui, dans la recherche intellectuelle ou dans le tourment moral, sentent en eux normalement un élan ou un poids qui atteignent à la force de l'être vivant sans en avoir la figure aboutissent, lors de l'exaltation morbide, à une hallucination de présence que n'accompagnerait pas la notion d'un être défini. Pourtant, de telles présences, même lorsqu'elles s'inscrivent en des sujets dont les troubles mentaux sont subtils, ne sont pas étrangères à toute hallucination sensorielle. C'est ainsi que, dans le cas précité décrit par William James, le sujet avait éprouvé, une nuit avant que ne survînt l'hallucination de présence proprement dite, une hallucination tactile extrêmement vive[4]. N'oublions pas non plus la localisation dans l'espace qui accompagne l'hallucination de présence[5] ni — dans une présence

visions intellectuelles, l'absence d'images signifie surtout l'absence d'images visuelles. Il y aurait là une nuance fort intéressante à préciser.

1. Cf. William James : *The varieties of Religious Experience...* [3e éd.], London, 1902, p. 59-60.

2. *Id.*, p. 60 : « ... In all three instances the certainty that there in outward space there stood *something* was indescribably *stronger* than the ordinary certainty of companionship when we are in the close presence of ordinary living people. »

3. « La représentation associée à l'image spatiale hallucinatoire », écrit le R. P. Maréchal (*A propos du sentiment de Présence chez les Profanes et chez les Mystiques*, in *Revue des Questions scientifiques*, 3e Série, t. XV, 1909, p. 386), « peut être soit une *image* à tous les degrés de clarté, soit une *idée* à tous les degrés d'abstraction. »

4. W. James, *loc. cit.*, p. 59 : « ... On the previous night I had had, after getting into bed at my rooms in college, a vivid tactile hallucination of being grasped by the arm... »

5. Cf. en particulier sainte Térèse, *Moradas, Moradas sextas, Capitulo octavo*, éd. citée, p. 231-232 : « Sentía que andaba al lado derecho, mas no con estos sentidos que podemos sentir que está cabe nosotros una persona ; porque es por otra via más delicada, que no se debe de saber decir, mas es tan cierto, y con tanta certidumbre, y an mucho más... » Cp. « Vie » chap. XXVII, XXIX.

qui tend à s'individualiser il est vrai — cette « sorte de mouvement de l'air autour de » soi que percevait Mlle Vé et qui annonçait parfois l'arrivée de l'Ami [1]. L'exemple allégué par William James suffit du moins à montrer qu'un sentiment de présence peut être suggéré par « quelque chose » qui n'est ni un « être individuel » ni une « personne », et que peut y correspondre une adaptation émotionnelle et motrice, comparable à celle que déterminerait une hallucination de présence produite par un être moins étranger aux formes de l'individualité. Supposons qu'un être, prolongeant jusqu'en sa vie morbide le caractère métaphysique de sa pensée, éprouve violemment une sorte de présence de caractère cosmique ; il sentirait, hors de lui et en lui, un tout auquel il répondrait par une adaptation émotionnelle et motrice. Tel a été, à certains égards, le travail intérieur de Mlle Vé, lorsque l'extase proprement dite a succédé aux visites de l'Ami [2]. Tel serait le seul cas où le sentiment de présence serait susceptible de rejoindre la vision intellectuelle conçue selon son type le plus vaste.

La vision intellectuelle, telle que Jean de la Croix l'envisage, ne prolonge pas un sentiment de présence, fût-il incomparablement délicat. Elle est le prolongement supra-naturel de la pensée saisie en son type suprême. Et c'est l'acte de comprendre que nous appelons ici l'acte de voir [3]. Plus précisément, les visions spirituelles, les révélations spirituelles, les locutions spirituelles, les sentiments spirituels sont des *visions* de l'âme. Dans la mesure où ces quatre sortes d'appréhensions sont intelligibles à l'entendement, elles peuvent être dites « visibles spirituellement ». Et les « intelligences » qui, d'elles toutes, « se forment dans l'entendement se peuvent appeler visions intellectuelles » [4]. Jean de la Croix appelle aussi ces « intelligences » « visions spirituelles » [5]

1. Cf. Flournoy : *Une Mystique moderne* (*Documents pour la psychologie religieuse*). *Archives de Psychologie*, t. XV, mai 1915, p. 42 : «... J'étais encore tout à fait éveillée, lorsqu'il m'a semblé percevoir, non pas un son positif, mais un mouvement de l'air autour de moi. »

2. Cf. Flournoy, art. cité, p. 61, sq.

3. *E. C.*, t. I, p. 222, *Subida*, livre II, chap. XXI : « ... porque al entendimiento, digo, entender del alma llamamos también ver del alma. »

4. *Id.*, t. I, p. 222-223, id., *ibid.* : « Y por cuanto todas estas aprehensiones son inteligibles al entendimiento, son llamadas visibles espiritualmente. Y asi las inteligencias que de ellas se forman en el entendimiento se pueden llamar visiones intelectuales. »

5. *Id.*, t. I, p. 223, id., *ibid.* : « De todo lo cual él » [l'entendement] « saca inteligencia ó visión espiritual, como habemos dicho... »

et c'est de ce dernier terme qu'il se sert en fait[1], sans que l'on puisse affirmer qu'il ait — en transposant certaines pensées augustiniennes[2] — établi une différence entre les deux expressions. Qu'il s'agisse de « visions intellectuelles « ou de « visions spirituelles », il faut songer à l'intelligence, par l'entendement, de toutes les appréhensions spirituelles. Il y a en effet ici une interpénétration que nous ne retrouverions, ni dans les appréhensions corporelles, ni dans les appréhensions imaginaires. lesquelles sont attachées à un sens déterminé[3]. Pourtant, et d'un autre point de vue, les représentations d'ordre spirituel arrivant à l'âme selon un sectionnement comparable à celui qui concerne les sens, on peut parler de choses vues spirituellement et, dès lors, strictement, de visions, de choses apprises spirituellement pour la première fois et, dès lors, de révélations, de choses entendues spirituellement et qui, dès lors, nous sont transmises à la façon de locutions, enfin de l'intelligence des parfums, saveurs, délices spirituels, intelligence que nous pouvons considérer comme un sentiment spirituel[4]. De toutes ces appréhensions l'entendement tire « vision intellectuelle », « intelligence ou vision spirituelle », sans qu'il s'y mêle le plus léger résidu d'imagination ou de fantaisie[5]. Le thomisme a appris à Jean de la Croix que notre entendement est ordonné à l'universel[6]. Il lui a appris aussi que notre connaissance, en cette vie, ne peut éliminer les phantasmes[7]. Si bien que les visions spirituelles s'offrent à lui sans doute, et

1. Il n'use qu'une seule fois du terme de « visiones intelectuales » ; — dans le texte cité ci-dessus, p. 532 note 4.

2. Cf. Saint Augustin : *De Genesi ad Litteram,* livre III, cap. XI : « His atque hujusmodi rebus diligenter consideratis, satis apparet corpolarem visionem referri ad spiritalem, eamque spiritalem referri ad intellectualem. »

3. Cf. saint Thomas d'Aquin : *Quæstiones disputatæ de anima,* art. 13 : « Ad 19um dicendum, quod sensus recipit species sensibilium in organis corporalibus, et est cognoscitivus particularium ; intellectus autem recipit species rerum absque organo corporali, et est cognocitivus universalium : et ideo aliqua diversitas objectorum requirit diversitatem potentiarum in parte sensitiva, quæ non requirit diversitatem potentiarum in parte intellectiva... »

4. *E. C.*, t. I, p. 222, *Subida,* livre II, cap. XXI.

5. *E. C.,* t. I, p. 223, *Subida,* livre II, cap. XXI : « De todo lo cual él » (l'entendement) « saca inteligencia ó visión espiritual [...] sin aprehensión alguna de forma, imagen ó figura de imaginación de donde los saque... »

6. Cf. saint Thomas d'Aquin : *Summa Theologica,* Pars I, Q. 82, art. 4, Ad primum ; Q. 84, art. 1, *Ad. Resp.* ; Q. 85, art. 1.

7. Cf. S. *Th.*, *passim,* et Pars I, Q, 84, art. 7, *Ad Resp.* : « Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum præsentis vitæ statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata ».

dans leur plus vaste signification et, dans la mesure où les mystiques les juge totalement étrangères aux images, dans leur impossibité. Il ne nie pourtant pas les visions spirituelles, en fait : visions passives, puisque nos sens et nos images n'y collaborent pas, et visions surnaturelles, puisque notre âme, ici, ne produit d'elle-même aucun acte[1]. Mais il estimerait que la vision spirituelle n'est réalisable à l'état pur que si elle ne s'aperçoit pas elle-même, que si elle n'aboutit pas à une appréhension distincte, que si, en définitive elle quitte le plan des visions.

Lors donc que Jean de la Croix rejette les visions spirituelles, on ne peut objecter qu'il ait confondu les plus hautes visions des mystiques avec celles qui, dénuées de tout contenu sensoriel, n'en sont pas moins infra-intellectuelles. C'est d'une sorte d'intuition qu'il veut parler. Intuition qui, par des voies diverses, nous permettrait d'atteindre dans les choses non pas leurs qualités, mais leur substance. Supposons que l'univers, au lieu d'être décomposé par l'analyse, soit soudain saisi en sa substance profonde ; il deviendra l'objet d'une vision spirituelle. Jean de la Croix allègue saint Benoit dont on dit qu'il *vit* ainsi le monde tout entier[2].

Il ne méprise pas cette vision substantielle des choses. Mais il sait qu'elle ne nous conduit pas à Dieu, qui est par delà l'univers[3]. Elle ne nous livre rien de l'essence divine[4]. Et nous nous en devons détourner[5].

1. *E. C.*, t. I, p. 222, *Subida*, livre II, cap. XXI.

2. *E. C.*, t. I, p. 225, *Subida*, livre II, cap. XXII : « *Y cual también se lee de San Benito, que en una visión espiritual vió todo el mundo.* » Le ms. 3653, Previo 5, f° 2, Leçon du P. Andres de la Encarnación, porte : « se dice », au lieu de « se lee. »

3. Il ne la faut donc pas confondre avec la nouvelle perception de l'univers qu'engendre l'état théopathique. Cf. sur cette perception, *infra*, livre IV, chap. IV,

4. *E. C.*, t. I, p. 230, *Subida*, livre II, cap. XXII : « Estas visiones, por cuanto son de criaturas, con que Dios ninguna conveniencia y proporción ni comunicación esencial tiene, no pueden servir al entendimiento de medio próximo para la unión esencial de Dios. »

5. Id., *ibid.* : « Y así conviene al alma haberse negativamente en ellas, como en las demás que habemos dicho, para ir adelante con el medio próximo. que es la Fe. »
Il est à noter que la « Lumière », grâce à laquelle nous verrions spirituellement les substances corporelles, est dite, au début du chapitré qui nous occupe, « surnaturelle », dans l'*Edición crítica*, et « naturelle », dans des extraits transcrits par le P. Andrés de la Encarnación. Cf. *B. N. M.*, ms. 3653, ms cité, Previo 5, f° 2 : « ..... mediante cierta lumbre natural divina de Dios en la cual... » Cp. *E. C.*, *loc. cit.*, t. I, p. 225 : « ... mediante cierta lumbre sobrenatural derivada de Dios, y en la cual... »

Resterait, il est vrai, la vision spirituelle des substances incorporelles[1]. Mais on ne peut fonder une doctrine sur des expériences qui « ne sont pas de cette vie » sinon en des cas fugitifs[2], et dont saint Paul demeure l'exemple le plus net, exemple qui d'ailleurs ne semble sans doute pas parfaitement clair à Jean de la Croix[3]. Quelles sont pourtant ces fulgurantes exceptions ? Jean de la Croix ne nous le dit pas[4]. Il indique du moins que si les visions des substances incorporelles ne peuvent, d'une manière générale, se réfléchir durant cette vie dans l'entendement, elles sont susceptibles de s'insinuer dans la substance de l'âme grâce à une « notion amoureuse » et avec des « touches » et « jonctions », bref à la façon de sentiments spirituels[5]. Il ajoute que c'est vers ces sentiments « que se dirige et que chemine sa plume », vers

1. Ici encore, une variante intéressante dans la transcription du P. Andrés de la Encarnación, *loc. cit.* : « unas son de sustancias corporales, otras de sustancias *spirituales* ó incorpóreas. » (Non souligné dans le texte). Le P. Gerardo de San Juan de la Cruz, *E. C.*, t. I, p. 225, *loc. cit.*, lit : « ... *separadas* ó incorpóreas. » (Non souligné dans le texte). Cp. *S. Theologica*, Pars I, Q. 88, art. 1, ad 3um.

2. *E. C.*, t. I, p. 228, *loc. cit.* : « *Y así estas visiones no son de esta vida si no fuese alguna vez por viá de paso, y esto dispensando Dios ó salvando la condición y vida natural, abstrayendo totalmente al espíritu de ella...* » Dans la leçon du P. Andrés de la Encarnación, ms. cité, *loc. cit.*, les mots : « Alguna vez » ne se trouvent pas.

3. Noter en effet ce curieux passage : « *Que por eso, cuando se piensa que las vió San Pablo, es á saber las sustancias separadas en el tercer cielo, dice el mesmo Santo...* » *E. C.*, t. I, p. 228, *loc. cit.*, et II Cor XII, 2.

4. *E. C.*, t. I, p. 228, *loc. cit.* : « Mas estas visiones tan sustanciales como la de San Pablo y la de Moisés y de Elías, cuando cubrió su rostro al silbo suave de Dios, aunque son por vía de paso, rarísimas veces acaecen y casi nunca, y á muy pocos... »

5. *E. C.*, t. I, p. 228, *loc. cit.* : « Pero aunque estas visiones *de substancias spirituales* no se pueden de ley ordinaria desnuda y claramente ver en esta vida, *con el entendimiento*, puédense empero sentir en la sustancia del alma, mediante uno noticia amorosa con suavísimos toques y juntas, lo cual pertenece á los sentimientos espirituales... »

Il faut signaler dès maintenant l'extrême importance du mot *toque*. Par *touche*, Jean de la Croix entend ce qui est au delà du plan des appréhensions distinctes et ce qui assure l'entrée immédiate, plus ou moins totale, de l'Ame en Dieu ou, pour nous conformer à ce qui n'est certainement pas chez Jean de la Croix une nuance négligeable, *en la Divinité*. Le mot *toque* est employé, dans ce dernier cas, au singulier. Cf. *E. C.*, t. I, p. 237, t. II, p. 90, 130, *Subida*, livre II, cap. XXIV, *Noche del Espiritu*, c. du vers 2 de la strophe I et du vers 4 de la strophe II. — Le mot *toque*, au pluriel, est employé d'ailleurs dans un sens comparable, mais sans doute avec une intention de marquer par là quelque chose de moins haut et de moins unique : Cf. *Id.*, t. II, p. 11, *Noche del Espiritu*, c. du vers 2 de la stropóe II : « El sexto grado hace correr el alma ligeramente á Dios *y dar muchos toques en él.* » Pour le problème de la touche divine et des touches divines, cf. *infra*, livre IV, chap. IV : *L'Etat théopathique.*

l'union de l'âme et de la substance divine[1]. Mais nous savons déjà que l'étude technique de l'union, solennellement annoncée, ne sera jamais faite ou, ce qui est plus vraisemblable, ne nous a pas été conservée[2].

Si nous ne pouvons « voir » Dieu en cette vie, nous ne pouvons pas non plus l'entendre. Peu importe qu'il s'agisse, non seulement de paroles intérieures, c'est-à-dire de paroles qui n'ont pas un caractère auriculaire, mais de paroles « intellectuelles ». Sainte Térèse est d'accord avec saint Jean de la Croix pour ne point attribuer d'emblée un caractère surnaturel à un langage qui, dans certains cas, s'offre pourtant avec des caractères tels que l'hypothèse d'une origine supra-normale s'impose au sujet[3]. Elle distingue avec la plus fine précision les paroles que l'entendement compose peu à peu et celles où il obéit à une force irrésistible. Elle oppose les paroles toutes subjectives qui ont « je ne sais quoi de sourd, de fantastique »[4], et la lumineuse clarté des paroles divines, lesquelles, surgissant parfois lorsque l'âme est dans le trouble et la distraction, lui apportent tout à coup des notions qu'elle n'aurait jamais pu concevoir par elle-même et se revêtent d'un caractère de certitude[5].

Aux paroles « subjectives » une âme bien faite ne reconnaît, selon sainte Térèse, aucune solidité : à peine les distingue-t-elle des propos que tiendrait un homme en délire[6]. Mais lorsque surviennent les paroles que sainte Térèse déclare divines, se trouve condensé, croit-elle, soudain et sans effort de notre part, un enseignement que nous n'arriverions pas à constituer en un tra-

1. *E. C.*, t. I, p. 228, *Subida*, livre II, cap. XXII : « porque á éstos se endereza y encamina nuestra pluma, que es á la Divína junta y unión del alma con la sustancia Divina. »

2. Cf. *supra*, p. 14-15.

3. Cf. Delacroix : *Etudes... op. cit.*, p. 86 : « Ces mystiques ne sont point dupes de la première apparence d'extériorité ; ils tiennent à marquer fortement [...] que certaines choses qui s'accomplissent dans le sujet sans paraître son œuvre sont pourtant opérées par lui. S'ils rapportent certains de leurs états à une action étrangère, ce n'est point sans une critique préalable, et par ignorance de ce fait que la nature peut produire sans savoir qu'elle produit. Ils imposent par conséquent au psychologue le devoir de marquer fortement les raisons qui le font réduire les états mystiques au travail d'une activité qui s'ignore et d'examiner jusqu'au bout les différences qu'ils signalent entre ces états et les illusions qu'ils dénoncent. »

4. Cf. *Vie*, chap. XXV ; cf. trad, citée, t. I. p. 313.

5. Cf. *Moradas, Moradas sextas, Capítulo tercero.*

6. Cf. « Vie », chap. XXV. Cf. trad. citée, t. I, p. 315.

vail de longue durée. Enfin, dans le « Château intérieur » surtout, Térèse insiste sur un caractère que Jean de la Croix considère comme le seul qui soit valable : la puissance plastique de certaines paroles divines[1], puissance telle que l'effet est produit immédiatement et sans que la conscience ait le temps d'en délibérer.

Jean de la Croix nous apporte une analyse qui se rapproche à certains égards de celle de sainte Térèse. Les paroles que Térèse considère comme constituées par l'entendement ressemblent à celles que Jean de la Croix qualifie de « successives »[2]. Et de telles paroles ils se détournent l'un et l'autre. Pourtant, l'analogie n'est qu'extérieure. L'entendement où se déroulent les paroles « successives » de Jean de la Croix, l'entendement où se composent les paroles que Térèse juge humaines, ne sont pas exactement comparables. Il est sûr en tout cas que Térèse ne discerne guère dans l'entendement ce que Jean de la Croix y découvre[3].

1. *Moradas*, *Séptimas Moradas*, *Capitulo segundo*, éd. citée, p. 286-287.

2. Cf. *E. C.*, t. I, p. 251, *Subida*, livre II, cap. XXVII : « Estas palabras sucesivas siempre que acaecen es cuando está el espíritu recogido y embebido en alguna consideración muy atento .... » Cf. *Id.*, t. I, p. 251-257, id., *ibid.*; « Vie », cap. XXV. Cf. Delacroix. *Etudes... op. cit.*, p. 86 : « L'analyse de sainte Thérèse est confirmée par celle de saint Jean de la Croix ; il semble que l'on puisse rapprocher ces paroles de l'Entendement de celles qu'il appelle successives. »

3. Resterait à démêler, il est vrai, pourquoi Jean de la Croix, malgré la notion qu'il a d'un entendement nu, n'a pas dépassé la conception, que nous avons essayé de décrire, de la méditation. On ne saurait trop redire qu'il a été soumis, dans ce cas, à des influences d'ordre collectif et dont quelques-unes, telle que celles qui était provoquée par le courant issu de la méthode ignatienne, n'étaient pas spécifiquement philosophiques. Malgré tout, si le système de Jean de la Croix se montrait ici paradoxal, il demeurait cohérent : la méditation était une fonction de l'imaginative et, dès lors, c'était cette méditation qui se trouvait diminuée, mais non l'entendement, du moins l'entendement en quelque sorte idéal, lequel se maintenait, par delà la méditation même, par delà aussi tout exercice, en son inaccessible pureté. Cf. *infra*, p. 539 et *supra*, p. 473. Tout autre est le rythme térésien. Pendant longtemps (cf. « Vie », cap. XV, XVII, XX, tr. citée, t. I, p. 195, 213, 255, *Camino de perfección*, cap. XXXI, tr. citée, t. V, p. 228), Térèse ne conçoit guère l'entendement que comme une puissance qui nous trouble. Dans les *Moradas* (Cf. *Cuartas Moradas*, cap. I, éd. citée, p. 70-71), *c'est-à-dire en 1577, elle déclare qu'il n'y a guère plus de quatre ans qu'elle comprend par expérience que l'imagination n'est pas même chose que l'entendement.* Le texte est d'intérêt capital : « Yo he andado », dit-elle, « en esto de esta baraunda del pensamiento bien apretada algunas veces, y habrá poco más de cuatro años que vine á entender por espiriencia, que el pensamiento, ú imaginación, porque mejor se entienda, no es el entendimiento, y preguntelo á un letrado, y díjome que era ansí, que no fue para mí poco contento ; porque como el entendimiento es una de las potencias del alma, haciaseme recia cosa estar tan tortolito á veces, y lo ordinario vuela el pensamiento, que solo Dios puede atarle ... ». — Cf. trad. citée, t. VI, p. 101-102 et, pour le sens du mot *pensamiento* dans la langue térésienne, *Id.*, t. V, p. 227, note 2, t. V,

Il est important de noter, par exemple, que Térèse fait allusion, lorsqu'elle analyse les paroles composées par l'entendement, à une « divagation de l'esprit »[1], que Jean de la Croix, au contraire, du moins lorsqu'il définit les paroles « successives », songe à un travail réfléchi[2]. Certes, il devine aussi, parmi les paroles « successives », les arbitraires et puériles communications[3] qui font croire, à ceux qui les entendent au fond d'eux-mêmes, qu'un tel langage est plus qu'humain. « Et je m'épouvante vivement », déclare-t-il, « de ce qui se passe en nos temps. Des âmes qui ne méritent pas plus que quatre maravedis de considération et qui, si elles sentent, en quelque recueillement, quelques paroles » successives, « baptisent tout cela comme venant de Dieu et supposent qu'il en est ainsi ,disant : « Dieu m'a dit ; Dieu m'a répondu ». Et il n'en est pas ainsi, mais... ce sont elles, le plus souvent, qui se disent cela »[4]. Ces pauvretés ne font pas que les paroles « successsives », une fois ramenées à leur essence, ne traduisent pour Jean de la Croix un effort proprement intellectuel. A cet effort sainte Térèse ne s'attache pas. Mais Jean de la Croix nous montre l'esprit attentif, absorbé dans la recherche d'un problème,

p. 101, note 2. — Dès lors, comme c'est dans la « Vie » (cf. cap. xxv) que Térèse étudie en leurs détails les paroles composées par l'entendement, *il ne faut pas oublier qu'elle entreprend son analyse à un moment où — du moins dans son expérience — elle ne dissocie guère l'entendement* et *l'imagination*. Certes, elle n'ignore pas, dès cette époque, la fonction cognitive de l'entendement ; mais, en fait, ce sont les visions intellectuelles et la vie contemplative qui la lui font discerner. — Jean de la Croix, par l'empirisme partiel dont il se contente, par sa déplorable soumission à une technique non critiquée de la méditation, par les étranges excroissances dont il surcharge l'imaginative, n'a pas dépassé une médiocre psychologie de l'activité intellectuelle, et l'on pourrait croire qu'il aboutit aux mêmes conclusions. Mais il n'en a pas moins devant soi, à la façon d'un modèle nettement perçu, l'entendement nu. Lors donc que sainte Térèse et saint Jean de la Croix font allusion, l'un et l'autre, aux paroles de l'entendement, ils ne songent pas exactement à la même chose.

1. « Vie », cap. xxv ; cf. tr. citée, t. I, p. 315.

2. Cf. *supra*, p. 537, note 2.

3. Il y aurait lieu d'étudier, à cet égard, tout un bavardage, sans doute important chez les mystiques inférieurs, et qu'il faudrait rattacher à ces stéréotypies, résidus d'hallucinations antérieures plutôt qu'hallucinations actuelles, que Séglas et Barat (*Notes sur l'Evolution des Hallucinations, Journal de Psychologie normale et patholog.*, t. X, 1913, p. 296-297), ont si bien démêlées.

4. *E. C.*, t. I, p. 252-243, *Subida*, livre II, chap. xxvii : « Y espántome yo mucho de lo que pasa en estos nuestros tiempos, y es, que cualquier alma de por ahí con cuatro maravedís de consideración, si siente algunas locuciones de éstas » [les paroles successives] « en algún recogimiento luego lo bautizan por de Dios todo, y suponen que es así, diciendo : Díjome Dios ; Respondióme Dios ; y no es así, sino que como habemos dicho, ellos las más veces se lo dicen ».

trouvant, sans qu'il comprenne comment, les conséquences. Un dialogue s'engage bientôt en nous, entre nous-mêmes et un être que nous sentons distinct de nous [1]; « et, à vrai dire, en quelque manière », ajoute Jean de la Croix, « il en est bien ainsi » [2].

Il ne déclare pas d'un jugement brutal que tout ce travail mystérieux est erroné. L'Esprit est uni avec la vérité que je cherche, « comme il l'est toujours avec toute vérité » [3]. Mais il ne l'est pas nécessairement avec les conclusions que j'en dégagerai [4]. Parfois, il est vrai, il nous semble que notre travail mental dépasse les conditions humaines et, par une illusion que note finement Jean de la Croix, que certains concepts qui se déroulent en paroles intérieures et « raisons très vives » viennent de Dieu; et ce n'est que l'entendement, ajoute-t-il profondément, qui, « avec la lumière naturelle, et alors qu'il est quelque peu libre de l'opération des sens, sans aucune aide surnaturelle, peut cela et plus encore » [5].

Nous arrêterons-nous davantage devant les paroles que Térèse nous montre surgissant en nous tout à coup et sans que notre recueillement les ait en rien préparées? Paroles que Jean de la Croix appelle « formelles » et qui s'imposent à nous en effet comme une forme, sans qu'il y ait effort de notre part [6]. Dans la mesure où elles sont uniquement « formelles », lorsque rien ne s'ajoute à ce caractère formel lui-même, Jean de la Croix juge qu'elles ne doivent, pas plus que les précédentes, être retenues. Il ne nie pas qu'elles s'offrent à nous selon un type plus mystérieux, n'étant nullement préparées, semble-t-il, par un état psy-

1. *E. C.*, t. I, p. 251, id., *ibid.*

2. Id., *ibid.* : « ... y á la verdad en alguna manera es así. »

3. *E. C.*, t. I, p. 251-252, *Subida*, livre II, chap. XXVII; « Porque como entonces el entendimiento está unido y recogido con la verdad de aquello que piensa, y el Espíritu Divino también está unido con él *en aquella verdad como lo está siempre con toda verdad* ... ».

4. *Id.*, t. I, p. 252, id., *ibid.*

5. Id., t. I, p. 254-255, id., *ibid.* : « Pero hay algunos entendimientos tan vivos y sutiles, que en estando recogidos en alguna consideración, naturalmente con gran facilidad, discurriendo en conceptos, los van formando en las dichas palabras y razones muy vivas, y piensan, *ni más ni menos*, que son de Dios; y no es sino el entendimiento, que con la lumbre natural, estando algo libre de la operación de los sentidos, sin otra alguna ayuda sobrenatural puede eso y más. »

6. *E. C.*, t. I, p, 258, *Subida*, livre II, chap. XXVIII : « El segundo género de palabras interiores son palabras formales, que algunas veces se hacen al espíritu por vía sobrenatural sin medio de algún sentido, ahora estando el espíritu recogido, ahora no. Y llámolas formales, porque formalmente al espíritu parece que se las dice tercera persona, sin poner él nada en ello. »

chologique antérieur[1]. Mais il pose que nous pourrons à peine discerner quelles sont celles qui viennent de l' « esprit bon », quelles sont celles qui viennent du démon[2]. Il ajoute que les effets produits sur les âmes faibles par les paroles démoniaques sont parfois ici plus efficaces que les effets produits sur les âmes fortes par les paroles divines[3]. En définitive, tout ce qui est discours intérieur, que ce soit d'ordre « succcessif » ou d'ordre « formel », est condamné[4].

Plus profondément, se trouve condamnée toute conversation humano-divine. A travers la « Vie », les « Relations » et le Livre des Fondations, sainte Térèse, en dépit du mystère solennel qu'elle discerne dans quelques-unes des Paroles, est amenée à considérer le Sauveur comme un conseiller. Il n'est pas surprenant, dès lors, que la vie en Dieu soit si souvent pour elle une Vie en Jésus-Christ. Mais Jean de la Croix dépasse cet anthropomorphisme. Peu importe qu'il s'agisse des paroles successives ou des paroles formelles. L'attitude de l'âme doit être dans les deux cas la même, et toujours aussi nettement négative.

Nous retrouvons ici, en des termes nouveaux, l'opposition des connaissances distinctes et de la pensée mystique. Jamais l'esprit ne sera moins éclairé que lorsqu'il entendra des paroles qu'il pourra noter et reproduire. L'entendement se doit de rester obscur[5]. On ne saurait atteindre Dieu, tantôt à travers le rythme articulé des paroles, tantôt à travers la foi profonde. L'une des deux méthodes exclut l'autre.

Rien ne demeurera-t-il pourtant parmi les connaissances surnaturelles qui s'offrent à Jean de la Croix ? La logique du système

1. *E. C.*, t. I, p. 259, *Subida*, livre II, cap. xxviii.

2. *Id.*, t. I, p. 260, id., *ibid.*

3. Id., *ibid.* : « Que como éstas... no hacen mucho efecto, apenas se pueden distinguir por los efectos, porque á veces las del demonio ponen más sensible eficacia en los imperfectos, que esotras de buen espíritu en los espiritales. »

4. Jean de la Croix ne fait pas allusion aux hallucinations auditives de caractère musical. Peut-être les transpose-t-il dans son lyrisme. *Cf.* un beau cas d'hallucination auditive, de caractère psychique et non auriculaire (à rapprocher, à certains égards, des *autoreprésentations aperceptives* de Petit ; cf. Georges Petit, *op. cit.*, et notamment p. 26-27), ap. Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario... op. cit.*, Trat. IX, chap. vi, éd. citée, p. 247, col. 2 : « ...Onde conforme á esto conocí yo un varón recogido, que despertó de un sosegado dormir oyendo cantar á su mesma ánima que de dentro de su pecho enviava una voz que parecía llegar al cielo con un tiple muy delgado... ».

5. *E. C.*, t. I, p. 253, *Subida*, livre II, cap. xxvii : [L'abîme de la Foi] « ... en que el entendimiento ha de ser obscuro, y oscuro ha de ir por amor en Fe y no por mucha razón. »

nous permettrait de répondre. Toute appréhension que la conscience aperçoit nettement, et en laquelle elle se peut fixer, sera repoussée. Par contre, échapperont à la ruine les forces qui nous transmueront sans que nous assistions à l'œuvre qui s'opère et, à l'autre extrémité, pour ainsi dire, de notre être mental, loin du plan des visions, certaines vérités nues que reçoit l'entendement, certaines notions qui concernent Dieu même.

Du premier type seront des paroles analogues à celles qui furent dites, çà et là, par le Sauveur. Saint Jean de la Croix, entièrement d'accord ici avec sainte Térèse, maintient avec amour, et avec le sentiment d'une invincible certitude, la parole formelle qui est en même temps, déclare-t-il, « substantielle », c'est-à-dire qui « imprime substantiellement dans l'âme ce qu'elle signifie »[1]. Comme si, par exemple, le Sauveur disait à une âme : « Sois bonne », et qu'aussitôt elle devînt « substantiellement bonne », « Aime-moi », et qu'aussitôt elle « sentît » « en soi substance d'amour, c'est-à-dire véritable amour de Dieu »[2].

A l'égard de telles paroles l'attitude de Jean de la Croix se devine. Nous n'avons ni à les désirer, ni à les rejeter. Nous n'avons même pas à opérer ce qu'elles disent, car Dieu ne les donne pas à l'âme pour qu'elle les transforme en action. Il les opère lui-même en l'âme. Toute démarche de notre part est donc superflue et vaine. L'effet de ces paroles devient substance. Il est reçu passivement. Toute action de notre part serait moindre que celle qui s'accomplit ainsi en nous par delà nous-même[3].

Nous sommes conduits de la sorte hors du monde spectaculaire. C'est notre être tout entier qui se trouve transmué et cela,

1. *E. C.*, t. I, p. 261, *Subida*, livre II, cap. XXIX ; « De manera, que aunque es verdad que toda palabra sustancial es formal : no por eso toda palabra formal es sustancial, sino solamente aquella que ... imprime *sustancialmente* en el alma aquello que ella significa. »

2. *E. C.*, t. I, p. 261, *Subida*, livre II, cap. XXIX : « Tal como si nuestro Señor dijese formalmente al alma : sed buena ; luego sustancialmente, sería buena. O si la dijese : Amame ; luego tendría y sentiría en sí sustancia de amor, esto es, verdadero amor de Dios. »

3. *Id.*, t. I, p. 262, id., *ibid.* : « Acerca de estas palabras no tiene el alma qué hacer, ni *qué querer, ni qué no* querer, *ni qué desechar, ni qué temer. No tiene que hacer en obrar lo que ellas dicen, porque estas palabras substanciales nunca se las dice Dios para que ella las ponga por obra, sino para obrarlas en ella ; lo cual es diferente en las formales y sucessivas. Y digo que no tiene que querer ni no querer, porque ni es menester su querer para que Dios las obre, ni basta su no querer para que dejen de hacer el dicho efecto, sino háyase con resignación y humildad en ellas.* No tiene qué desechar, porque el efecto de ellas queda sustanciado en el alma y lleno de bien de Dios, al cual, como se le recibe pasivamente, su acción es menos en todo. »

par une action immédiate et substantielle. Les transformations de notre âme totale ne sauraient être objet de représentation.

Nous échappons à la représentation, soit par une activité plastique où tout l'être s'inscrit, soit par un rythme purement spirituel qui adhère à un entendement dépouillé. Nous venons d'assister à la première victoire. Comment assurerons-nous la seconde ?

Jean de la Croix désigne sous le nom de révélations la découverte de quelque vérité cachée et la manifestation de quelque mystère [1]. Il propose d'appeler plus spécialement « notions intellectuelles », ou « intelligences » les connaissances de la première sorte, révélations proprement dites les connaissances de la deuxième [2].

La notion est « l'intelligence de vérités dénudées qui se donne à l'entendement » [3]. Elle consiste en une compréhension, et non en une vision, soit des « vérités de Dieu », soit de la nature des choses [4]. Elle s'apparente en ce dernier cas à l'esprit de prophétie [5]. Laissons de côté d'abord les notions qui concernent Dieu même. Et voyons celles qui concernent les choses. Nous y retrouvons, en sa substance, l'art notoire que nous avions allégué naguère [6]. Jean de la Croix prend comme thème le texte même du Livre de la *Sagesse* où Salomon nous est présenté comme ayant la science des choses ; il rappelle d'autre part que certains dons sont accordés par Dieu, soit naturellement, à Balaam par exemple, aux autres prophètes idolâtres, à de nombreuses Sibylles, soit surnaturellement, aux Apôtres, aux Prophètes, aux Saints [7]. Il

1. *E. C.*, t. I, p. 233, *Subida*, livre II, cap. XXIII.

2. Id., *ibid.* : « Y según ésto podemos decir que hay dos maneras de revelaciones ; unas que son descubrimiento de verdades al entendimiento, que propiamente se llaman noticias intelectuales ó inteligiencias ; otras que son manifestación de secretos, y éstas se llaman propiamente y más que esotras, revelaciones... »

3. *Id.*, t. I, p. 235, *Subida*, livre II, cap. XXIV : « Para hablar propiamente de esta inteligencia de verdades desnudas que se da al entendimiento, era necesario que Dios tomase la mano y moviese la pluma... »

4. Id., *ibid.* : « Esta manera de visiones, ó por mejor decir, de noticias de verdades desnudas ... consiste en entender y ver con el entendimiento verdades de Dios y de las cosas y sobre las cosas que son, fueron ó serán.

5. Id., *ibid.* : « lo cual es muy conforme al espíritu de profecía... »

6. Cf. *supra*, livre III, chap. I, p. 250-251.

7. Cf. *Subida*. livre II, cap. XXIV : « Todas las cuales noticias son hábitos

nous montre que les parfaits ou ceux qui approchent de la perfection arrivent « très ordinairement » à une connaissance « des choses présentes ou absentes » « par la lumière qu'ils reçoivent dans l'esprit déjà éclairé et purifié »[1] : ceux qui ont ainsi l'esprit purifié pénètrent l'âme d'autrui grâce à l'examen des plus faibles indices — « paroles, mouvements et autres signes ». — Cette découverte des secrets intérieurs s'effectue avec grande facilité, par un mécanisme naturel et selon un don qui n'est pas le même chez tous[2]. Si l'inspiration surnaturelle s'y ajoute, c'est l'intérieur de l'âme que le spirituel peut atteindre[3]. Il y a certes des chances d'errer en une telle entreprise ; mais, le plus souvent, il y a réussite[4]. Ailleurs, Jean de la Croix fera allusion aux dons surnaturels, à l'action qui s'exerce sur la maladie et même sur la mort[5]. Mais l'art d'asservir la nature à nos exigences n'est pas par lui-même une force aimée de Dieu. Le miracle, considéré en sa matérialisation, est stérile. Il peut être d'essence magique. Fût-il d'essence divine, il ne saurait par soi-même unir l'âme à Dieu. Et Jean de la Croix écrit hardiment : « Ce n'est pas de la condition de Dieu que se fassent des miracles ; et... quand Dieu les fait, c'est qu'il ne peut faire davantage »[6]. Jean de la Croix prend l'exemple de

infusos, que *gratis* los dá Dios a quien quiere, ora natural ora sobrenaturalmente, así como á Balan y otros Profetas idólatras y muchas Sibilas, á quien dió espíritu de profecia : y sobrenaturalmente como á los Apóstoles y Profetas y otros Santos. » Texte rectifié d'après la leçon du P. Andrés de la Encarnación (*B. N. M.*, ms. 3653, ms. cité, *loc. cit.* Cp. *E. C.*, t. I, p. 240.

1. *Subida*, livre II, cap. XXIV : « Pero allende de estos hábitos ó gracias, lo que decimos es que las personas perfectas ó las que ya van aprovechando en perfección, muy ordinariamente suelen tener ilustraciones y noticias de las cosas presentes ó ausentes, lo cual conocen por la luz que reciben en el espíritu ya ilustrado y purgado. » Texte rectifié d'après la leçon du P. Andrés de la Encarnación, *B. N. M.* ms. 3653, ms. cité, *loc. cit.* Cp. *E. C.*, t. I, p. 240-241.

2. *E. C.*, t. I, p. 241, *Subida*, livre II, cap. XXIV : « Pero es de saber que estos que tienen el espíritu purgado, con *mucha* facilidad pueden *naturalmente* conocer, y unos más que otros, lo que hay en el corazón ó espíritu interior ... y esto por indicios exteriores, aunque sean muy pequeños, como por palabras, movimientos y otras muestras. ».

3. Id., *ibid.* : « De donde aunque naturalmente no pueden los espírituales conocer los pensamientos ó lo que hay en el interior, por ilustración sobrenatural por indicios bien lo pueden entender. »

4. *E. C.*, t. I, p. 241, *Subida*, livre II, cap. XXIV : « Y aunque en el conocimiento por indicios muchas veces se pueden engañar, las más veces aciertan. »

5. *Id.*, t. I, p. 360, *Subida*, livre II, cap. XXIX.

6. *Id.*. t. I, p. 366, *id.*, livre III, cap. XXX : « Y así no es de condición de Dios que se hagan milagros, *que como dicen, cuando los hace á más no poder los hace.* »

la Résurrection. Le Christ ressuscité s'imposa d'abord à la Foi et non aux sens des disciples[1]. Il ajouterait sans doute que la Résurrection eût été un événement de peu de prix si elle se fût manifestée à la façon d'un miracle immédiatement tangible.

Revenons à l'ambition de connaître les choses par voie surnaturelle. Jean de la Croix s'en détourne. Qu'il s'agisse de notions qui concernent la vérité des choses, elles n'en sont pas moins relatives à ce qui n'est pas Dieu, à ce qui est plus bas que Dieu[2]. N'est-ce pas pour la même raison que Jean de la Croix n'accueillera pas non plus les révélations proprement dites, c'est à savoir la manifestation des secrets divins : secrets concernant l'essence de Dieu, la Trinité, Dieu dans ses rapports avec ses œuvres et, par suite, les articles de la Foi catholique[3], puis, secrets concernant l'univers dans son ensemble ou tels événements d'ordre historique en particulier?[4]

Son attitude en face de toute cette richesse possible est nettement négative. Attitude d'autant plus émouvante qu'il s'agit, dans de nombreux cas sans doute, de dons ressentis par Jean de la Croix, et dont il a cru expérimenter la puissance. D'autre part, sa foi ecclésiastique vient ici rejoindre son point de vue doctrinal. Et il ne semble pas que ce soit addition factice. Jean de la Croix, en effet, se rebelle contre les innovations que ne consacrerait pas l'Eglise en sa pureté fondamentale. Le texte rectifié pose qu'il n'y a pas, en ce qui concerne la substance de la foi, d'articles à révéler qui ne soient déjà révélés à l'Eglise[5]; et, si les mêmes articles étaient de nouveau révélés, il ne faudrait pas les croire parce qu'ils sont maintenant révélés mais parce qu'ils sont déjà suffisamment révélés à l'Eglise[6]. Directe critique de l'illuminisme, aussi bien que des arbitraires innovations de la piété, bientôt

1. *E. C.*, t. I, p. 365, id., *ibid.*

2. *E. C.*, t. I, p. 239, *Subida*, livre II, cap. XXIV : « La segunda manera de noticias ó visiones ó verdades interiores es muy diferente de ésta que habemos dicho, porque es de cosas más bajas que Dios. Y en ésta se encierra el conocimiento de la verdad de las cosas en sí, y el de los hechos y casos que acaecen entre los hombres. »

3. *Id.*, t. I, p. 245 ; *id.*, livre II, cap. XXV.

4. *E. C.*, t. I, p. 245, *Subida*, livre II, cap. XXV.

5. *Id.*, t. I, p. 246-7, id., *Ibid.* : « *Y por cuanto ya no hay más artículos que revelar acerca de la substancia de nuestra fe que los que ya están revelados á la Iglesia, no sólo no se ha de admitir* lo que de nuevo se revelase al alma acerca de ella, pero aún la conviene para cautela de no ir admitiendo otras variedades envueltas... »

6. *Id.*, t. I, p. 247, *Subida*, livre II, cap. XXV.

transformées en décisions dogmatiques. Timide soumission, dira-t-on, à la révélation acceptée comme un donné. Peut-être. Mais la pensée mystique se trouve par là même refoulée loin de tout ce qui serait un effort pour vivre, par une expérience nouvelle, les articles de la Foi. Elle remonte bien au delà, et jusqu'à Dieu même. Et c'est en Dieu, en Dieu seul, que vont pouvoir se réfugier les notions.

Ne laissons pas choir ce moment de caractère unique. Le monde des visions est vaincu. Sont vaincues aussi les notions qui ne concernent pas Dieu lui-même ou qui, en Dieu, ne concernent pas l'Etre inaccessible et abyssal. Nous sommes sur le plan de l'entendement pur, c'est-à-dire de l'universel. Et, en effet, les notions dont il s'agit ne concernent jamais des « choses particulières »[1]. Elles sont pure contemplation et ne peuvent dès lors être traduites qu'en termes très généraux[2]. Elles sont l'union même[3]. Elles consistent « en une certaine touche de l'âme en la Divinité; et ainsi c'est Dieu même qui est ici senti et goûté »[4]. Ces notions pénètrent « la substance de l'âme »[5], atteignent à « l'essence divine et à la vie éternelle », « et le démon », ajoute Jean de la Croix, « ne peut feindre chose si haute »[6]. Elles sont capables de renouveler l'âme et de la délivrer, en un instant, de toutes ses imperfections[7]. Tantôt, elles font trembler l'âme, et

1. *E. C.*, t. I, p. 237, *Subida*, livre II. chap. XXIV : « Estas noticias divinas que son acerca de Dios, nunca son acerca de cosas particulares. «

2. *Id.*, t. I, p. 236, id.. *ibid.* : « Que por cuanto es pura contemplación, ve claro el alma que no hay como poder decir algo de ello, si no fuese decir algunos términos generales... »

3. *Id.*, t. I, p. 237, id., *ibid.* : « Y estas altas noticias amorosas no las puede tener sino el alma que llega á unión de Dios, porque ellas mismas son la misma unión. »

4. Id., *ibid.* : « porque consiste el tenellas en cierto toque que se hace del alma en la Divinidad, y así el mismo Dios es el que es allí sentido y gustado... »

Le mot *Divinidad* est assez rarement employé par Jean de la Croix. Nous le retrouvons en deux textes de la *Noche del Espíritu*, *E. C.*, t. II, p. 90 et 130, et en deux textes de la « Llama », *Id.*, t. II, p. 632 et 636. Noter aussi *Deidad*, dont nous ne relevons qu'un seul exemple. Cf. *infra*, livre IV, chap. IV, p. 695.

5. *E. C.*, t. I, p. 237, *Subida*, livre II, cap. XXIV : « ...pero es tan subido y alto toque de noticia y sabor, que penetra la *sustancia* del alma... »

6. Id., *ibid.* : « Porque aquellas noticias saben á *esencia divina* y vida eterna, y el demonio no puede fingir cosa tan alta. »

7. Id., *ibid.*

même le corps ; tantôt, elles s'insinuent dans un « esprit très apaisé »[1].

L'âme ne se conduira pas négativement à leur égard. Mais comme rien de sa part ne les pourrait faire naître, elle se devra maintenir en humilité et résignation. De telles faveurs, en effet, remarque Jean de la Croix, n'arrivent « pas à l'âme propriétaire »[2]. On devine ici le tressaillement de l'expérience. Jean de la Croix a aimé de tout son être ces « notions » et ces « touches ». Et mieux vaut, dit-il, l'une d'entre elles que de « nombreuses notions et considérations des créatures et œuvres de Dieu »[3].

Il aime aussi, du moins partiellement, les « sentiments spirituels »[4] et, par « sentiments », il n'entend pas ici les ordinaires modalités de notre vie affective, mais la plus profonde traduction de notre être à la fois intellectuel et volontaire. L'étude qu'il apporte de ces sentiments, au terme du IIe Livre de la *Subida*[5], est brève, parce qu'il se propose d'y revenir au Livre III[6]. Mais ce dessein n'a pas été réalisé ou, du moins, nous n'en avons plus l'expression[7]. D'une part, les sentiments spirituels font partie des « appréhensions distinctes de l'entendement »[8] et, comme tels, doivent être refoulés ; d'autre part, en tant qu'ils prolongent une volonté purifiée[9], en tant surtout qu'ils émanent de la substance de l'âme, ils sont de grande valeur[10]. Ils naissent en nous sans que

1. *E. C.*, t. I, p. 238, id., *ibid.* : « Y son tan sensibles y eficaces, que algunas veces no sólo el alma, mas aún también el cuerpo, hacen estremecer. Pero otras veces acaecen en el espíritu muy sosegado... »

2. Id., *ibid.* : « ...Porque estas mercedes no se hacen al alma pròpietaria... »

3. *Id.*, t. I, p. 238, *Subida*, livre II, cap. XXIV : « vale más uno de estos recuerdos y toques de Dios al alma, que otras muchas noticias y consideraciones de las criaturas y obras de Dios. »

4. Cf. *Id.*, t. I, p. 264, *id.*, livre II, cap. XXX : « Síguese ahora tratar del cuarto y último género de aprehensiones intelectuales, que decíamos podían caer en el entendimiento de parte de los sentimientos espirituales... »

5. *Id.*, t. I, p. 264-267 ; id., *ibid.*

6. *Id.*. t. I, p. 265 ; id., *ibid.* : « Estos sentimientos, en cuanto son sentimientos de la manera que aquí hablamos, no solamente pertenecen al entendimiento, sino á la voluntad, y así no trato aquí de propósito de ellos, hasta que tratemos de la noche y purgación de la voluntad en sus aficiones, que será en el libro tercero. »

7. Cf. *B. N. M.*, mss. 3180, Section II, f° 5.

8. *E. C.*, t. I, p. 264, *Subida*. livre II, cap. XXX : « ...los cuales contamos entre las aprehensiones distintas del entendimiento. »

9. Id., *ibid.* : « Los de la voluntad del alma, cuando son de Dios, son muy subidos. »

10. Id., *ibid.* : « Mas los que son de la sustancia del alma son altísimos y de gran bien y provecho. »

nous fassions rien pour cela; ils ne dépendent pas de nos œuvres, ni de nos considérations [1]; ils sont sans relation nécessaire avec des occupations spirituelles [2]. De ces sentiments l'entendement a l'appréhension par voie de notion et d'intelligence [3]. Et il est impossible de conférer un nom à une telle appréhension ou au sentiment lui-même [4]. Si nous nous comportons à l'égard de ces sentiments avec humilité et désappropriation, nous n'interdirons pas l'effet profond qu'ils détermineront dans l'âme. Effet qui s'accomplit passivement, tout de même que la notion qui les prolonge et qui s'élabore, passivement elle aussi, dans un entendement apaisé [5]. La notion dont il s'agit maintenant n'est pas exactement comparable aux notions que nous avons examinées précédemment, lesquelles étaient déjà l'union même, traduisaient un contact d'esprit à esprit. A vrai dire, les notions qui concernent les sentiments spirituels sont diverses et inégalement élevées [6]. N'est-ce pas pourtant ici touche d'union plutôt qu'union même, et sur un plan plus humble?

IV

Nous aboutissons de la sorte, et par des voies multiples, à une doctrine ferme. L'activité de nos sens, de nos fonctions imaginatives, et finalement de notre entendement, se convertit peu à peu en une vie nouvelle que Jean de la Croix appelle la foi, l'abîme de la foi, et qui s'épanouit dans l'union.

Toutes les visions se sont évanouies. Parmi les paroles, seules

1. *E. C.*, t. I, p. 265, id., *ibid.*, « porque no dependen de obras que el alma haga, ni de consideraciones que tenga, aunque estas cosas son buenas disposiciones para ellas. » [i. e. « mercedes »].

2. Id., *ibid.* : « Y así no, es menester quel el alma esté actualmente empleada y ocupada en cosas espirituales (aunque estarlo es mucho mejor para tenerlos) para que Dios dé los toques donde el alma tiene los dichos sentimientos... »

3. *Id.*, t. I, p. 265, *Subida*, livre II, cap. XXX : « ... es de saber que de todos estos sentimientos, *ansí de los de la voluntad como de los que son en la sustancia del alma*..... redunda en el entendimiento aprehensión de noticia é inteligencia. »

4. Id., *ibid.* : « Lo cual suele ser un subidísimo sentir de Dios y sabrosísimo en el entendimiento, al cual no se puede poner nombre tampoco, como al sentimiento de donde redundan. »

5. *Id.*, t. I, p. 265-266, id., *ibid.*

6. Id., t. I, p. 265, id., *ibid.*

sont demeurées celles qui transmuent notre être au point d'en modifier la substance. Les notions elles-mêmes se circonscrivent, et plus encore que la stricte analyse des textes ne nous le pouvait faire deviner. Non seulement en effet Jean de la Croix se détourne de toute notion qui nous conduirait vers les choses ou vers un Dieu dont les secrets s'expliciteraient en termes clairs, mais les notions qui vont à Dieu même, ou les sentiments spirituels les plus purs, ne sont pas encore la notion générale, amoureuse, et obscure, qui seule va survivre à tant de ruines. Les notions, qui, nous disait Jean de la Croix, étaient l'union même, n'y pouvaient cependant prétendre qu'en tant qu'elles jaillissaient de quelque chose de plus profond encore ; mais, en tant qu'elles étaient *des* notions, elles ne dépassaient pas les appréhensions distinctes. Plus encore en était-il de même en ce qui concernait les sentiments spirituels. Seule *la* notion, unique et générale, qui jamais ne se brise en données partielles, nous pourra libérer des appréhensions distinctes.

Résultat grandiose, et que seule l'analyse de l'état théopathique nous permettra de pénétrer en son fond. Mais nous ne devons pas oublier que si cette contemplation sans manière et sans mode nous fait triompher de tout ce qui serait une parodie de la foi, elle n'a jamais mis à l'épreuve le rythme métaphysique qu'aurait suscité la raison. Lorsqu'il s'est agi de faire mourir les notions concernant les choses, qu'était-ce que ces notions mêmes, sinon un magique pouvoir, un don de pénétrer les âmes, une connaissance du monde réduite aux conditions du prophétisme ? Nulle trace d'une philosophie conçue comme une discipline totale et qui nous amènerait à nous poser le problème de l'univers. La philosophie — des causes d'ordre historique nous aident à l'expliquer[1] — n'a laissé en ce grand esprit que le souvenir d'une technique, armature commode pour notre pensée, exercice où s'assouplit notre jugement ; mais la contemplation générale et obscure, parmi toutes ses victoires, ne peut compter celle qu'elle eût obtenue si elle eût transcendé la connaissance métaphysique. Car de cette connaissance elle ne se soucie point. Elle l'ignore. Et la pauvreté qui résulte d'une telle lacune enlèvera toujours à un rythme, qui rejoint pourtant par son ampleur l'effort métaphysique, la pleine dignité et le souverain éclat.

Le seul entendement qui, en cette vie nouvelle, soit notre guide est en définitive l'entendement passif, celui qui reçoit les notions

1. Cf. *supra*, livre II, chap. II.

où s'expriment les sentiments spirituels[1], celui aussi qui nous tend vers la substance profonde de l'âme. Plus généralement, la notion de passivité est, en réalité, sous-jacente à toute la critique des visions, des révélations et des paroles. Rien de ce qui est perceptible n'est maintenu ; ce que les spirituels médiocres appellent le « surnaturel » — visions, révélations, paroles — est, pour Jean de la Croix, une grossière introduction de notre nature dans une vie surnaturelle diffuse. Le surnaturel n'est pas la vision, la révélation, la parole, lesquelles disent, au contraire, le heurt de notre nature en face d'une mystérieuse exaltation de notre âme. Le surnaturel s'épanouit en notre foi, dans l'abîme de la foi, dans la contemplation qui nous envahit et nous imprègne. Et ce surnaturel est, en un autre sens, notre plus profonde nature retrouvée. Partout, et de la plus humble à la plus subtile des appréhensions distinctes, le thème doctrinal est le même ; partout, le phénomène est renié, pendant que s'insinue peut-être au fond de nous je ne sais quel bienfait secret. Et l'insertion de ce bienfait traduit l'entrée en nous de la voie passive.

Rien de plus émouvant, dans l'histoire du mysticisme catholique, que cette marche vers l'union, à travers l'épreuve des appréhensions surnaturelles distinctes. Représentons-nous un être, qui fait partie d'un milieu où de telles appréhensions sont considérées comme précieuses, et qui sans doute est tenu de lutter contre des illuminations intérieures qui seraient à d'autres des évidences. Et de tout cela il s'écarte, à tout cela il refuse son adhésion. Il est guidé par la Foi pure, il s'absorbe dans l'Abîme de la Foi. Et cette foi, cet abîme l'entraînent vers cette chose unique qui est Dieu incompréhensible. Tout s'évanouit de la série des appréhensions distinctes. Seul demeure Dieu. Et rien de ce qui n'est pas Dieu ne pourra vivre.

Mais, comme ce Dieu ne peut être appréhendé, ni par une modalité distincte inhérente à notre conscience normale, ni par une modalité distincte inhérente à une conscience extra-normale, il n'est, à aucun égard, un objet de notre pensée claire. Il n'est jamais posé devant nous comme un Etre où s'arrêterait, d'une

1. *E. C.*, t. I, p. 265-266, *Subida*, livre II, cap. XXX : « Porque como quiera que los sentimientos que habemos dicho, se hagan pasivamente en el alma sin que ella haga algo de su parte efectivamente para recibirlos : así también las noticias de ellos se reciben pasivamente en el entendimiento, que llaman los filósofos pasible, sin que él haga nada como de *su parte efectivamente para recibirlos.* »

manière quelconque, notre regard non purifié. Bref, il ne s'offre jamais à moi comme une donnée conscientielle particulière. Et, quand Jean de la Croix insiste sur la généralité, essentielle à la notion amoureuse, qui se substitue à toutes les appréhensions distinctes évanouies, il exige une adhésion que nous donnerions à un tout qui dépasse toute représentation possible.

Jean de la Croix rejoint, par le rôle qu'il donne à l'entendement passif et à la substance de l'âme, ce « fond » que la mystique eckhartienne et taulérienne [1] essaye d'arracher à la tyrannie des images [2]. Alors que son éducation technique l'asservit à une théorie de la connaissance qui ne se libère pas de l'empirisme, il aboutit, dans l'ordre mystique, à une doctrine qui exclut totalement ce qui est extérieur à l'âme. Est-ce l'augustinisme qui vient recouvrir le thomisme ? Y a-t-il un effort pour faire passer, par l'expérience mystique, de la puissance à l'acte l'âme humaine telle que la pose saint Thomas, laquelle a virtuellement, habituellement, mais non actuellement, une immédiate connaissance de soi ? [3] Y a-t-il simplement un effort pour concilier, avec un augustinisme retrouvé, la thèse essentielle du thomisme qui veut que l'âme n'arrive à l'actuelle connaissance de soi que par la connais-

1. Cf. Eckhart, éd. Pfeiffer, éd. citée, t. II, p. 5 : « ...Got gêt hie in die sêle mit dem sînem allem, niht mit dem sînem teile. Got gêt hie în in die sêle in dem grunde. Nieman tuot den grunt rüeren in der sêle denne got alleine. » Cp. Tauler, éd. Vetter, éd citée, p. 347 : « Von disem inwendigen adel der in dem grunde lit verbogen, hant vil meister gesprochen beide alte unde núwe ; bischof Albrecht, meister Dietrich, meister Eghart. Der eine heisset es ein funke der selen, der ander einen boden oder ein tolden, einer ein erstekeit, und bischop Albrecht nennt es ein bilde in dem die heilige drivaltikeit gebildet ist und do inne gelegen ist. Und diser funke flûget als hoch, do im recht ist, das dem das verstentnisse nut gevolgen enmag. wan es enrastet nút, es enkome wider in den grunt do es us geflossen ist, das es was in siner ungeschaffenheit. » Cp. Eckhart, éd. Pfeiffer, éd. citée, t. II, p. 193 : « Dar umbe só spriche ich : swenne sich der mensche bekêret von ime selben unde von allen geschaffen dingen, als vil dû daz tuost, als vil wirst dû geineget unde gesêliget in den fünkelin der sêle, daz zît noch stat nie beruorte. Dirre funke widerseit allen créatûren und enwil niht dan got blôz, als er in ime selben ist... »

2. Cf., par exemple, Eckhart, éd. Pfeiffer, éd. citée, t. II, p. 4 : « ...Ach, herre, wâ ist das swîgen unde wâ ist diu stat, dâ diz wort îngesprochen wirt ? Wir sagen, als ich vor sprach : ez ist in dem lûtersten, daz diu sêle geleisten mac, in dem edelsten, in dem grunde, ja in dem wesenne der sêle. Daz ist das mitel swîgen, wan dar în en kam nie kein creature noch bilde noch diu sêle enhât dâ weder wirken noch verstân *noch en weiz dar umbe kein bilde, weder von ir selber noch von keiner créatûre*. » Non souligné dans le texte.

3. Cf. Saint Thomas d'Aquin : *De veritate*, Q. 10, art. 8, et A. Gardeil : *La Perception expérimentale de l'âme par elle-même d'après saint Thomas* in *Mélanges Thomistes*... Le Saulchoir, 1923, p. 219-236.

sance de son objet, puis par la connaissance de son opération ?[1] En d'autres termes, le monde sensible, puis le monde de nos fonctions mentales, ne doivent-ils pas d'abord être traversés, si nous voulons aller jusqu'à nous-même ? Et n'est-ce pas là, à certains égards, la signification métaphysique de la *Montée du Mont Carmel ?* De toute manière, le sens profond de la mystique de Jean de la Croix n'est-il pas que nous n'avons, en définitive, à connaître que nous-même, et que ce qui n'est pas ce nous-même n'est rien ? Mais ce nous-même à son tour n'est atteint que par la contemplation, jamais par la pensée normale. Et ici, nous retrouvons, en toute son acuité, le conflit entre un effort de création et la philosophie qui lui sert de point de départ. C'est parce qu'il veut à tout prix se délivrer d'un intellect grossièrement compris que Jean de la Croix est obligé d'accueillir le paradoxe de la ruine intérieure totale.

V

Jean de la Croix va poursuivre la destruction de tout ce qui n'est pas Dieu. A l'étude de l'entendement va succéder celle de la mémoire et de la volonté, de même qu'à l'étude de la foi va succéder celle de l'espérance et de la charité. Nous voudrions que les thèmes psychologiques, de même que les thèmes théologiques, ne fussent point aussi nettement des thèmes transmis. Et pourtant, que sont ces divisions sinon des cadres où s'insère la plus originale recherche ? Oublions la faiblesse du schéma. On serait tenté de dire que cette faiblesse accroît encore notre curiosité et le prix que nous attacherons au résultat.

Le chapitre I du livre III de la *Montée du Mont Carmel*[2], qui nous introduit dans l'analyse des appréhensions de la mémoire, est l'un des plus beaux chapitres du traité. Jean de la Croix y répond tout d'abord à l'objection que tout lecteur ne peut manquer de lui faire : est-ce à une édification, n'est-ce pas plutôt à

1. Cf. Saint Thomas d'Aquin ; De Anima III, Ad. 4m, cité par Gilson, *Le Thomisme..., op. cit.*, p. 181 : « ex objecto enim cognoscit suam operationem, per quam devenit ad cognitionem sui ipsius. » Cp. *Summa Theologica*, Pars I. Q.87, art. 1 ; Léon Blanchet : *Les Antécédents historiques du Je pense, donc Je suis*, Paris, 1920, p. 152.

2. Cf. *E. C.*, t. I, p. 271-279.

une destruction de nous-mêmes que nous conduit l'annihilation des puissances en leurs opérations ?[1] L'objection serait fondée, observe-t-il, si nous nous adressions à des commençants, à qui il convient de « se disposer » par les « appréhensions discursives. »[2] Mais c'est aux spirituels qui vont s'avancer « en contemplation » jusqu'à l'union que nous nous adressons[3]; dès lors, la méthode requise implique que les puissances soient niées en leur naturelle activité : ainsi seulement le surnaturel les pourra-t-il éclairer. Pour que le surnaturel entre en nous, il faut que nous nous perdions de vue. « Et ainsi », ajoute Jean de la Croix, « puisqu'il est vrai, comme il l'est en effet, que l'âme doit aller à Dieu plutôt en le connaissant parce qu'il n'est pas que parce qu'il est ; de nécessité, pour aller à lui, elle doit aller en niant... jusqu'à la moindre des appréhensions qu'elle pourrait nier, aussi bien naturelles que surnaturelles. Dès lors, nous procéderons de la sorte maintenant pour la mémoire la tirant de ses limites... naturelles et l'élevant au-dessus d'elle-même, c'est-à-dire au-dessus de toute notion distincte et possession appréhensible, en souveraine espérance de Dieu incompréhensible. [4]»

Cet effort pour transcender la mémoire n'aura pas toujours la même signification. En effet il s'agira tantôt de la « mémoire imaginative », tantôt de la « mémoire intelligible », tantôt d'une mémoire que Jean de la Croix qualifie de « mémoire spirituelle »[5].

1. *E. C.*, t. I, p. 271, *Subida*, livre III, cap. I.

2. Id., *ibid.* : « ... lo cual sería verdad si quisiésemos aquí instruir no más que principiantes, á los cuales conviene disponerse por esas aprehensiones discursivas y aprehensibles. »

3. *Id.*, t. I, p. 271, *Subida*, livre III, cap. I : « Pero porque aquí vamos dando doctrina para pasar adelante en contemplación á unión de Dios... »

4. *E. C.*, t. I, p. 271-272, *Subida*, livre III, chap. I : « Y así, siendo verdad como lo es, que à Dios el alma antes le ha de ir conociendo por lo que no es, que por lo que es ; de necesidad, para ir á él, ha de ir negando... hasta lo último que pudiese negar de sus aprehensiones, así naturales como sobrenaturales. Por lo cual así lo haremos ahora en la memoria, sacándola de sus límites... naturales, y subiéndola sobre sí, esto es, sobre toda noticia distinta y posesión aprehensible en suma esperanza de Dios incomprehensible. »

5. Le plan suivi ici par Jean de la Croix est exactement celui qu'il a adopté dans la Nuit de l'Entendement. Les chapitres I, II, III, IV, V, du livre III, exposent comment l'âme se pourra délivrer des souvenirs des données sensibles naturelles. Les chapitres VI, VII, VIII, IX, X, XI, poursuivent la même œuvre en ce qui concerne le souvenir des appréhensions imaginaires surnaturelles. Par conséquent, les onze premiers chapitres concernent la transformation de la « mémoire imaginative » (cf. *Id.*, t. I, p. 298, *Subida*, livre III, cap. XI). Jean de la Croix dit aussi l'« imaginative » (*Id.* t. I, p. 300, *id.*, livre III, cap. XII), sans qu'il indique la différence qu'il établit entre les deux termes. En une page complexe dont il sera question plus loin (cf. *infra*

Voyons d'abord la « mémoire imaginative ». Il va falloir effacer en nous l'appréhension imaginaire » de toutes les données sensibles, de telle sorte qu'il n'y ait plus empreinte ni « trace de chose », et que la mémoire demeure « lisse et dénudée » comme si rien ne l'eût traversée[1]. « Et comme Dieu », écrit Jean de la Croix, « n'a forme ni image qui puisse être comprise par la mémoire, il en résulte que quand l'âme est unie avec Dieu elle reste (ainsi que l'expérience le montre chaque jour) comme sans forme et sans figure, l'imagination perdue et la mémoire imbibée en un souverain bien, en grand oubli, sans souvenir de rien. En effet cette divine union vide la fantaisie et il semble qu'elle la balaye de toutes les formes et notions, et l'élève au surnaturel »[2]. Et Jean de la Croix décrit les « touches d'union » de la mémoire, avec la commotion cérébrale qui en résulte, « si sensible que toute la tête semble s'évanouir et que tout le jugement et le sens se perdent »[3]. Trouble plus ou moins fort, selon le plus ou moins intense degré de la touche d'union, et qui amène un si profond oubli de nous-mêmes que nous restons parfois longtemps sans sentir ce qui s'accomplit en nous[4]. Jean de la Croix ajoute que de tels paroxysmes ne se produisent pas chez les parfaits ;

p. 558), Jean de la Croix introduit la notion de « mémoire intelligible » (cf. *Id.*, t. I, p. 304, *id.*, livre III, cap. XII), laquelle concerne ici le souvenir de ce qui a été légitimement accueilli lors des appréhensions surnaturelles distinctes, bref le souvenir de ce qui n'est à aucun degré une appréhension distincte. Il fait ensuite allusion à la « mémoire spirituelle », qu'il appelle aussi « réminiscence » (cf. *Id.*, t. I, p. 306, *id.*, livre III, chap. XIII), lorsqu'il parle du souvenir des notions nues de l'entendement. Cette « mémoire spirituelle » n'est-elle pas la transposition mystique de la « memoria intellectiva » de saint Thomas, laquelle n'est pas une puissance qui doive être distinguée de l'intellect [Cf. *Summa Theologica*, Pars I, Q. 79, art. 7] ?

1. *E. C.*, t. I, p. 272, *Subida*, livre III, cap. I : « De todas estas noticias y formas se ha de desnudar y vaciar, y procurar perder la aprehensión imaginaria de ellas, de manera que ellas ni dejen impresa noticia ni *rastro de cosa, sino que se quede calva y rasa*, como si no hubiese pasado por ella, olvidada y suspendida de todo. »

2. *E. C.*, t. I, p. 272, *Subida*, livre III, cap. I : « Y como Dios no tiene forma ni imagen que pueda ser comprehendida de la memoria ; de aquí es, que cuando está unida con Dios (como por experiencia se ve cada día) se queda como sin forma y sin figura, perdida la imaginación y embebida la memoria en un sumo bien en grande olvido sin acuerdo de nada. Porque aquella Divina unión la vacía la fantasía y parece que la barre de todas las formas y noticias, y la sube á lo sobrenatural. »

3. Id., *ibid. : Y así es cosa notable lo que á veces pasa en ésto ; porque algunas veces, cuando Dios hace estos toques de unión en la memoria, súbitamente le da un vuelco en el cerebro, que es á donde ella tiene su asiento, tan sensible, que parece se desvanece toda la cabeza, y que se pierde todo el juicio y el sentido.* »

4. *Id.*, t. I, p. 273, id., *ibid.*

chez eux, en effet, l'union est sans défaut. Mais, ici, il s'agit du principe de l'union [1].

On devine maintenant à quoi tendait cette élimination, qui nous paraissait paradoxale, de tous les souvenirs d'ordre sensible. En fait, des êtres perdent soudain tout contact avec leurs images. L'hypothèse d'un accident strictement naturel étant écartée par Jean de la Croix, comment rendre compte du vide qui survient ? En définitive, l'outrance du schéma doctrinal est produite par le caractère abrupt du phénomène à expliquer. Et l'on se tromperait fort si l'on estimait que la pensée de Jean de la Croix ne résume pas ici des données littérales. La nuit de la « mémoire imaginative » traduit la destruction, lors d'états extatiques, de toute une catégorie de souvenirs.

Pourtant, on expliquerait ainsi une telle nuit en tant qu'elle devient un paroxysme, non en tant qu'elle s'offre à nous comme une méthode. Et, dès lors, une objection subsiste, que Jean de la Croix se fait à lui-même loyalement : que penser d'un être en qui s'abolit l'exercice des puissances et qui demeure comme une « bête », pis encore, et sans souvenir, se privant par surcroît de tout ce qui peut aider la réminiscence ? [2] La réponse est celle que nous pouvions prévoir et que suggère l'expérience de l'état théopathique : ces ruptures violentes ne peuvent pas ne pas se produire au moment où la mémoire s'absorbe en Dieu ; le spirituel alors ne sait s'il a vu ou non, fait ou non telle chose, si on lui a tenu tel ou tel propos [3]. Mais, lorsqu'il est parvenu à l'habitude de l'union, de tels oublis sont dépassés et les opérations s'accomplissent en « bien meilleure perfection » [4]. Les opérations de la mémoire et des autres puissances sont en effet devenues, de naturelles, surnaturelles. Elles sont maintenant toutes divines. Dès lors, elles ne sont plus distinctes [5]. Toute une économie

1. *E. C.*, t. I, p. 273, *Subida*, livre III, cap. I.

2. *E. C.*, t. I, p. 273, *Subida*, livre III, cap. I : « Dirásme por ventura, qué bueno parece ésto ; pero de aquí se sigue la destrucción del uso natural y curso de las potencias, y que queda el hombre como bestia, olvidado, y aun peor... » Que l'homme, dans cet état, ne se souvient de rien de ce qui lui est nécessaire « ... pues *se priva* de las noticias y formas, que son el medio de la reminiscencia. »

3. *Id.*, t. I, p. 273-274 ; id., *ibid.*

4. *E. C.*, t. I, p. 274, *Subida*, livre III, cap. I : « ... en las operaciones convenientes y necesarias tiene mucha mayor perfección, aunque éstas *no* las obra ya por formas y noticias de la memoria... » Sur la signification de ce texte, cf. *infra*, p. 554 sq.

5. Id., *ibid.* : « ... él mismo » (Dieu) « es el que las mueve... divinamente... y entonces es de manera que las operaciones no son distintas... »

nouvelle s'organise. Il n'y a plus à rechercher si l'âme se souvient ou non ; c'est l'Esprit qui ressuscite ou, au contraire, laisse dans l'abandon nos souvenirs, et les réponses qu'il convient de donner aux exigences de l'action. Jean de la Croix nous transporte ainsi à l'extrémité de l'union. Il sait qu'à peine se trouvera une âme qui en tout temps soit unie à Dieu au point que ses puissances, « sans l'intermédiaire d'aucune forme, soient toujours mues divinement ». Mais il sait que quelques âmes sont « mues très ordinairement par Dieu en leurs opérations »[1]. Rien de tout cela ne peut être obtenu par nos seules forces ; mais nous devons chercher quelle est la disposition qui nous y préparera. Et voici que l'éthique proposée est de celles que toute âme profonde sera tenue de méditer : arriver à ne pas maintenir en soi l'image des choses vues, entendues, respirées, goûtées, touchées ; travailler à oublier, avec la même ardeur que nous mettrions à nous souvenir ; faire de la mémoire une force libre et débarrassée ; ne l'attacher à rien qui soit de ce monde ou de l'autre ; la laisser se perdre dans l'oubli à la façon d'une chose qui gêne si elle ne se perd[2]. — Et soudain notre mémoire à nous, notre mémoire humaine nous apparaît.

Envisagée en son rythme tragique, la mémoire est la fonction qui nous enchaîne. Elle est non seulement notre passé, mais le passé émergeant devant nous en une définitive lumière. De ce passé d'immenses régions se sont évanouies ; mais ce qui subsiste demeure d'une fixité presque effrayante. L'espérance nous délivre de ce passé inflexible, et que nous ne pouvons modifier sinon par un mensonge intérieur[3].

Telle que Jean de la Croix la conçoit, l'espérance produit en nous l'oubli universel[4]. A l'oubli des données sensibles — première

1. *E. C.*, t. I, p. 279, id., *ibid.* : « Y aunque es verdad que apenas se hallará alma que en todo y por todo su tiempo sea movida de Dios, teniendo tan continua unión *con Dios, que sin medio de ninguna forma* sean sus potencias siempre movidas divinamente, todavía hay almas que muy ordinariamente son movidas de Dios en sus operaciones... » Cf. *infra*, livre IV, chap. IV.

2. Cf. *Id.*, t. I, p. 277, *Subida*, livre III, cap. I et *supra*, livre I, *Les Textes*, p. 48-49 et p. 49, note 2.

3. Cf. sur un autre plan, l'admirable pensée d'Héraclite : « Si l'on n'espère point, ne se trouvera point l'inespéré, qui est introuvable et inaccessible. » Cf. Diels : *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1903, Frgm. 18 (7), p. 69 : Ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὸν καὶ ἄπορον. »

4. Les chapitre II, III, IV et V du livre III de la *Subida* étudient les dommages que cause à l'âme le maintien, en notre mémoire, des données sensibles,

phase de la libération intérieure — la *Montée du Mont Carmel* nous demande de joindre l'oubli des appréhensions « imaginaires » surnaturelles. Plus généralement, il convient d'éliminer le souvenir de toute appréhension distincte. En effet, une appréhension distincte, quelle qu'en soit la nature, et que nous la considérions en elle-même ou dans le souvenir que nous en gardons, nous rend moins capables de nous enfoncer « dans l'abîme de la Foi

l'avantage, par contre, que nous procure l'oubli. Allusion à la « vagueación » de la mémoire (cf, *E. C.*, t. I, p. 282, *Subida*, livre III, chap. II) et, au contraire, à la *tranquillité morale* qui nous amène à « persévérer toujours d'une manière » et que l'oubli nous assure : « ... y no puede » [l'âme non régénérée en sa mémoire] « perseverar siempre de una manera (que es el efecto de la tranquilidad moral) si no es cuando procura olvidar todas las cosas... » (*Id.*, t. I, p. 285-286, *id.*, livre III, ch. IV).

Le chapitre III du livre précité étudie le rôle du démon en une mémoire qui ne se libère pas des données sensibles : « y finalmente », dit Jean de la Croix, « todos los más engaños que hace el demonio y males al alma, entran por las noticias y *discursos* de la memoria. » (*Id.*, t. I, p. 283, *id.*, livre III, chap. III). Le démon, en effet, nous menace, non pas en notre substance, où il ne saurait pénétrer, mais dans l'opération de nos puissances et, plus particulièrement, dans le mécanisme « d'espèces » qui sert d'aliment à nos puissances : « Porque no puede nada en el alma el demonio, si no es mediante las operaciones de las potencias de ella, principalmente por medio de las noticias y especies, porque de ellas dependen casi todas las demás operaciones de lás demás potencias. » Si donc la mémoire s'anéantit en ses notions et espèces, « le démon ne peut rien, parce qu'il ne trouve rien à saisir, et sans rien ne peut rien. » — « De donde si la memoria se aniquíla en ellas, el demonio no puede nada, porque nada halla de donde asir, y sin nada nada puede. » (Id., *ibid.*).

Il ne sera pas inutile d'indiquer ici les principaux problèmes que soulèvent les textes relatifs au rôle du démon. Ceux-ci se trouvent ap. *Subida*, livre II et III, *Noche del Espíritu*, comment. du vers 4 et de la strophe I, et « Llama », comment du vers 3 de la strophe III.

L'imagination et la fantaisie sont le lieu des ruses du démon et l'on peut dire que Jean de la Croix, en nous demandant de repousser, dans les visions, ce qui apparaît, nous demande de repousser ce qui est ou peut être démoniaque. Sont virtuellement démoniaques aussi la satisfaction à l'égard de toute faveur surnaturelle (cf. *Id.*, t. I, p. 294, *Subida*, livre III, chap. VIII), la curiosité de ce qu'éprouve autrui, curiosité qui est contraire à la solitude (*Id.*, t. I, p. 182, *id.*, livre II, chap. XVI et, sur la notion de solitude, cf. *infra*, p. 670 sq.). Le démon est l'être qui prévaut contre ceux qui veulent être sans l'appui d'un maître dans les choses de Dieu (*Id.*, t. I, p. 217, *id.*, livre II, chap. XX). Son artifice principal est, en définitive, l'appréhension surnaturelle distincte ; et telle est bien la pensée plus ou moins avouée de Jean de la Croix. Ainsi Jean de la Croix se représente-t-il la tentation du Christ, telle que nous la rapporte l'Evangile de Matthieu (Matth. IV, 8). Il semble estimer avec quelques docteurs que ce fut là une « suggestion spirituelle » et sans doute songe-t-il ici au texte où saint Thomas (cf. *Summa Theologica*, Pars III, Q. 41, art. 2, ad 3um), se référant à des opinions diverses, suppose que le Christ a été transporté dans la Cité céleste par vision imaginaire (cf. *E. C.*, t. I, p. 230, *Subida*, livre II, chap. XXII). Jean de la Croix tient compte d'autre part des pactes démoniaques, tacites ou exprès (*Id.*, t. I, p. 255, *id.*, livre II, chap. XXVII), par exemple lorsqu'il s'agit des hérétiques et des hérésiarques (Id., *ibid.*), ou bien lorsqu'il s'agit des actes de sorcellerie et de magie (*Id.*, t. I, p. 364, *id.*, livre III, chap. XXX,

où tout le reste s'absorbe »[1]. S'agira-t-il d'appréhensions imaginaires surnaturelles ? Certes, observe Jean de la Croix, le spirituel ne jugera pas selon sa raison que Dieu est semblable à des images. Mais il suffira qu'une estime de telles faveurs le retienne pour qu'il ne cherche pas Dieu à l'altitude qu'exige la Foi. Une comparaison s'établira, de Dieu et des appréhensions imaginaires, et nous ne jugerons pas de Dieu avec la hauteur de vues qui est requise[2]. Rien ne demeurera-t-il des appréhensions imaginaires

loc. cit). Il fait allusion plus particulièrement aux pactes volontaires qui amènent l'âme à se donner au démon et rendent le démon maître de l'âme. En ces états de démonopathie le démon peut obtenir des effets substantiels comparables, dans l'ordre démoniaque, aux effets produits par les paroles divines substantielles (*Id.*, t. I, p. 262, *id.*, livre II, chap. XXIX). Jean de la Croix note d'autre part que le démon connaît naturellement les événements en leurs causes, et aussi grâce à une expérience qui lui permet de comparer l'action divine aux divers moments du temps (*Id.*, t. I, p. 206, *id.*, livre II, chap. XIX). D'une manière générale, le démon atteint ce qui est réductible à des figures, à des données sensibles (*Id.*, t. I, p. 246, *id.*, livre II, chap. XXV). Il peut aussi, et très facilement, pénétrer les secrets d'autrui (*Id.*, t. I, p. 241, *id.*, livre II, chap. XXIV). En revanche, il ne peut, lorsque l'âme est rentrée en elle-même, découvrir ce qui est substantiellement intime (cf. *Summa Theologica*, Pars I, Q. 57, art. 4). Il ne le devine qu'à un certain silence qu'il constate, à une certaine interruption qu'il note, du travail des puissances, et c'est pour cela qu'il essaye, dans ce cas, de troubler le sens. Il se place sur le plan qui est situé entre le sens et l'esprit, « nourrissant » l'âme de joies sensibles à l'heure où elle réside dans la solitude spirituelle. Cf. *E. C.*, t. II, p. 666, « Llama », comment. du vers 3 de la strophe III : « ... porque este maligno se pone aquí con grande aviso en el paso que hay del sentido al espíritu, engañando y cebando al alma con el mesmo sentido, atravesando... cosas sensibles, porque se detenga en ellas y no se le escape. » Cp. *Id.*, t. II, p. 125, *Noche del Espíritu*, comment. du vers 4 de la strophe II ; p. 584, « Cántico », comment. du vers 5 de la strophe XIX. — Sur ces dernières questions, qui concernent la contemplation profonde, cf. *infra*, livre IV, chap. III. Sur les luttes du démon et de l'âme au plus profond de la nuit obscure, cf. *E. C.*, t. II, p. 126, 129, *Noche del Espíritu*, comment. du vers 4 de la strophe II, et *infra*, livre IV, chap. III. Il faut noter enfin que Jean de la Croix n'échappe pas ici aux représentations grossières, écrivant à deux reprises « los demonios » (*Id.*, t. I, p. 283, *Subida*, livre III, chap. III, et t. II, p. 584, « Cántico », *loc. cit.*), songeant çà et là à un Bon Ange et à un Mauvais Ange, ainsi qu'à une lutte des deux Anges : cf. *Id.*, t. II, p. 127-129, *Noche del Espíritu*, *loc. cit.* — Néanmoins, et si paradoxale que soit la présence d'un thème démonologique en une œuvre qui repousse avec tant de force les médiocrités de notre imagination, Jean de la Croix a su incorporer en son système un donné théologique, lui-même pourtant accueilli sans critique.

1. *E. C.*, t. I, p. 289, *Subida*, livre III, cap. VI : « Y digo que el alma para conseguir este fin y bien » [l'union avec Dieu] « nunca sobre las cosas claras y distintas que por ella hayan pasado por vía sobrenatural ha de hacer reflexión para conservar en sí las formas y figuras y noticias de aquellas cosas ; porque siempre habemos de llevar este presupuesto, que cuanto el alma más presa hace en alguna aprehensión natural ó sobrenatural distinta y clara, menos capacidad y disposición tiene en sí para entrar en el abismo de la Fe, donde todo lo demás se absorbe. »

2. *E. C.*, t. I, p. 298, *Subida*, livre III, cap. XI.

et des appréhensions distinctes en général ? Rappelons-nous ce que Jean de la Croix nous disait sur ces appréhensions elles-mêmes et sur la nécessité de ne nous pas attacher aux données perceptibles. Si donc un bienfait s'insinue passivement, quel en pourra être le souvenir ? Il ne pourra concerner que l'amour de Dieu qui autrefois s'est insinué et non les formes d'apparition auxquelles cet amour était lié. Pourtant, lorsqu'il s'agira de faire revivre l'amour lui-même, il sera parfois permis de se remémorer l'appréhension jadis refoulée, afin de remettre l'esprit dans la disposition affective d'autrefois. C'est le seul cas où une telle concession soit faite par Jean de la Croix. Et parfois une image, une figure, un sentiment surnaturels de cette sorte ne nous quittent pas durant toute notre vie[1]. Mais ils ne se conservent pas dans la fantaisie ; ils s'inscrivent en notre mémoire intelligible. Dès lors, quand ils se raniment en nous, nous ne sommes pas tenus d'aller jusqu'à la fantaisie : l'âme voit qu'elle les a en soi « comme l'image se voit dans le miroir »[2].

Ainsi se transcendent, à l'occasion du souvenir des appréhensions imaginaires surnaturelles, la mémoire imaginative et la mémoire intelligible elle-même. Nous sommes ainsi en effet peu à peu conduits à la mémoire proprement spirituelle. Une telle mémoire nous aide à obtenir la victoire que partout cherche Jean de la Croix : se libérer des espèces, des images. Qu'est exactement cette mémoire ? Elle concerne les notions de vérités nues et ne doit être vivifiée à tous égards que s'il s'agit des

1. *E. C.*, t. I, p. 303-304, *Subida*, livre III, cap. XII : « Por tanto, todo lo que el alma ha de procurar en todas las aprehensiones que de arriba le vinieron, así imaginarias como de otro cualquier género, no más de visiones que locuciones, que sentimientos ó revelaciones, es, no haciendo caso de la letra y corteza (esto es, de lo que significa ó representa ó da á entender), advertir sólo en tener el amor de Dios que interiormente le causan en el alma. Y de esta manera ha de hacer caso de los sentimientos ; no de sabor ó suavidad ni figuras, sino de los sentimientos de amor que le causan. Y para sólo este efecto bien podrá algunas veces acordarse de aquella imagen y aprehensión que le causó el amor, para poner el espíritu en motivos de amor. Porque aunque no hace después tanto efecto cuando se acuerda como la primera vez que se comunicó, todavía cuando se acuerda se renueva el amor, y hay levantamiento de la mente en Dios, mayormente cuando es la recordación de algunas imágenes, figuras ó sentimientos sobrenaturales, que suelen sellarse ó imprimirse en al alma, de manera que duran mucho tiempo, y algunas nunca se quitan del alma. »

2. *E. C.*, t. I, p. 304, *Subida*, livre III, cap. XII : « Estas figuras que hacen los tales efectos, están asentadas vivamente en el alma según su memoria inteligible, que no son como las otras imágenes y formas que se conservan en la fantasía, Y así no ha menester el alma ir á esta potencia por ellas cuando se quiere acordar, porque ve que las tiene en sí misma como se ve la imagen en el espejo. »

notions qui sont relatives à Dieu même. Rien, dès lors, ne demeurera qui soit distinct, puisque l'état premier qu'il faut conserver ne ressembla point à une connaissance particulière. Le souvenir des touches d'union n'est pas un souvenir qui se maintienne en nous par « quelque forme, image, ou figure »[1]. La rénovation spirituelle se ranime en moi par le souvenir direct que j'en ai[2].

Ainsi nous approcherons-nous de notre demeure intime. En ce recueillement, l'âme espère. Rien ne saurait traduire une telle espérance. Car toutes les choses « appréhensibles » ne sont pas des « biens incompréhensibles »[3], et l'espérance est, par essence, incompréhensible. Si je l'imaginais ou la concevais, elle se fixerait en moi. Mais, dès lors, elle s'appuierait sur des faits déjà connus. Elle serait mémoire d'un monde traversé, non conquête d'un monde nouveau.

Jean de la Croix eût pu édifier une métaphysique de l'espérance. L'espérance, telle qu'il la pose, exige que nous dépassions les

1. *E. C.*, t. I, p. 307, *Subida*, livre III, cap. XIII : « Y de estos » [les touches d'union] « no se acuerda la memoria por alguna forma, imagen ó figura que imprimiesen en el alma... » Cp. sainte Térèse : *Morados, Moradas sextas, Capítulo cuarto* Ed. citée, p. 185 : « Pues si no tienen imagen ni las entiend en las potencias, ¿cómo se pueden acordar? Tampoco entiendo eso... »

2. On serait tenté de dire, en se fondant sur les textes précités (cf. note précédente) qu'il s'agit ici de phénomènes de mémoire affective. Ni sainte Térèse, ni saint Jean de la Croix ne pouvaient expliquer, sinon en alléguant un manque, une mémoire qui échapperait à toute image représentative. Est-ce, dans ce cas, mémoire affective, est-ce résurrection affective? « ... La question de la mémoire affective », écrit M. Delacroix (cf. *La Psychologie de Stendhal*, Paris, 1918, p. 123, note 2), « est traitée de façon assez confuse par les psychologues. En réalité, on n'a point de souvenir affectif, on revit. Le souvenir d'un sentiment n'est pas un sentiment et tout sentiment est une attitude présente de l'âme. » Si cependant — et sans qu'il y ait dissociation perceptible à l'analyse — nous nous trouvons soumis à des états immédiatement éprouvés et, si l'on peut dire, mais là est toute la question, en un passé directement senti comme passé, c'est bien d'un sentiment, c'est-à dire d'un état présent et, en même temps, c'est bien d'un souvenir qu'il s'agira. Les mystiques sont-ils ici particulièrement doués? Nous aurons à nous le demander à propos de l'état théopathique (cf. *infra*, livre IV, chap. IV). Il faut, en tout cas, noter que les grands affectifs sont, contrairement à l'apparence, assez inaptes à ce que, faute d'un meilleur mot, nous appelons la mémoire affective. Seuls, en effet, les êtres pourvus à la fois d'une intense affectivité et d'une permanente force d'analyse sont appelés à retrouver, non seulement par la mémoire proprement dite, mais par le renouvellement d'un état pourtant passé, ce qu'ils ont cessé d'éprouver en tant qu'état présent. Cf. les remarques de L. Barat, I. Meyerson et H. Piéron in *Traité de Psychologie* de Georges Dumas, t. I, Paris 1923, *op. cit.*, p. 532-533 et 785-786.

3. *E. C.*, t. I, p. 284, *Subida*, livre III, cap. III : « ... y quitarla » [l'âme] « de todas las cosas aprehensibles por que no son bienes incomprehensibles... »

données intramondaines et aussi les constructions ontologiques. Espérer, c'est aller par delà l'univers et par delà le Dieu qui s'élabore en moi. Le Dieu que j'espère est incompréhensible. Il n'est lié à aucune des formes de ma pensée. De le concevoir serait m'arrêter en une notion et non pas espérer au delà de cette stabilité qu'elle m'impose. Mais toutes les fois que je m'aperçois moi-même en une sorte de conscience absolue, et alors que mon passé s'inscrit en la pureté de ma vie présente, je m'approche, selon mes forces, de l'Etre immuable qui ne regarde jamais hors de soi-même.

*
* *

Il faudrait suivre maintenant Jean de la Croix en son effort pour édifier une nuit de la volonté. Les textes, ici, sont incomplets, et les manuscrits de la *Montée du Mont Carmel* s'achèvent avant que le dessein de Jean de la Croix ne soit réalisé [1]. Mais il n'est pas impossible d'entrevoir quelle eût été, à cet égard, la signification métaphysique de l'œuvre totale.

Jean de la Croix considère, semble-t-il, la volonté, moins comme une puissance distincte que comme l'unité dynamique de notre âme [2]. Rien de surprenant, dès lors, à ce que certaines données implacables s'adoucissent. Ces mêmes choses dont il nous fallait détourner seront, si nous les retrouvons d'un cœur libéré, goûtées en leur substance et en leur vérité [3]. Supposons un être qui obéirait à des sens purifiés. Il serait entraîné vers Dieu en tout ce qu'il verrait ou entendrait, que ce fût d'ordre humain ou d'ordre divin. Joies sensibles qui deviendraient joies spirituelles [4]. Musique par exemple qui, dès le premier moment où nous l'entendrions, nous transporterait en Dieu même [5]. Et, de la sorte, le

1. Cf. *supra*, livre I, *Les Textes*.

2. Cf. *E. C.*, t. I, p. 311, *Subida*, livre III, cap. xv : « La fortaleza del Alma consiste en sus potencias, pasiones y apetitos : todo lo cual es gobernado por la voluntad. » Cp. *Id.*, t. I, p. 371, *id.*, livre III, cap. xxxiii : « Y de la misma manera que queda dicho que la memoria y entendimiento se ha de haber acerca de todas aquellas aprehensiones, se ha de haber también la voluntad ; que pues que el entendimiento y las demás potencias no pueden admitir ni negar nada sin que venga en ello la voluntad, claro está que la misma doctrina que sirve para la uno servirá también para lo otro. »

3. Cf. surtout *E. C.*, t. I, p. 327, *Subida,* livre III, cap. xix.

4. *Id.*, t. I, p. 347, *id.*, livre III, cap. xxv.

5. *Id.*, t. I, p. 340-341, *id.*, livre III, cap. xxiii.

sensible serait ressaisi en sa fonction normale : il fut créé et donné pour que Dieu fût par lui mieux aimé et connu[1]. Sensible que j'abandonne aussitôt pour me poser en Dieu[2]. — N'est-ce pas un accent bonaventurien ? Et sommes-nous sûrs que saint Jean de la Croix n'ait pas songé, comme saint Bonaventure, à la nécessité de discerner systématiquement dans l'univers une illumination surnaturelle ? Il se peut que Jean de la Croix soit en effet ici nourri d'esprit bonaventurien. Pourtant, les deux attitudes sont bien différentes. Et autre chose est faire de l'étude des vestiges divins dans l'univers une sorte d'introduction à la mystique, autre chose est, lorsqu'on s'est tendu vers Dieu par une nuit des sens et une nuit des puissances que l'on ne saurait réduire à une ascèse, monter vers Dieu en partant d'un monde où seule une amère négation nous a permis de jeter le regard. Le monde est, pour Jean de la Croix, chose que je traverse ; il ne saurait être chose où je m'arrête, quand même ce serait pour m'élever à Dieu par le rythme des analogies bonaventuriennes[3].

L'âme, « en cette vie, ne peut goûter Dieu essentiellement » ; toute la suavité qu'elle éprouve, fût-elle de la plus intense spiritualité, « ne peut être Dieu »[4]. Dès lors, la volonté doit nier toutes ses affections distinctes. Non seulement en effet nulle d'entre elles n'est Dieu, mais nulle d'entre elles n'est l'amour[5]. Or, la volonté ne peut s'unir à Dieu que par l'amour[6]. Comment trouver l'amour au milieu de la ruine des affections distinctes, et alors que demeure uniquement l' « opération » même de la volonté ? — Une telle « opération », qui ne se confond pas avec le « sentiment »[7], est l'amour[8].

1. *E. C.*, t. I, p. 341, *Subida*, livre III, cap. XXIII.

2. Id., *ibid.*

3. Cf. saint Bonaventure, *Itinerarium*, *op. cit.*, cap. II.

4. *E. C.*, t. I, p. 403-404, *Subida*, livre III, chap. XLV : « porque en esta vida así como el alma no puede gustar á Dios esencialmente, así toda la suavidad y deleite que gustare, por subido que sea, no puede ser Dios. » Cp. *Id.*, t. III, p. 92, lettre du 14 avril 1589, même texte.

5. *E. C.*, t. I, p. 404, *loc. cit.* : Y como el deleite y suavidad y cualquier gusto que puede caer en la voluntad no sea amor... » Cp. *Id.*, t. III, p. 93, *loc. cit.*, même texte.

6. Id. *ibid.* : « ... porque si en alguna manera la voluntad puede comprehender á Dios y unirse con él, no es por algún medio aprehensivo del apetito, sino por el amor. »

7. *E. C.*, p. 404-405, *loc. cit.* : « porque es muy distinta la operación de la voluntad de su sentimiento. » *Id.*, t. III, p. 93, même texte.

8. *Id.*, t. I, p. 405, *loc. cit.*, *Id.*, t. III, p. 93, *loc. cit.*

Amour qui, par définition, dépasse toute représentation, tout concept, toute appréhension distincte. Amour qui me tend vers un Dieu que je ne sens pas[1]. Seule, en effet, la volonté purifiée peut ainsi me projeter hors de moi-même : la volonté proprement humaine me ploie sur moi-même et me ramène à moi-même toujours[2].

Comment décririons-nous dès maintenant un tel amour ? Suffirait-il de l'avoir affranchi des choses et de toute appréhension distincte ? Encore faut-il le transmuer en ses plus intimes profondeurs[3]. Mais qu'est ce Dieu que je ne puis penser, imaginer, sentir ? Voici pourtant qu'une vie inconnue surgit. Si je *veux*, en ne donnant à ma volonté aucun contenu perceptible, je retrouve l'essence spirituelle de mon être. Saint Jean de la Croix déclare que « l'opération de la volonté est d'aimer Dieu »[4]. Rien, en effet, de ce que la volonté peut saisir n'est amour ni n'est Dieu ; et le sentiment, dès là qu'il s'aperçoit, nous lie à nous-mêmes. Par contre, la volonté purifiée nous arrache à nous-mêmes, au monde, à tout ce qui serait un Dieu appréhensible[5]. Et, ainsi seulement, elle produit l'amour. Mais cet amour est l'amour de Dieu.

Pourtant, une si hautaine tension de notre être paraît exclure l'amour. Elle exclut en effet la douceur de notre oraison, l'effusion de notre ardeur. Elle se perd en une âpre nuit. On dirait que Jean de la Croix songe à un monde inexprimable qui n'est pas le monde de la nature — ni le monde de l'amour spirituel ordinaire. Véritable *a priori* mystique. L'âme s'approfondit de plus en plus elle-même et va sans cesse par delà ce qui lui est donné. Volonté « fondée en vide de foi »[6]. Par exemple, saint Jean de la Croix nous suggère une ingénieuse critique des vertus morales. Les actions morales, dont il dit avec force — et en songeant surtout

1. *E. C.*, t. I, p. 405, *loc. cit.* : « De donde sí alguno se mueve á amor á Dios no por la suavidad que siente, ya deja atrás esta suavidad y pone el amor en Dios á quien no siente. » *Id.*, t. III, p. 93, même texte.

2. Id. *ibid.* : « Por la operación se une con Dios y se termina en él que es amor, no por el sentimiento y aprehensión de su apetito que se asienta en el alma como fin y remate. »

3. Cf. *infra*, livre IV, chap. III.

4. *Id.*, t. I, p. 405, *loc. cit.* : « Pero la operación de la voluntad que es amar á Dios... » *Id.*, t. III, p. 93, même texte.

5. Cf. Erkhart, éd. Pfeiffer, éd. citée, t. II, p. 281 : « Wan sol der mensche wêrliche arm sîn, sô sol er sînes geschaffenen willen also ledic sîn als er wa doer niht en was. » Et plus loin, p. 282 : « Alsô sprechen wir, daz der mensches alsô ledic sol sîn sînes eigenen wizzennes, als er tete dô er niht enwas.... »

6. *E. C.*, t. I, p. 406, *Subida*, livre III, cap. XLVI : « ... Porque ya no andaría á buscar á Dios con la voluntad fundada en vacío de fe... »

aux moralistes de l'antiquité —[1] la grandeur humaine[2], n'ont, en ce qui concerne « la vie éternelle », aucune valeur, si nous n'avons pas cherché en elles l'honneur de Dieu et son amour. Jean de la Croix n'estime-t-il par là que toute « œuvre », si elle ne se tend vers Dieu, n'est pas ? Et, en même temps qu'il évoque ces anciens qui furent nobles et n'eurent cependant pas la vie éternelle, ne laisse-t-il entendre que les Chrétiens qui se sont complus en leurs « œuvres » n'en jouiront pas non plus ?[3] De même encore, si nous considérons d'un œil charnel l'œuvre spirituelle[4], nous alourdissons l'esprit qui est mouvement pur. Si donc nous aimons Dieu à travers des formes et si nous nous arrêtons à ces formes, nous ne mettons plus notre joie en Dieu seul. Nous croyons aimer Dieu parce que nous le prions avec ferveur. Mais, lors de l'entrée triomphale à Jérusalem, malgré les chants et les palmes, le Sauveur pleurait. Car il découvrait, par delà l'éclat des gestes, que les cœurs étaient loin de lui[5]. De même que les appréhensions distinctes et le souvenir qui les prolonge interdisaient la vie de la Foi et la vie de l'Espérance, de même toute affection qui nous retient en notre être supprime l'élan de la volonté totale. Car l'âme aime de la sorte son propre amour. Seule, la plus haute vie contemplative nous fera pressentir la nature de l'amour divin, de l'amour de Dieu en Dieu[6].

VI

Ainsi dépouillés et amenuisés, nous nous efforcerons d'entrer par la porte étroite[7]. « Combien la porte de la vie est étroite »,

1. Cf. *supra,* livre II, chap. II, p. 106.

2. Cf. *E. C.*, t. I, p. 350-351, *Subida,* livre III, cap. XXVI.

3. *E. C.*, t. I, p. 352, *Subida,* livre III, cap. XXVI : « Y también muchos antiguos tuvieron algunas virtudes é hicieron buenas obras, y muchos cristianos el día de hoy las hacen y tienen y obran grandes cosas, y no les aprovecharán de nada para la vida eterna ; porque no pretendieron en ellas la honra y gloría que es de sólo Dios, y su amor sobre todo... » Cp. *Id.*, t. I, p. 351, id., *ibid* : « ... Y casí les sujetó todo el mundo » [aux Romains] pagando temporalmente á los que eran íncapaces por su infidelidad de premio eterno, las buenas costumbres. »

4. *Id.*, t. I, p. 355, *id.*, livre III, cap. XXVII.

5. *Id.*, t. I, p. 382, *id.*, livre III, cap. XXXVII.

6. Cf. *infra,* livre IV, chap. III et IV.

7. Cf. Luc, XIII, 24 : « ... Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite... »

dit le Sauveur, « combien la voie qui mène à la vie est resserrée ; et peu nombreux sont ceux qui la trouvent ! »[1] A la négation de la vie sensible, que figure la porte étroite[2], il faut joindre le dénuement de l'esprit, que traduit la voie resserrée. « Si quelqu'un veut suivre mon chemin, qu'il renonce à soi-même, et prenne sa croix, et me suive »[3]. Les deux fils de Zébédée aspiraient à être assis à la droite et à la gauche du Seigneur. Mais Jésus-Christ leur demanda de boire avec lui le calice[4].

Saint Jean de la Croix nous propose lui aussi une Imitation de Jésus-Christ, mais une Imitation de Jésus-Christ crucifié. Le suave dialogue du Sauveur et de l'Ame fidèle ne ressemble guère à l'âpre Imitation de Jésus-Christ dénué de tout. Jésus-Christ mourut à la nature et n'a pas eu où reposer sa tête[5]. Il mourut aussi à toutes les douceurs spirituelles lorsque, accablé du plus grand délaissement sensible qui jamais fut en sa vie, il s'écria : « Mon Dieu, mon Dieu ! Pourquoi m'as-tu abandonné ? »[6] Il obtint la double immolation ; immolation des sens et immolation de l'esprit. Et, par ce suprême délaissement, s'accomplit une « œuvre plus grande que celles qu'il avait réalisées, en toute sa vie, dans le ciel et sur la terre, par les miracles et merveilles : la réconciliation et l'union du genre humain avec Dieu par la grâce »[7]. Pourquoi cette efficace de la souffrance totale ?

Plusieurs réponses sont possibles. Mais Jean de la Croix alléguerait sans doute que nous sommes assurés d'atteindre par la souffrance celui de tous les attributs humains que Dieu aima d'une extrême dilection. On pourrait dire que, pour un Chrétien

1. Matthieu, VII, 14, *E. C.*, t. I, p. 120, *Subida*, livre II, chap. VI : « ... Cuán angosta es la puerta y estrecho el camino que guía á la vida, y pocos son los que le hallan. »

2. *E. C.*, t. II, p. 37, *Noche del Sentido*, comment. du vers 4 de la strophe I : « Porque la angosta puerta es esta noche del sentido... »

3. Cf. Marc, VIII, 34, et *E. C.*, t. I, p. 121, *Subida*, livre II, chap. VI : « Si alguno quiere seguir mi camino, niéguiese á sí mismo y tome su cruz y sígame. »

4. Matthieu, XX, 21, *E. C.*, t. I, p. 123, *Subida*, livre II, chap. VI.

5. *E. C.*, t. I, p. 124, *Subida*, livre II, chap. VI : « Pues como él dijo, en la vida no tuvo dónde reclinar su cabeza. » Cf. Matthieu, VIII, 20.

6. Matthieu. XXVIII, 46 ; *E. C.*, t. I, p. 124, *Subida*, livre II, chap. VI : « ... Dios mío, Dios mío, ¿ porque me has desamparado ? Lo cual fué el mayor desamparo sensitivamente que había tenido en su vida. »

7. *E. C.*, t. I, p. 124, *Subida*, livre II, chap. VI : « Y así entonces hizo la mayor obra que en toda su vida con milagros y maravillas había hecho, ni en la tierra ni el cielo que fué reconciliar y unir al género humano por gracia con Dios. »

métaphysicien, le problème de la souffrance et le problème de la divinité de Jésus-Christ sont essentiellement identiques : prétendre que la souffrance absolue doit être préférée à toutes les appréhensions surnaturelles distinctes et affirmer que Jésus-Christ est Dieu c'est traduire, tantôt dans l'ordre abstrait, tantôt dans l'ordre concret, la même intuition. Jésus est l'être qui vraiment renonça à soi-même, se chargea de sa Croix, et qui perdit son âme pour l'amour du Père. Et quand il dit : « Je suis la voie, la vérité et la vie ; personne ne vient au Père que par moi »[1], il ne demande pas seulement qu'on imite ses plus hautes vertus morales, mais il exige que l'on aille au Père par Lui, c'est-à-dire par sa Croix, par l'amertume de sa vie sensible, par le délaissement de sa prière finale, alors que la sécheresse de l'abandon spirituel vint s'ajouter à l'agonie physique.

Jamais Jésus ne fut plus pleinement notre modèle qu'à l'heure où il fut tout ensemble abandonné des hommes, sourd à toute jouissance morale ou physique, envahi par la mort naturelle, dénué de toute Parole du Père[2]. Vraiment alors il descendit en notre plus profonde obscurité[3]. Quand Jean de la Croix nous propose une Imitation de Jésus-Christ, c'est à cette extrémité qu'il nous convie. Par l'anéantissement de tout notre être, nous atteignons le Christ essentiel et métaphysique : il se réduisit lui-même à rien. De quoi servirait le vide intérieur, si notre effort spirituel nous amenait à une Imitation qui se soumettrait aux diverses phases d'une existence empirique ? Aucun choix n'est permis. C'est le Sauveur obéissant jusqu'à la mort, torturé par le plus douloureux vertige de l'homme — le vertige du délaissement — que Jean de la Croix veut atteindre. Quand donc il exige l'anéantissement de toutes nos puissances, il ne décrit pas seulement un travail qui prolonge une expérience individuelle ou l'expérience de quelques-uns, effort peut-être irréalisable et d'allure incertaine. Il songe à un effort jadis accompli en sa plénitude par un être qui est Christ.

Si nous voulons saisir Jean de la Croix en sa démarche vivante,

1. Jean, XIV, 6.

2. *E. C.*, t. I, p. 124-125, *Subida*, livre II, chap VI.

3. Cf. Pascal. *Pensées*, section XII, art. 800, éd. citée : « Qui a appris aux évangélistes les qualités d'une âme parfaitement héroïque, pour la peindre si parfaitement en Jésus-Christ ? Pourquoi le font-ils faible dans son agonie ? Ne savent-ils pas peindre une mort constante ? Oui, car le même saint Luc peint celle de saint Etienne plus forte que celle de Jésus-Christ... »

il le faut deviner, transposant en soi, et selon un procès d'action pure, Jésus-Christ crucifié. Non la Croix qui seulement nous enhardit à une souffrance ascétique. Mais la Croix qui est la figure de l'anéantissement absolu. Par cette Croix nous ne meurtrissons pas seulement notre nature, mais nous suivons la seule voie qui nous permettra, à nous aussi, de retourner au Père.

Ainsi comprend-on que la doctrine de Jean de la Croix, nettement négative en son rythme, étrangère à toute appréhension distincte, réclamant l'absorption en un Dieu sans mode, soit en même temps, et strictement, une doctrine chrétienne[1]. Car le Christ est, par excellence, Celui qui s'est renoncé soi-même en ses sens et en son esprit. Si bien que l'on pourrait dire que Jean de la Croix qui, par l'état théopathique, non seulement contemplera mais vivra le mouvement intérieur de la Divinité, le Verbe, le Christ idéal, ne « contemple » jamais Jésus-Christ mais l' « imite » toujours. Il s'anéantit avec lui[2].

Anéantissement qui préparera peut-être le triomphe de nos exigences critiques les plus chères. Tel est le mystérieux pouvoir de la négation. Par contre, les croyances coutumières, même à l'intérieur des confessions les plus hautes, heurtent sans cesse notre pensée logique : un médiocre résidu de concepts et un élan sans grandeur ne s'accordent guère avec une raison impatiente de poser des rapports assurés, non plus qu'avec notre ardeur profonde. Que d'autre part nous prétendions atteindre Dieu par nos concepts ou par le développement de nos états spirituels, nous sommes choqués par la confusion d'un travail interne et d'un objet que rien ne démontre. Mais Jean de la Croix rejette avec

1. Cf., *infra*, livre IV, chap. IV.

2. On a vu plus haut [cf. livre I : *Les Textes*, p. 48-49 et p. 48, note 2] à quel point l'*Edición critica* nous a ici libérés d'un contresens de suprême gravité. Les éditions ont ajouté à la thèse du dénuement absolu une atténuation concernant l'Humanité du Christ. *Les textes ajoutés sont apocryphes, et les Editions ou traductions anterieures à l'éd. du P. Gerardo de San Juan de la Cruz risqueraient de nous faire errer ici d'une irréparable manière.* Les altérations partaient d'une totale inintelligence du système. Jean de la Croix n'a pas à mettre sur le plan contemplatif une appréhension, de caractère distinct, de l'Humanité de Jésus-Christ. En tant qu'il se dépouille de toute appréhension distincte, Jean de la Croix imite le Christ et, encore une fois, s'anéantit et s'abîme avec lui. Nul peut-être, parmi les mystiques chrétiens, ne fut plus constamment soutenu par la présence, en lui, du Christ, ni en revanche ne s'est élevé davantage au-dessus d'une contemplation qui se fût arrêtée à un être. Bref, il ne faut pas confondre le rythme de l'action pure et a fonction cognitive, si variées que puissent être, à travers le progrès mystique, les modalités de cette fonction même.

une force égale les notions humaines et les sentiments humains. Il n'accepte pas plus les révélations que les constructions. Poussée jusqu'à de telles limites, la méthode de négation rejoint, dans l'ordre mystique, la critique kantienne. Et les propositions négatives sont si riches en conséquences imprévues que c'est en définitive notre raison qui se trouvera partiellement satisfaite par l'abandon systématique de toutes les connaissances distinctes.

L'Ame s'avance désormais dans la nuit. Mais il faut que maintenant ces régions où nous croyions que se réfugierait l'expérience spirituelle soient à leur tour purifiées. Puisque de telles régions nous conduisent par delà nous-mêmes et dans notre intime substance, ce n'est pas un effort personnel qui suffirait à les transmuer. L'analyse pourra-t-elle descendre en ces profondeurs où les phénomènes les plus précieux se produisent au delà de la conscience ? Saint Jean de la Croix réussira-t-il à nous donner une technique de la contemplation ?

CHAPITRE III

L'EXPÉRIENCE ABYSSALE

La distinction, établie par les écrivains spirituels, entre la voie active et la voie passive, est en général considérée comme fort claire. Nous nous représentons assez bien l'effort de l'être, bientôt parachevé en une purification mystérieuse que les Mystiques n'hésitent pas à déclarer divine. Traduit en langage humain, ce double rythme continue d'être intelligible. Il nous semble que la vie spirituelle, d'abord maîtresse des directions qu'elle choisit, s'évanouit dans les profondeurs de la subconscience. Et, qu'il s'agisse de l'interprétation surnaturelle ou de l'interprétation positive, la distinction demeure décisive.

Il serait assez vain de nous refuser à une telle distinction, puisque nous abandonnerions ainsi le point de vue choisi par les Mystiques eux-mêmes. Ne pourrait-on cependant rechercher en quel sens ces Mystiques n'ont point dépassé un schématisme élémentaire ? Voici des phénomènes inconnus qu'ils ont, avec trop de hâte systématique, désignés comme « passifs ». Ils ne les ont pas explorés péniblement en leurs sinuosités ; ils n'ont pas attendu, pour leur découvrir une origine, d'avoir trouvé des notions neuves : ils ont posé que la grâce divine pouvait seule déterminer une totale et intime refonte de l'être. Comment n'eussent-ils point ignoré, après cela, les possibilités humaines ? Comment même n'eussent-ils point appauvri et figé leur propre expérience ?

L'idée d'une purification d'abord active et ensuite passive ne correspond qu'à l'extériorité des faits. Et, quoique les Mystiques s'y conforment généralement par leur langage, ils savent bien que le drame vécu est tout autre. Mais ils n'ont pas assez travaillé à traduire par leurs analyses ce qu'il y avait de plus original en leur expérience.

On pourrait en effet concevoir que le Mystique se soumît à une tout autre méthode d'introspection. Il accueillerait l'obscurité intérieure comme le fait initial et prendrait le chemin aride « où l'on ne sait pas », chemin qui conduit vers une fin que l'on ne sait pas[1]. Bref, il se rendrait docile, dans l'exposé théorique lui-même, à une expérience mystérieuse qu'il s'efforcerait de saisir en son inimitable secret, d'arracher aussi aux déformations doctrinales. Et il nous guiderait ainsi vers une construction en quelque sorte imprévisible.

Saint Jean de la Croix aurait pu, s'il avait été uniquement fidèle au symbolisme de sa pensée, et sans doute à sa plus immédiate expérience, entreprendre ce travail subtil. Le persistant symbole de la nuit l'aidera à nous montrer que rien de ce qui est accessible à notre conscience claire n'est Dieu. Mais le donné théologique qu'il accepte et la vie profonde où il atteint recouvrent l'expérience vécue. Par les premières lignes de la *Nuit obscure*, Jean de la Croix nous avertit que l'âme est déjà établie dans la perfection lorsqu'elle prononce les strophes du poème[2]. Et cette expérience finale interdit l'exacte reconstitution des phases précédentes. L'âme, à travers les souffrances de la nuit obscure, se jugeait abandonnée : pourquoi la dialectique n'est-elle pas fidèle à cette angoisse ? Pourquoi de si douloureuses hésitations dans l'expérience mystique, et une certitude que confère l'état théopathique mais que l'expérience antérieure n'a pas connue ?

Est-il sûr pourtant que quelques-unes de ces objections n'aient pas été pressenties par Jean de la Croix ? Les strophes que chante l'âme sont, dans la *Montée* et dans la *Nuit obscure*, identiques, et le commentaire des mêmes strophes, des mêmes vers, des mêmes mots peut être fait à divers degrés de profondeur. D'autre part, le symbole de la nuit, qui demeure à travers la *Montée* et la *Nuit obscure* et qui traduit les deux rythmes spirituels, prouve bien que Jean de la Croix n'entend point qu'il y ait disjonction de l'un à l'autre mais désire que l'on songe à un seul tout. Comment expliquer néanmoins que le langage adopté dans le texte de la *Nuit obscure* soit ce que l'on est convenu d'appeler « passif » ? Et

1. Cf. *E. C.*, t. I, p. 90, *Subida*, livre I, cap. XIII, *loc. cit.*

« Para venir a lo que no sabes,
Has de ir por donde no sabes. »

2. *E. C.*, t. II, p. 3, *Noche oscura*, *Argumento* : « Antes que entremos en la declaración de estas Canciones, conviene saber aquí que el alma las dice estando ya en la perfección, que es la unión de amor con Dios... »

Jean de la Croix n'a-t-il pas suivi le schéma que nous jugions tout extérieur ?

La relation de la *Montée du Mont Carmel* et de la *Nuit obscure* ne se ressaisit pas aisément[1]. La *Montée* est inachevée, la *Nuit obscure* également, et tout nous manque, par conséquent, pour établir correctement un rapport. Dira-t-on qu'il s'agit, en réalité, de la même œuvre, et que Jean de la Croix lui-même annonce comme devant constituer la troisième et la quatrième partie de la *Montée* ce qui, dans l'état actuel du texte, correspond à la *Nuit obscure* en son ensemble ?[2] Mais qu'entend-on exactement ici par une même œuvre ? Comment expliquer, par exemple, que Jean de la Croix ait placé le poème entier en tête de la *Montée* et en tête de la *Nuit obscure ?*[3] Ne laissait-il pas entendre ainsi que le thème lyrique nous conduit à l'état théopathique dans les deux cas ?[4] En d'autres termes, la *Montée,* si elle eût été achevée, eût sans doute décrit le travail qui, en nous, par nous, s'accomplit jusqu'aux plus hautes régions de la vie mystique ; et sans doute aussi la *Nuit obscure* eût-elle tracé le même dessin, mais selon une perspective nouvelle[5]. Il serait vain de rechercher, pour les phases

1. Pour l'examen des données documentaires, cf. *supra,* livre I, *Les Textes,* p. 12 sq.

2. Cf. *supra,* livre I, *Les Textes,* p. 12, note 2.

3. Cf. *E. C.,* t. I, p. 26-27 ; t. II, p. 1-2.

4. On pourrait objecter, il est vrai, que Jean de la Croix n'a peut-être pas suivi le plan auquel il avait songé d'abord et que la disposition que les mss. nous apportent n'est peut-être pas celle qu'il avait conçue en commençant son œuvre. Mais, même dans l'hypothèse où il ne se serait que médiocrement relu, comment admettrait-on qu'il eût maintenu comme « Argument » d'une *Montée* limitée à sa phase active ce qui, dans sa pensée primordiale, aurait annoncé à la fois la *Montée* et la *Nuit obscure ?* Ne convient-il pas de supposer, au contraire, que son intention primitive était bien, lorsque l' « Argument » de la *Montée* a été composé, de nous introduire en des vers qui figuraient « le mode de monter jusqu'à la cime du mont, laquelle est le haut état de la perfection » — et cela, en fonction d'une voie active ? [Cf. *E. C.,* t. I, p. 27 : « ...y en ellas » [les strophes] « se contiene el modo de subir hasta la cumbre del monte que es el alto estado de la perfección... »]. Si, d'ailleurs, l'on examine le contexte, on ne voit rien qui ne concerne la voie active ; et cependant, c'est bien du poème dans son entier qu'il s'agit. En tête de la *Nuit obscure* (cf. *id.,* t. II, p. 1), Jean de la Croix indique que les deux premières strophes du poème concernent la purgation sensitive et spirituelle et que les six autres se rapportent aux effets de l'illumination et de l'union. Mais ce texte n'empêche nullement que les vers du poème aient pu être d'abord, en leur totalité, envisagés en fonction de la voie active.

5. Cf. ce texte bien significatif : *id.,* t. I, p. 277) *Subida,* livre III, cap. I : « ...porque sólo con esta » [la nuit active] « no se acaba de hacer la divina unión ; pero dirémoslos » [les effets que Dieu accomplit dans l'âme] « en la

qui n'ont pas été atteintes, comment cette secrète interdépendance eût été conçue. Mais la confrontation des deux textes dans leur état actuel suffit à nous instruire.

La *Montée du Mont Carmel* est, dès les premières lignes, située sur un plan qui n'est pas le plan de l'ascèse [1]. L'âme se soumet à une nuit qui l'arrache d'abord aux choses et aux sens, puis qui la libère du travail mental coutumier et de ce travail plus mystérieux qui s'épanouit en visions, en révélations, en paroles. Nuit active, en ce sens que nous nous disposons, par une méthode de négation, à tout ce qui va s'accomplir en nous ; mais l'élimination, selon un effort naturel, de ce qui en nous est naturel est, dit Jean de la Croix, chose impossible [2]. Or, c'est bien à une élimination de la nature que nous conduit déjà la *Montée* [3]. Elimination que parachèvera la *Nuit obscure* et qui, dès lors, ne sera complète que lorsque la grâce mystique nous imprégnera. Mais cette grâce ne plane-t-elle pas sur nous, dès la *Montée*, plus qu'il ne semble d'abord ?

Nous ne sommes donc pas amenés à nous représenter deux voies qui se superposent, mais une même force qui s'épanouit de plus en plus intimement. Certes, si nous nous bornions à examiner le plan didactique, il semblerait que la voie passive dût surgir à un moment donné, et nous serions tentés de ne pas aller au delà des interprétations anthropomorphiques. Mais nous discernons çà et là, un plus subtil emploi de l'adjectif *pasivo* et de l'adverbe *pasivamente*. Quand, par exemple, les visions sont repoussées, tout le prestige qui s'efface fait partie de la sphère active, c'est-à-dire naturelle ; en d'autres termes, le mode d'apparition, qu'il soit « corporel », « imaginaire », « intellectuel », est humain et naturel ; par contre, la mystérieuse infusion qui s'ac-

pasiva, mediante la cual se hace la junta del alma con Dios. » Noter l'emploi de *junta* dans le second cas, le tour : *no se acaba de hacer* dans le premier.

1. Cf. *E. C.*, t. I, p. 36-37, *loc. cit.*, et *supra*, livre IV, ch. I : *La Négation initiale*. Cp. *E. C.*, t. I, p. 119, *Subida*, livre II, ch. V.

2. *Id.*, t. I, p. 277, *Subida*, livre III, cap. I ; « ...porque hay dos dificultades que son sobre las fuerzas y habilidad humana, que son despedir lo natural, con habilidad natural, que no puede ser, y tocar y unirse á lo sobrenatural, que es mucho más dificultoso ; y por hablar la verdad, con natural habilidad solamente, es imposible. Digo que es verdad que Dios la ha de poner en este estado sobrenatural ; mas que ella cuanto es en sí, se ha de ir disponiendo ; lo cual puede hacer *naturalmente, mayormente con el ayuda que Dios va dando.* »

3. Cf. surtout le si remarquable début du chapitre I du livre III de la *Subida*, déjà cité et commenté. Cf. *supra*, p. 551 sq.

complit peut-être en nous est passive et surnaturelle. Or, le mot *surnaturel* n'est pas pris ainsi dans le sens vulgaire auquel Jean de la Croix se rend docile en général. Il signifie ce qui dépasse le plan de l'appréhension distincte [1]. Mais cet au-delà de notre nature ne nous peut être perméable que de façon passive, c'est-à-dire par des voies inaccessibles à la conscience claire. Dès lors la passivité est omniprésente en nous dès que s'inaugure la nuit active du sens [2].

Ainsi s'explique que l'on doive regarder comme mystique, au sens technique du mot [3], l'œuvre de Jean de la Croix, de la première ligne à la dernière. La contemplation, monde harmonieux qui informe un monde chaotique, préside à nos premiers efforts [4]. Si nous en omettons l'efficace initiale, toute la construction ultérieure devient inintelligible.

Certes, la contemplation, telle que la pose la *Montée du Mont Carmel*, n'est pas encore la contemplation purificatrice que décrira la *Nuit obscure*. La négation à laquelle nous conduit la *Montée* est nôtre. Mais d'oú vient que nous arrivions à nous dépouiller des choses et des sens, et que nous substituions à tout ce qui est distinct une connaissance générale et confuse qui est

1. Cf. surtout *E. C.*, t. I, p. 108, 170-171, 302. Cp. *supra*, p. 549. Cf. aussi *Id.*, t. I, p. 254, *Subida*, livre II, ch. XXVII.

2. Il est important de noter avec soin les textes où Jean de la Croix, *avant de traiter expressément des voies passives*, fait allusion à la notion de passivité.

L'adjectif *pasivo*, est introduit, de même que l'adjectif *activo*, dès le début de la *Subida* et, de même que lui, n'est pas défini (*E. C.*, t. I, p. 36, *Subida*, livre I, chap. I). Plus loin, *Id.*, t. I, p. 87, *id.*, livre I, cap. XIII, il est dit que l'âme entre ordinairement dans la nuit du sens de deux manières : l'une est active, et l'autre passive. La voie passive est ici définie celle en laquelle « l'âme ne fait rien comme de soi et par son industrie, mais où Dieu opère en elle, et où ellè se fait comme patiente » ; [« Y pasiva es en que el alma no hace nada como de suyo ó por su industria, sino que Dios obra en ella, y e lla se ha como paciente »]. Cp. *id.*, t. I, p. 101, *id.*, livre II, cap. I : « Porque de lo pasivo, que es lo que Dios hace sin ella « [l'âme] » para metella en ella » [la nuit de l'esprit], « allá lo diremos en su lugar... » Ces divers passages sont de caractère élémentaire, et ne justifieraient pas l'interprétation que nous proposons, si ne s'y ajoutaient ceux qui concernent l'infusion de l'élément surnaturel et passif à la fois, inclus peut-être en certaines visions ; cet élément surnaturel est « spirituel », et les deux expressions sont, dans ce cas, synonymes. Cf. *loc. cit.*, ap. note précédente et, sur la notion d'esprit, *infra*, tout le présent chapitre. Indications confirmées par l'analyse de l'emploi de l'adverbe *pasivamente* : cf. *Id.*, t. I, p. 140, 164, 254, 262, 266, *Subida*, livre II, cap. XI, XIII, XXVII, XXIX, XXX.

3. Cf. là-dessus, *supra*, p. 395, note 4.

4. Cf. *E. C.*, t. I, p. 36, *loc. cit.* Cf. *supra*, livre IV, chap. I. Sur la technique de l'emploi du mot *contemplación* dans la terminologie de Jean de la Croix, cf. *infra*, p. 599, note 1.

la contemplation même ? En définitive, il n'y a pas deux contemplations mais une seule, qui d'abord extérieure à nous s'insinue ensuite douloureusement en notre substance. Qu'est-ce à dire, sinon que la voie active enveloppe en quelque sorte la voie passive et que les distinctions d'école ne sauraient rendre compte de la pensée de Jean de la Croix ? De même, le seul surnaturel est, en dernière analyse, le Dieu sans mode, et l'âme déifiée est une âme déprise de tout ce qui n'est pas ce Dieu sans mode. Mais cette essence secrète est la nôtre, et le dépouillement auquel nous nous condamnons traduit la poursuite de notre être profond.

Et, de la sorte, la *Montée du Mont Carmel* a peut-être été écrite pour rendre de plus en plus limpide l'idée que notre volonté héroïque est efficace. Comment devrons-nous nous comporter pour arriver « en peu de temps » aux états suprêmes ?[1] Comment saurons-nous nous dénuer de tout ce qui n'est pas Dieu ? Notre nature tout entière travaillera à cette tâche. Mais, — est-ce parce que Jean de la Croix a commencé sans doute son œuvre lorsqu'il était déjà parvenu à l'état théopathique ? — tout cet audacieux mouvement n'est possible que parce que le rayon dionysien nous a pénétrés. L'amère destruction contre laquelle nous nous révoltons n'est que le fulgurant déroulement d'une « touche » divine.

Il y a donc continuité profonde de la *Montée* à la *Nuit obscure*, et ainsi se trouve justifiée l'unité du plan lyrique. Malheureusement, Jean de la Croix, qui eût été capable, en explicitant les principes posés, d'éviter la brusque apparition d'une voie passive, s'est soumis à un donné théologique. Il n'a pas tenté l'effort délicat qui eût consisté à édifier une critique de la grâce. Ne songe-t-il pourtant à une analyse de ce type lorsqu'il déclare, en un curieux passage de la *Nuit obscure*, que l'occasion lui sera peut-être fournie d'expliquer à quels signes on peut reconnaître que les « mouvements et actions intérieurs de l'âme » sont, à l'égard de Dieu, « seulement naturels » ou, au contraire, « seulement

1. Cf. *E. C.*, t. I, p. 27, commentaire du titre de la *Subida* : « Trata de cómo podrá un alma disponerse para llegar en breve á la divina unión de Dios. » Cp. *Id.*, t. I, p. 119, *Subida*, livre II, cap. v : « ...ni van » [les spirituels qui ne se soumettent pas rigoureusement à la Nuit active] « por tan derecho camino y breve como podían ir. » Cp. *E. C.*, t. II, p. 632, « Llama », Comment, du vers 6 de la strophe I, p. 656, « Llama », Comment. du vers 3 de la strophe III, t. III, p. 1, « Cautelas ». — L'idée d'arriver rapidement à la perfection, ébauche, dans un autre ordre, de l'idée de brièveté dans le développement mystique, se retrouve fondamentalement dans la Règle de saint Benoit, ch. VII. Cf. *Commentaire cité*, p. 115, et note 1. Cp. Luis de Granada, éd. citée, t. II, p. 11.

spirituels » ou « spirituels et naturels » tout ensemble [1] ? En définitive, les divisions que nous imposerait le plan didactique choisi par Jean de la Croix ne traduisent que l'apparence. Le rapport de la *Montée* à la *Nuit obscure* est le rapport du partiel au total ou, plus exactement, de ce qui est impliqué à ce qui est expliqué. La contemplation, en langage leibnizien, serait ici posée comme une monade qui, de la *Montée du Mont Carmel* à la *Nuit obscure* déroule peu à peu ses replis.

Avançons-nous à travers des chemins désolés, que nulle clarté perceptible ne protège. Voyage si précieux qu'il arrachera Jean de la Croix lui-même à quelques-unes de ses plus étroites limites.

En effet la *Nuit obscure* — « Nuit du sens » dans la première partie, « Nuit de l'Esprit » dans la seconde [2] — ne s'astreint plus au plan élémentaire qu'avait, à certains égards, adopté la *Montée du Mont Carmel*. L'irritante division de l'âme en puissances va s'atténuer. La triple purification de l'entendement, de la mémoire, de la volonté va s'approfondir en une purification de l'esprit [3]. Jean de la Croix ne renonce pourtant pas à la théorie des puissances. Et, même dans l'analyse des plus hauts états, il nous montrera des puissances indestructibles [4]. Mais l'âme est mystérieuse à elle-même. En ses ténèbres secrètes elle ne peut descendre par sa conscience normale. Et, quand l'accent est mis par Jean de la Croix sur la division en puissances, n'est-ce pas lors des phases où il estime que la connaissance de l'âme par elle-même demeure encore extérieure ? [5] Voilà pourquoi peut-être la *Subida del Monte Carmelo*, qui décrit l'effort actif de l'âme ne nous con-

1. Cf. *E. C.*, t. II, p. 101, *Noche del Espiritu*, comment. du vers 1 de la strophe III : « Si por ventura tuviéremos ocasión en lo restante, lo trataremos, diciendo algunas señales de cuándo los movimientos y acciones interiores del alma sean sólo naturales, y cuándo sólo espírituales, y cuándo espirituales y naturales acerca del trato con Dios. »

2. Le P. Gerardo adopte, pour la première Nuit, le titre « Noche del Sentido. » Cf. *E. C.*, t. II, p. 5. Puis, sans nous en donner les raisons, il écrit, au haut des pages : « Noche oscura del Sentido. » Il écrit, pour la seconde nuit, « Noche oscura del Espíritu. » Si nous en jugeons par les allusions que contient le texte même, il semble bien que Jean de la Croix ait écrit : « Noche del Sentido ». — « Noche del Espíritu. » Cf. *Id.*, t. II, p. 27, 38, 51, 56.

3. *Noche del Espiritu.* Deuxième partie de la *Nuit obscure.*

4. Cf. *E. C.*, t. II, p. 652, « Llama », commentaire du vers 3 de la strophe III.

5. Cp. Sainte Térèse : *Las Moradas, Moradas séptimas*, cap. I, éd. citée, p. 280 : « Tambíen me parece que el alma es diferente cosa de las potencias, y que no es todo una cosa... »

duit pas tant à travers l'esprit lui-même qu'à travers des facultés déterminées. La purification passive, au contraire, qui nous poursuit jusqu'en ces régions où ne nous atteint plus la conscience claire, va par delà les puissances.

On pourrait dire qu'avant les épreuves de la « nuit de l'esprit », l'esprit lui-même n'existe pas. Puisque, pour un Jean de la Croix, nos pensées ordinaires ne sont, au regard de la foi pure, qu'appréhensions distinctes qui s'évanouissent, le travail de nos puissances, avant notre intime régénération, n'est pas, à proprement parler, un travail spirituel. Mais, lorsque toute notre activité mentale s'est apaisée dans la nuit de l'entendement, de la mémoire et de la volonté, lorsque la nuit du sens, active et passive, est accomplie, une sorte d'unité profonde se substitue à la division superficielle, unité non encore pacifiée. La purification qui va s'instaurer à ce moment ne saurait s'attaquer à des puissances déjà amorties ; elle s'orientera par delà. Elle étreindra l'obscure pénombre de l'être, et non plus des facultés trop claires. Pourtant, est-il sûr que l'esprit ne se puisse constituer, loin de toute purification mystique, et à travers des épreuves, étrangères même à la religion ? Jean de la Croix ne se pose point de tels problèmes. A vrai dire, il ne regarde pas d'un regard anxieux le mécanisme de notre moi normal : moi imparfait et mauvais — pourquoi nous demanderions-nous si les schémas qui le résument nous en livrent une traduction exacte ? En revanche, c'est l'acuité de l'expérience mystique qui a délivré, çà et là, Jean de la Croix, de ses timidités psychologiques. N'exigeons pas de lui qu'il étende à la sphère rationnelle une découverte que seule l'expérience mystique lui a suggérée. Sa psychologie de la vie normale, au sens technique du mot, ne pourra être que banale : il ne l'aura pas vérifiée au cours d'une recherche vivante. De là, par exemple, dans la *Montée du Mont Carmel*, cette trop élémentaire superposition d'une Foi, d'une Espérance, d'une Charité, et d'un entendement, d'une mémoire, d'une volonté. Mais, dès que s'inaugure le texte de la *Nuit obscure*, le discours se meut dans une autre atmosphère psychique. La peinture d'inexprimables souffrances intérieures contraint de trouver d'autres cadres. Que vaudraient des divisions, qu'une analyse sommaire a suscitées, lorsqu'il s'agit de pénétrer en un domaine où le langage même apparaît comme un étranger ? Si, par une hardiesse philosophique égale à sa profondeur spirituelle, Jean de la Croix avait regardé, selon les chemins arides de la nuit obscure, les ténèbres de notre vie naturelle, l'insuffisance de sa technique psychologique l'eût

arrêté. Mais la question même était pour lui dénuée de sens. Il n'eût pas songé à reconstruire des cadres qu'il jugeait commodes. Par l'expérience mystique, il est parvenu à dépasser les médiocrités de son attitude philosophique. C'est à peine s'il a pressenti les conséquences possibles de cette découverte de l'esprit. Il n'en a pas moins posé en une synthèse idéale un tout que, croit-il, la vie naturelle ignore, la grâce seule unifie. Allons-nous assister à la création de l'esprit ?

I

Notre conscience profonde demeure grossière. Parmi les plus hauts d'entre nous, combien peuvent se vanter de penser vraiment, c'est-à-dire d'appeler à soi l'esprit à toutes les heures du jour ? Ils croient qu'ils ont fait œuvre d'homme parce qu'ils ont, durant des périodes plus ou moins longues, concentré leur attention intellectuelle sur une étude déterminée. Mais, tandis qu'ils suspendaient leur effort et qu'ils devisaient entre eux, était-ce vraiment l'esprit, c'est-à-dire leur être intime maintenant dilaté et épanoui, qu'ils attiraient ? Notre vie intérieure est toute élémentaire et lourde. Notre esprit n'est pas dégagé ; il est enseveli ; quelques lueurs en émanent parfois ; mais elles sont sporadiques et vacillantes. Que seraient-elles si, à travers le rythme total de notre vie, elles aidaient nos pas ! Il importe peu d'alléguer que les très grands hommes furent ceux qui vécurent ainsi. Nul ne pourrait affirmer que même chez eux il y eut pleine expansion de l'esprit.

* * *

L'esprit dont nous allons entrevoir la purification ultime est celui-là même qui sera déifié. Ainsi en sera-t-il du moins chez Jean de la Croix et chez les Mystiques qui ont atteint à l'état théopathique. N'oublions pas que les Mystiques, en général, sont moins soucieux d'analyser une expérience qui s'élabore que de montrer les résultats auxquels tant de tortures les ont conduits[1]. Mais ils savent bien que nombreux sont les spirituels qui ont traversé tels états et ne se sont pas élevés jusqu'à tels autres, bref, que si l'expérience mystique n'est pleinement significative

1. Cp. *supra*, livre III, chap. I, p. 274.

que lorsqu'elle est accomplie, elle se montre souvent aussi sporadique, et selon divers degrés d'inachèvement. La doctrine de Jean de la Croix est très nette à cet égard. Elle pose que la nuit passive du sens est commune à beaucoup de spirituels, que la nuit de l'esprit ne concerne qu'un très petit nombre [1] et que, parmi cette élite, des êtres infiniment rares s'élèvent encore au delà [2]. En même temps, et par contre, l'union sera, pour Jean de la Croix, le seul état qui ait une valeur, le seul état qui attire le regard divin. Vol hautain, solitaire, lyrique. Que deviennent, pour des Mystiques de cette sorte, les âmes qu'ils ont laissées en leur route ? Si nous voulons comprendre l'expérience en sa totalité, il ne faut pas sans cesse imiter le mouvement du mystique souverain. Il faut redescendre jusqu'à des états non dépassés.

Revenons à l'âme qui est, en fait, discernée par Jean de la Croix et qui est celle que nous suivrons jusqu'aux états suprêmes. Celle-ci devra subir les souffrances ultimes. Les êtres, en effet, qui seront appelés aux très hautes destinées contemplatives devront être plus cruellement et plus intimement purifiés.

Cette genèse où tout va se combiner pour une synthèse nouvelle ne sera pas une genèse apaisée. L'effort actif et partiel de l'âme impliquait moins la douleur qu'une volonté d'oubli. Mais ici l'œuvre s'accomplira en une âme déjà détachée et par delà les régions où le moi s'aperçoit. Non seulement notre vie secrète, mais le mystère de notre nature, l'énigme de notre caractère — voilà ce qui sera transmué jusqu'en son fond par une force que Jean de la Croix estime divine.

Que ceux qui croiraient que leur souffrance se trouve ains exaltée s'interrogent encore avec soin. Toute souffrance n'a pas par soi-même une signification spirituelle. Par contre, la souffrance dont parle Jean de la Croix apparaît comme une souffrance créatrice [3]. Telle n'est pas la souffrance blafarde par quoi se désagrège notre âme. Tous ne la connaissent pas, cette misère affreuse, alors que nous sentons que notre personnalité s'amoindrit, risque peut-être de s'évanouir, et que cependant nous n'hésitons pas à nous laisser entraîner par la douleur intérieure.

1. *E. C.*, t. II, p. 26, *Noche del Sentido*, c. du vers 1 de la strophe I, p. 32 id., *ibid.*

2. *Id.*, t. II, p. 48. *Noche del Sentido*, c. du vers 5 de la strophe I.

3. Cf., en particulier, *E. C.*, t. II, p. 641, « Llama », comment. du vers 5 de la strophe II.

Pensées qui se fixent en nous, sentiments qui s'enfoncent et nous piétinent, tout ce que nous aimions s'en va. Il nous faut appeler idées d'immobiles fantômes, sentiments d'involontaires rancœurs, et nous allons, à travers la vie, le regard terne : la magie des spectacles nous arrête moins que l'émoi de notre détresse. Que l'on ne songe pas ici à des obsessions de contenu pathologique. Il s'agit de douleurs émanées de faits réels. Cette souffrance-là est faiblesse et n'est pas celle que produira la Nuit obscure. Du moins n'est-ce pas celle que produira une nuit obscure victorieuse. Mais il importe de songer, ici encore, à ces Mystiques imparfaits et qui n'en sont pas moins des Mystiques, qui n'ont pas été au delà de la nuit des sens, qui même ne l'ont pas entièrement subie. En ceux-là, les états de tristesse accablante, et parfois même de lypémanie, dont a triomphé le mystique déifié, surabondent et s'étalent. Ainsi comprend-on qu'il faille peut-être çà et là regarder comme des Mystiques des êtres qui n'ont pourtant pas franchi la détresse morne et qui, âmes errantes autour d'un tourbillon intérieur, ne se sont jamais ressaisis [1].

II

Représentons-nous une brusque entrée dans la nuit obscure. Selon la délicate manière dont Jean de la Croix renouvelle, à divers degrés de profondeur, la signification d'un même vocable, la nuit obscure est « ici »[2] entendue au sens de « contemplation

1. On ne pourra donner une précision véritable à une enquête de ce type que lorsqu'on aura analysé les diverses formes de l'expérience mystique, à travers une même confession, dans les différentes confessions, dans les traditions ésotériques, enfin, à travers des cas isolés et étrangers à toute foi collective. L'examen d'Amiel, lorsque le texte intégral du *Journal* nous aura été restitué, présentera sans doute, à cet égard, un intérêt singulier. M. Charles Du Bos (*Approximations*, Paris, 1922, p. 122-126), en des pages qui vont loin dans l'analyse, montre que Amiel n'est point l'homme qui s'avance à la fois vers la cime et le centre de son âme, — qu'il n'est pas un Mystique. Certes, il n'est pas un Mystique ayant connu la joie finale, la libération après l'épreuve. Mais l'épreuve elle-même n'a-t-elle pas été marquée de traits mystiques? Cf. Henri Delacroix : *Les Etats extatiques d'Amiel*, ap. *Vers l'Unité*, Genève, 1921.

2. Il est intéressant de noter l'emploi que, dans ses définitions, Jean de la Croix fait de l'adverbe *aqui*. Peut-être s'agit-il chez lui, dans ce cas, d'une sorte d'atténuation esthétique à l'affirmation dogmatique. Cf. *E. C.*, t. I, p. 27, *Subida, Argumento :* « ...hasta la cumbre del monte que es el alto estado de la perfección, que aquí llamamos unión del Alma con Dios » ; *Id.*, t. I, p. 35, *id.*, livre I, ch. I : « ...por dos maneras principales de Noches, que los espi-

purgative », laquelle « cause passivement dans l'âme la négation de soi-même et de toutes les choses »[1]. Nuit qui, pourtant, n'est pas inconnue, contemplation qui, déjà, nous a ébranlés. Mais nous avons noté comment se doivent expliquer la ressemblance et la différence entre un monde spirituel que nous effleurons et un monde spirituel où nous nous absorbons. L'accent, d'autre part, qui était mis dans la *Montée du Mont Carmel* sur l'effort de l'âme, est mis maintenant sur l'œuvre divine. Un principe rigoureux est posé : l'âme, quelle que soit son énergie, ne se peut purifier « activement » de manière à être, « si faiblement que ce soit, disposée » à l'union divine[2].

Le moment précis où la nuit passive du sens nous envahit est déterminé par Jean de la Croix. A l'heure même où nous éprouvions les longues délices de l'oraison[3], voici que s'obscurcit soudain toute cette lumière[4]. Nous sommes abandonnés, seuls, sans appui. Ne songeons pas à de patients efforts que suivrait, après bien des échecs, une nouvelle conception des choses. Il n'y a nul lien de causalité entre notre volonté et le délaissement qui se creuse tout à coup. Jean de la Croix ne doute pas que n'apparaisse ici l'action divine.

Qui sont exactement les êtres que visite de cette façon la nuit du sens ? Jean de la Croix les désigne sous le nom de « principiantes » ; et « l'état de ceux qui commencent » — « el estado de principiantes » — est pour lui l'état de ceux « qui méditent dans le chemin spirituel ». Les « principiantes » — ceux qui commencent — vont devenir, par la nuit du sens, les « aprovechados », ceux qui sont dans la voie du progrès. Et ils seront ainsi déjà des contemplatifs[5].

rituales llaman purgaciones ó purificaciones del alma y aquí las llamamos Noches » ; *Id.*, t. I, p. 40 ; *id.*, livre I, chap. III : « Llamamos aquí noche à la privación del gusto en el apetito de todas las cosas. » Cp. *Id.*, t. I, p. 71, 85, 90, 98, 267, 316, 330, *id.*, livre I, cap. IX, XII, XIII ; livre II, cap. XXX ; livre III, cap. XVII, XX.

1. *Id.*, t. II, p. 5, *Noche del Sentido*, Introd. au comment. de la strophe I : « ...y dice » [l'âme] » que este salir de sí y de todas las cosas fué. « En una noche oscura », que aquí entiende por la contemplación purgativa... : la cual *pasivamente* causa en el alma la negación de sí misma y de todas las cosas. »

2. *E. C.*, t. II, p. 13, *Noche del Sentido*, c. du vers 1 de la strophe I : « Porque por más que el alma se ayude, no puede ella por su industria activamente purificarse de manera que esté dispuesta en la menor parte para la Divina unión de perfección de amor con Dios... »

3. *Id.*, t. II, p. 6, id., *ibid.*

4. *Id.*, t. II, p. 26-27, id., *ibid.*

5. *E. C.*, t. II, p. 6, *Noche del sentido*, commentaire du vers 1 de la

Jean de la Croix ne prétend pas qu'il n'y ait point d'extrêmes inégalités de vitesse chez ces « principiantes ». Deux textes précieux nous montrent quelle est pour lui la condition requise pour que l'œuvre mystérieuse ne rencontre pas un obstacle insurmontable : il faut que se soient apaisés en nous les « appétits des choses du siècle » ; bref, il faut que la nuit active du sens, en son plus élémentaire point de départ, se soit produite [1].

strophe I : « En esta nocha oscura comienzan á entrar las almas cuando Dios las va sacando del estado de principiantes, que es de los que meditan en el camino espiritual, y las comienza á poner en el de los aprovechados, que es ya el de los contemplativos, para que, pasando por aquí, lleguen al estado de los perfectos, que es el de la Divina unión del alma con Dios. »

Il faut donc distinguer : 1° les *principiantes;* 2° les *aprovechados;* 3° les *perfectos.* — Les *principiantes* sont ceux qui « méditent dans le chemin spirituel » (cf. *supra*). Cf. aussi *E. C.*, t. II, p. 655-656, « Llama », comment. du vers 3 de la strophe III. La nuit du sens est la nuit des *principiantes.* Cf. *Id.*, t. II, p. 26, *Noche del Sentido,* c. du vers 1 de la strophe I. Distinction entre les *principiantes* qui s'enlisent dans les joies sensibles et ceux qui vont droit à la perfection : cf. *Id.*, t. II, p. 10, *id.*, § 3. Les *aprovechados* (que Jean de la Croix appelle aussi *aprovechantes;* cf. *Id.*, t. I, p. 163, *Subida,* livre II, cap. XIII, t. II, p. 47 et 52, *Noche del Sentido,* c. du vers 5 de la strophe I, et *Noche del Espíritu,* Introd. au c. de la strophe I), sont ceux que Dieu plonge dans la nuit obscure (*Id.*, t. II, p. 25, *Noche del Sentido*, § 8), qu'il commence à introduire dans la contemplation (*Id.*, t. I, p. 163, *Subida,* livre II, cap. XIII), ceux qui entrent déjà dans la voie de l'esprit, voie que l'on appelle aussi « voie illuminative ou de contemplation infuse » — « que por otro nombre llaman la vía iluminativa ó de contemplación infusa... » (*Id.*, t. II, p. 47, *Noche del Sentido,* c. du vers 5 de la strophe I). Les *aprovechados* traversent donc la nuit obscure dans son ensemble, plus précisément la nuit du sens alors qu'elle est déjà presque la nuit de l'esprit (cf. Id., *ibid.*), la phase intermédiaire entre les deux nuits (*Id.*, t. II, p. 51, *Noche del Espíritu*, § 1), et la nuit de l'esprit elle-même tant que la purification n'est pas achevée. Il faut distinguer, parmi les imperfections des *aprovechados,* celles qui sont *habituelles* et celles qui sont *actuelles :* « Dos maneras de imperfecciones tienen estos aprovechados : unas son habituales, otras actuales. » (*Id.*, t. II, p. 53, *id.*, § 2). Les imperfections « habituelles » sont les affections qui sont restées dans l'esprit « comme des racines », « là où la purgation du sens ne put atteindre — « las habituales son las aficiones y hábitos imperfectos que todavía, como raíces, han quedado en el espíritu, donde la purgación del sentido no pudo llegar. » (Id., *ibid.*). Les imperfections « actuelles » ne sont pas d'un type constant. Jean de la Croix note parmi elles l'adhésion aux visions imaginaires (plus fréquente chez les *aprovechados*, estime-t-il, que l'adhésion aux visions corporelles : cf. *Id.*, t. I, p. 167, *Subida,* livre II, cap. XIV) et aux visions spirituelles (*Id.*, t. II, p. 52, *Noche del Espíritu,* § 1), la présence de ravissements et autres troubles comparables (Id., *ibid.;* cf. *infra*, p. 611). — Les *perfectos* sont caractérisés par l'absence de troubles psychiques et l'absence de troubles corporels (cf. *Id.*, t. I, p. 273, *Subida,* livre III, cap. I, t. II, p. 52-53, *Noche del Espíritu,* § 1). Ils ont dépassé la nuit de l'esprit et sont arrivés à l'union. — L'état de *contemplativo* [cf. *Id.*, t. I, p. 155, 161, t. II, p. 6, 58, 502], concerne à la fois, semble-t-il, les *principiantes* en tant qu'ils sont arrachés à leur état de commençants, les *aprovechados* et les *perfectos.* Il concerne en réalité, avant tout, les *aprovechados,* dans la mesure où ceux-ci sont sur le point d'arriver à la perfection, et les *perfectos* eux-mêmes.

1. Cf. *E. C.,* t. II, p. 27, *Noche del Sentido,* commentaire du vers 1 de la

Une conclusion s'impose dès lors : lorsque la nuit passive ne nous est pas refusée, elle s'instaure normalement dès que la nuit active est commencée. Et, par suite, la nuit active, en ses modalités plus complexes, ne se déroule que lorsque la nuit passive nous a déjà partiellement renouvelés. La *Montée du Mont Carmel* est inintelligible si nous ne nous représentons pas un double rythme, à bien des égards simultané : rythme de disposition active, rythme de purification passive.

D'autres difficultés s'éclairent. Si on lit, sans avoir approfondi le problème de la relation de la *Montée du Mont Carmel* à la *Nuit obscure*, les pages qui, au seuil de la *Nuit obscure*, concernent les imperfections des commençants[1], on ne comprend guère comment les faiblesses qui y sont décrites peuvent atteindre des êtres qui, par hypothèse, auraient traversé la nuit active. Car la nuit active nous conduit bien au delà de ce que Jean de la Croix entend par méditation, et l'état de « principiantes » est l'état de ceux qui méditent. Les « principiantes » n'ont pas encore éprouvé ce que nous avons cru pouvoir appeler la nuit de l'imaginative[2]. Ils sont encore dans le plan sensible. Rien de surprenant, par suite, à ce que des « principiantes » se trouvent liés encore à l'oraison sensible. Mais c'est dire d'autre part qu'ils ont à peine expérimenté la nuit active, laquelle s'inaugure lorque les « commençants » sont introduits déjà dans l'état de contemplation[3].

De plus humbles raisons guident peut-être d'ailleurs ici Jean de la Croix. Le caractère essentiellement théorique de sa pensée nous ferait trop aisément oublier que les spirituels auxquels il

strophe I : « Esto á la gente recogída communmente acaece más en breve, después que comienzan, que á los demás; por cuanto están más libres de ocasiones para volver atrás, y reforman más presto los apetitos de las cosas del siglo, que es lo que se requiere para comenzar á entrar en esta dichosa noche del sentido. » Cp. *Id.*, t. II, p. 656, « Llama », c. du vers 3 de la strophe III : « Mas cuando esto ya en alguna manera está hecho » [une bonne orientation initiale] « luego los comienza Dios á poner en estado de contemplación, lo cual suele ser muy en breve, mayormente en gente religiosa; porque más en breve negadas las cosas del siglo, acomodan á Dios el sentido y el apetito ; y luego no hay que hacer sino pasar de meditación á contemplación... »

1. Cf. *E. C.*, t. II, p. 6-25.

2. Cf. *supra*, p. 485.

3. Cf. *supra*, p. 378 sq. — Nous avons déjà noté : cf, *supra, ibid.*, que le plan extérieur suivi par Jean de la Croix rend inconciliables la nuit active du sens, telle qu'elle est vécue dans le premier livre de la *Subida*, et l'état de méditation auquel, par hypothèse, le spirituel ne s'arracherait que lors de la nuit de l'entendement.

s'adresse sont sans doute le plus souvent totalement étrangers à la force mentale qu'exigerait une exacte reconstitution des principes posés. — Quand Jean de la Croix, au seuil d'un ouvrage où se résume pour lui une purification qui, même sous sa forme la moins complexe, n'atteindra pas tous ceux qui la désireraient avec ferveur, analyse une oraison qui se traîne dans les puérilités sensibles, il songe à des intelligences pauvres, en lesquelles pourtant le drame de la grâce va peut-être s'accomplir — âmes qui pourront ensuite être conduites loin des voies ordinaires. Interrogeons-nous mieux encore. Ne songe-t-il en même temps à des êtres d'une plus rare qualité qui, lorsqu'ils abandonnent leur pensée réglée pour laisser errer en eux leurs rêveries involontaires, se sentent soudain menacés par l'absurde, retrouvent en tout cas le tenace rappel de la même complaisance affective ou de la même indéracinable tendance ? En définitive, les commençants vers lesquels s'avance la nuit obscure sont moins des commençants au sens total du mot que d'humbles ignorants au regard des souffrances qu'ils endureront. Ils ont de nouveau tout à apprendre. Et, puisque nulle parenté n'est constante — non seulement dans la vie religieuse mais même dans notre vie profane — entre la valeur de nos pensées et, au sens le plus vaste du terme, la perfection de notre expérience spirituelle, la nuit obscure, littéralement entendue d'abord, humainement transposée ensuite, est destinée à assurer un rapport, qui s'établira dans les profondeurs, entre une rigueur théorique et une grandeur de l'action — sans lequel il n'est pas de destinée accomplie.

Jean de la Croix estime que seule la nuit passive du sens guérira la langueur qui nous arrête. Et l'on peut contester qu'il s'agisse en effet d'une purification divine, non qu'une totale conversion de l'être soit requise. Le plan choisi est le plan de l'habitude morale, dans la mesure où celle-ci devient notre fondamentale manière d'être. L'effort volontaire est impuissant à déraciner des images, qui accompagnent nos jours aussi bien que nos nuits et nous imprègnent. Les « vices capitaux »[1] offrent à Jean de la Croix des cadres commodes. Il démêlera donc, à travers les mollesses où le spirituel non purifié s'attarde, la marque de l'orgueil spirituel,

1. *E. C.*, t. II, p. 7, *Noche del Sentido*, comment. du vers 1 de la strophe : « ...Lo cual, para que más claramente se vea, y cuán flacos van estos principiantes en las virtudes acerca de lo que con el dicho gusto con facilidad obran, irémoslo notando por los siete vicios capitales, diciendo algunas de as muchas imperfecciones que en cada uno de ellos tienen. »

de l'avarice spirituelle, de la luxure spirituelle, de la colère spirituelle, de la gourmandise spirituelle, de l'envie spirituelle, de la paresse spirituelle[1]. Certes, nous sommes irrités par cette soumission, ici encore, au donné théologique et par cette limitation, dès lors, que devra subir l'analyse. Comment ne pas voir, par exemple, que les diverses modalités du mensonge interdisent la vie de l'âme au même degré que les imperfections qui nous viennent des péchés théologiquement considérés comme les plus graves ? Lacune grosse de conséquences, et qui ne concerne pas seulement Jean de la Croix. Si l'éthique fondée sur la notion de vérité ne pénètre pas toujours aisément les esprits qui, dans leur éducation catholique, n'ont pas dépassé un littéralisme grossier, c'est qu'elle n'est pas soutenue chez eux par une croyance d'origine à la fois théologique et populaire, qui les amènerait à penser que le mensonge est, strictement, un péché capital. Si Jean de la Croix eût eu l'audace de découvrir les imperfections spirituelles selon une recherche entièrement libre, et non par obéissance à des schémas préalables, le mal qu'il s'agissait de guérir nous fût apparu plus ample, et la nuit ultérieure, de plus universelle signification. Mais est-il sûr que rien ne nous soit donné d'une telle œuvre ? Lorsque Jean de la Croix résumera les effets de la nuit du sens, il montrera que l'âme s'exerce « en ces sécheresses » « dans toutes les vertus, aussi bien théologales que cardinales et morales, corporellement et spirituellement »[2]. De toute manière, les pages d'analyse, que lui suggère le cadre des péchés capitaux sont si riches, que nous les devons considérer avec minutie, même après y avoir cherché naguère ce qu'elles nous pouvaient révéler d'une expérience totale[3].

La nuit qui va venir est une nuit du sens, et l'oraison qu'elle régénérera est une oraison sensible : telle est la donnée fondamentale. Le spirituel non encore purifié trouve une joie sensible dans les exercices religieux : et ce sont les longues heures passées en oraison, parfois les nuits entières, les satisfactions que donnent les pénitences, les jeûnes ou les sacrements[4]. Toutes choses

1. *E. C.*, t. II, p. 8 sq., *loc. cit.*

2. *Id.*, t. II, p. 45, *Noche del Sentido*, c. du vers 4 de la strophe I : «... y finalmente, en todas las virtudes asi teologales *como cardinales y morales corporal y espiritualmente*, se ejercita el alma en estas sequedades. »

3. Cf. *supra*, livre III, chap. I, p. 242 sq.

4. *E. C.*, t. II, p. 7, *Noche del Sentido*, § 1.

que l'âme goûte pour le charme sensible qu'elle en reçoit. Voilà, exactement, la faiblesse générale que Jean de la Croix discerne chez les « principiantes », et qu'il va maintenant étudier en ses diverses expressions.

La méthode suivie est psychologiquement féconde. Que l'oraison soit sensible et non intérieure — tel est le fait d'où tout va surgir. Il n'est pas possible que les vices ne s'accrochent à une prière qui ne se situe pas d'emblée loin des sens. Et Jean de la Croix va nous montrer comment chacun d'eux tache notre âme.

Il considère d'abord l'oraison que pénètre l'orgueil spirituel. Il nous fait voir les êtres qui parlent trop volontiers d'états éprouvés, qui veulent trouver des confesseurs capables de les comprendre, qui se soucient d'orner auprès d'eux leurs défauts, de prouver, par des éclats extérieurs — ravissements publics plutôt que secrets — l'intensité de leur vie, qui oscillent entre une insuffisante sensation de leurs fautes et une excessive tristesse à leur endroit, qui s'irritent avec impatience contre eux-mêmes, « ce qui est une autre imperfection »[1]. Et Jean de la Croix discerne finement que chez eux l'aspiration à la paix intérieure est due à la lassitude des troubles de l'âme plutôt qu'au désir d'une pureté qu'ils obtiendraient pour Dieu[2]. Il examine ensuite l'avarice spirituelle, laquelle apparaît chez ceux qui ne trouvent pas dans leur exercice la consolation qu'ils désirent et qui ne se lassent, ni de recueillir des conseils, ni de lire des livres concernant leur état. Par surcroît, ils se chargent d'images, de rosaires, de croix habilement travaillées[3]. « Vous en verrez d'autres », écrit énergiquement Jean de la Croix, « qui s'amusent avec des *Agnus Dei*, des reliques ou des amulettes, comme les enfants avec des jouets »[4].

Voici maintenant la luxure spirituelle, sur laquelle Jean de la Croix écrit des pages admirables, que l'*Edición crítica* nous restitue en leur vigueur. Il ne traitera pas de la luxure en elle-même, ni de ce qu'elle peut être pour les spirituels qui y tombent ; il abordera seulement la luxure qu'il propose d'appeler spirituelle non qu'elle soit jamais telle, mais en tant qu'elle « procède de

1. *E. C.*, t. II, p. 9, *loc. cit.* : « ...lo cual es otra imperfección. »

2. Id., *ibid.* : « Tienen muchas veces ansias con Dios porque les quite sus imperfecciones y faltas, más por verse sin la molestia de ellas en paz, que por Dios... »

3. *E. C.*, t. II, p. 12, *loc. cit.*

4. Id., *ibid.* : « Ya veréis otros arreados de *Agnus Dei*, y reliquias y nóminas, como los niños con dijes. »

choses spirituelles »[1]. Et, en effet, remarque-t-il, il arrive souvent que, au cours des exercices spirituels eux-mêmes, se produisent involontairement dans la sensualité des « mouvements et actes honteux », et parfois lorsque l'esprit est en une abondante oraison, ou lorsque s'effectuent les sacrements de la pénitence et de l'eucharistie[2]. D'où vient qu'il en soit ainsi ? Très souvent d'abord de ce que notre nature trouve son plaisir dans les choses spirituelles. Tandis que l'esprit se meut vers le goût de Dieu, la sensualité se meut vers le plaisir sensuel — « parce qu'elle ne sait en avoir ni en prendre un autre » ; et elle « prend alors celui qui est le plus proche d'elle-même, c'est-à-dire la turpitude sensuelle »[3]. La seconde cause de ces désordres charnels est, dit Jean de la Croix, le démon, lequel obtient ainsi un amollissement de l'oraison, une obstination contre les désordres eux-mêmes et, par surcroît, de la façon la plus vive, des représentations « très laides et honteuses » qui se mêlent à la pensée des choses spirituelles et à l'image de ceux qui nous aident en notre vie intérieure[4]. Et, ajoute Jean de la Croix, si de tels tourments se fixent en nous, s'ils atteignent par malheur un tempérament mélancolique, la violence de l'obsession est extrême et, le plus souvent, seule la nuit obscure nous en rend maîtres[5]. La troisième origine de ces tourments sensuels est la crainte même qu'ils nous inspirent. Puis Jean de la Croix, poussant plus loin son analyse, discerne, chez des êtres « tendres et fragiles », une sensualité qui est pour ainsi dire coextensive à l'émotion. Ici, à toute oraison se joint « l'esprit de luxure », lequel « enivre » les êtres de telle sorte qu'ils sont comme « enfoncés » dans la jouissance « de ce vice » ; et parfois l'on observe que « quelques turpitudes et quelques

1. Id., t. II, p. 13, *loc. cit* : « ...no porque así lo sea, sino porque *procede de cosas espirituales...* »

2. *E. C.*, t. II, p. 13-14, *loc. cit.* : « ...porque muchas veces acaece que en los mismos ejercicios espírituales, sin ser en mano de ellos, se levantan y *acaecen* en la sensualidad movimientos y *actos torpes*, y á veces aun cuando el espíritu está en mucha oración, ó ejercitando los sacramentos de la Penitencia y Eucaristía. »

3. *Id.*, t. II, p. 14, *loc. cit.* : « ...Porque entonces el espíritu se mueve á recreación y gusto de Dios, que es la parte superior ; y la sensualidad, que es la porción inferior, se mueve á gusto y deleite sensual, porque no sabe ella tener ni tomar otro ; *y toma entonces el más conjunto á sí, que es el sensual torpe.* »

4. *E. C.*, t. II, p. 16, *loc. cit.* : « ...Y no sólo eso, sino que llega » (le démon) « á representarles muy al vivo cosas muy feas y torpes, y á veces muy conjuntamente acerca de cualesquier cosas espírituales y personas que aprovechan sus almas, para aterrarlas y *acobardarlas...* »

5. *Id.*, t. II, p. 16-17, *loc. cit.*.

actes rebelles se sont produits ». Tout cela vient de la fragilité même de ces natures, puisque le même effet émane chez elles de la colère ou de quelque autre trouble[1]. — Allons au delà d'un regard, qui s'acharne à la fois sur une sensation et sur le désordre mental qui s'y mêle, et songeons à la sensualité, saisie en sa spontanéité vivante, alors que nulle image impure ne la souille : l'analyse de Jean de la Croix nous apparaît, à cet égard, extrêmement pénétrante, et atteint des nuances, encore mal étudiées, d'un problème à peine abordé. A côté de la sensualité dont la fin est sexuelle, il est une sensualité que l'on pourrait dire diffuse. La littérature autobiographique, si elle était pleinement hardie et sincère, nous donnerait là-dessus bien des clartés. Tels, qui ne nous disent jamais complètement leur détresse, n'ont-ils pas surtout éprouvé cette torture qu'impose une richesse sensuelle qui n'aboutit, ni à la discipline de l'ascèse, ni au joyeux élan du désir?

La colère spirituelle, elle aussi, est finement observée par Jean de la Croix. Il la voit poindre chez les êtres qui, avides de maintenir en eux l'émotion sensible, s'irritent lorsqu'ils en constatent l'évanouissement, et montrent une mauvaise grâce en tout ce qu'ils font. Trouble qui se produit souvent après qu'ils ont éprouvé « un recueillement sensible très savoureux dans l'oraison »[2]. Jean de la Croix discerne encore une autre forme de colère spirituelle chez ceux qui s'irritent avec un zèle inquiet contre les vices d'autrui. Enfin, rejoignant le signe qu'il a déjà marqué dans son étude sur l'orgueil spirituel, il observe l'impatience de ceux qui s'irritent contre eux-mêmes et font de grands projets qui s'effondrent[3]. — La gourmandise spirituelle retient particulièrement son attention ; il lui semble en effet qu'à peine y a-t-il un commençant qui y échappe. Et il nous fait voir ces spirituels qui se tuent en leurs pénitences, s'affaiblissent par leurs jeûnes, et qui

1. *E. C.*, t. II, p. 17, *loc. cit.; « Hay también algunas almas, de naturales tiernos y deleznables, que en viniéndoles cualquier gusto de espíritu ó de oración luego es con ellos también el espíritu de lujuria, que de tal manera los embriaga y regala la sensualidad, que se hallan como engolfados en aquel jugo y gusto de este vicio, y dura el uno con el otro pasivamente y á veces se echa de ver haber sucedido algunas torpezas y rebeldes actos. La causa es, que como estos naturales sean, como digo, deleznables y tiernos, con cualquiera alteración se les revuelven los humores y la sangre ; y suceden de aquí estos movimientos, porque á éstos lo mismo les acaece, cuando se encienden en ira ó tienen algún alboroto ó penas. »*

2. *E. C.*, t. II, p. 19, *loc. cit.* : « Lo cual muchas veces acaece después que han tenido algún muy gustoso recogimiento sensible en la oración, que como se les acaba aquel gusto y sabor, naturalmente queda el natural desabrido y desganado. »

3. *Id.*, t. II, p. 19-20, *loc. cit.*

« essayent de voler leur corps à qui ils devraient ici obéir »[1]. Etres « très imparfaits » et « sans raison », qui subordonnent l'obéissance, laquelle est une « pénitence de la raison », à la « pénitence corporelle » laquelle, réduite à elle-même, n'est plus qu'une « pénitence de bêtes » « et où, comme des bêtes encore, ils se meuvent par l'appétit, par le goût qu'ils y trouvent »[2], regardant « comme leur Dieu » leur volonté propre[3]. On les voit dès lors désirer la communion, au point de négliger la permission du prêtre[4], chercher une joie sensible dans le sacrement de l'Eucharistie, vouloir « sentir et goûter Dieu », non seulement en ce Sacrement mais en tous leurs exercices spirituels, « comme s'il était compréhensible et accessible »[5]. Ce sont eux encore qui ne se lassent pas de lire des livres — et Jean de la Croix songe ici évidemment à la basse littérature de piété — prenant tantôt une méditation, tantôt une autre, s'obstinant à trouver un goût dans les choses de Dieu[6]. — Et nous voyons enfin l'envie et la paresse spirituelles, lorsque le spirituel s'afflige des vertus d'autrui ou lorsque, s'abandonnant à la mollesse, il ne veut pas retourner à une oraison qui ne lui a pas donné la joie qu'il en attendait et se révolte dès lors contre l'âpreté de la voie étroite[7].

Il fallait suivre en quelques-unes de leurs sinuosités ces pages que les éditeurs ont mutilées, que les traductions ont affadies, et qui sont parmi les plus profondes que Jean de la Croix ait écrites.

1. *E. C.*, t. II, p. 20, *loc. cit.* : « ...antes procuran hurtar el cuerpo á quien deben obedecer en lo tal. »

2. *Id.*, t. II, p. 20-21, *loc. cit.* : « Estos son imperfectísimos, gente sin razón que posponen la sujeción y obediencia (que es penitencia de la razón...) á la penitencia corporal, que, dejando aparte esotra, *no es más que penitencia de bestias, á que también como bestias* se mueven por el apetito y gusto que allí hallan. »

3. *Id.*, t. II, p. 21 : « Porque como andan arrimados al gusto y voluntad propria, *y esto tienen por su Dios...* »

4. Id., *ibid.*,

5. *E. C.*, t. II, p. 22, *loc. cit.* : « Y así quieren sentir á Dios y gustarle como si fuese comprehensible y accesible, no sólo en éste, más también en los demás ejercicios espirituales. »

6. *Id.*, t. II, p, 22-23, *loc. cit.* Plus loin, lorsque Jean de la Croix parlera de laguérison de la gourmandise spirituelle, il dira que l'âme se libère des impe rfections décrites « y de otros muchos y mayores males y feas abominaciones que allí no están escritas, en que vinieron á dar muchos de que tenemos experiencia, por no tener ellos reformado el apetito en esta golosina espiritual. » [Cf. *Id.*, t. II, p. 44, *Noche del Sentido*, c. du vers 4 de la strophe I].

7. *E. C.*, t. II, p. 24-25, *loc. cit.*

Elles ne concernent pas tous les spirituels. Il y a en effet des êtres qui, dès le temps des ferveurs sensibles, « vont en perfection »[1]. Jean de la Croix ne nous dit pas si à ceux-là aussi la nuit obscure est nécessaire. Peut-être est-elle tout de suite dans ce cas une nuit plus sévère, et qui purifie l'intime de l'âme.

Revenons à ceux qui se traînent dans les faiblesses sensibles. Il semble d'abord que la volonté humaine suffise à briser en nous les goûts sensibles et, d'une manière générale, le transport de nos péchés dans notre vie spirituelle. Mais Jean de la Croix ne veut pas parler seulement des défauts tangibles. Comment anéantir jusqu'aux dernières racines de notre impureté ? Rien n'est plus ambigu que cette ultime revanche de la nature en un domaine où l'esprit seul doit s'épanouir. Or, en fait, chez quelques-uns, toute médiocrité disparaît, et l'âme est brusquement plongée dans la sécheresse[2].

Jean de la Croix étudie finement les trois signes qui nous doivent montrer qu'il ne s'agit pas d'un simple trouble, mais d'une

1. *E. C.*, t. II, p. 10, *Noche del Sentido*, § III : « Pero los que en este tiempo van en perfección muy de otra manera proceden y con muy diferente temple de espiritu... » Et tout le contexte, p. 10-11.

2. Le mot *sequedad* apparaît, dès le *Prólogo* de la *Subida*, résumant, il est vrai, à ce moment, le plan de la *Nuit obscure* (cf. *E. C.*, t. I, p. 31, et *infra*, la note concernant le terme de *contemplación*, p. 599, note 1). Il traduit, en particulier, l'état du Christ lors de l'abandon final : « ...dejándole el Padre así en íntima sequedad. » (*Id.*, t. I, p. 124, *Subida*, livre II, cap. VI). Plus généralement, il dit l'imitation de Christ, en une « Croix pure spirituelle », « annihilation », par suite, de toute *suavité*. Et le sens moral rejoint le sens matériel : « ...la aniquilación de toda suavidad en Dios, en sequedad, en sinsabor, en trabajo, lo cual es Cruz pura espiritual, y desnudez de espíritu pobre de Cristo... » (*Id.*, t. I, p. 122, id., *ibid.*).
La *sequedad* prend sa signification technique dans la *Nuit obscure* et est virtuellement définie lorsque Jean de la Croix parle de l' « œuvre » que, dans la « sécheresse du sens Dieu fait dans l'esprit ». — « ...la obra que en aquella sequedad del sentido hace Dios en el espíritu » (*Id.*, t. II, p. 31, *Noche del Sentido*, § 10). La *sécheresse* traduit donc la révolte du sens, en un monde nouveau, totalement étranger au sens lui-même. Cp. annotation marginale de Jean de la Croix in ms. de Sanlúcar de Barrameda : « La causa de esta sequedad es no poder y a (obrar el ?) alma con sus potencias hasta que las mueve el Amado poniéndolas en ejercicio actual. » (Cf. *E. C.*, t. II, p. 573, note 1 et ms. cité). Cp. *E. C.*, t. I, p. 148, *Subida*, livre XII, cap. XI.
Il faut, sinon séparer, du moins distinguer *les sécheresses* (*las sequedades*), épreuves, trouble, vide des puissances, et *la sécheresse*, état où s'inscrivent ces troubles eux-mêmes : cf. *id.*, t. II, p. 39, *Noche del sentido*, c. du vers 4 de la strophe 1 : « Ya puesta » [l'âme] « en esotro traje de trabajo, de sequadad y de desamparo... » — Que les sécheresses peuvent provenir, non de la nuit, mais d'un état morbide : *Id.*, t. II, p, 28, *N. del Sentido*, § 10. Cp. *Id.*, t. I, p. 140, 230, *Subida*, livre II, cap. X et XXII, où il est fait allusion à la *sécheresse* que produisent les visions démoniaques.

intime transformation. Le premier sera reconnaissable si le spirituel, en même temps qu'il n'éprouve pas le goût « des choses de Dieu », ne ressent aucun plaisir à l'égard d'une chose créée quelconque[1]. Jean de la Croix s'empresse d'ajouter pourtant qu'un tel signe est encore superficiel et que la mélancolie peut déterminer une universelle désaffection[2]. Un second signe est dès lors nécessaire : il faut que notre mémoire soit « ordinairement » en Dieu avec sollicitude[3]. Enfin, un troisième signe est donné par l'étrange malaise que nous cause tout usage de la pensée discursive[4], par la sécheresse qui étreint nos sens et nos puissances tandis que s'élabore un monde de pensée que nous ne comprenons point[5].

L'analyse par laquelle Jean de la Croix nous montre les signes que nous devons constater pour être assurés de notre entrée dans la nuit passive est très poussée. Aux deux signes du dégoût universel et d'un nostalgique amour de Dieu il ajoute un critère fonctionnel : nous pouvons de moins en moins user du discours. Ce troisième signe n'apparaît pas brusquement. Il est préparé par l'approfondissement des symptômes résumés dans le second signe[6]. La sécheresse qui nous accable, et que traduisait déjà le second signe, atteint le moi que la nuit obscure va purifier. Mais, en général, en même temps qu'une sécheresse et un vide accablent le sens, l'âme éprouve un désir de « se trouver seule et en quiétude »[7], « sans pouvoir penser une chose particulière ni avoir le

1. *E. C.*, t. II, p. 28, *N. del Sentido*, § X : « La primera » [señal] « es, si así como no halla gusto ni consuelo en las cosas de Dios, tampoco le halla an alguna de las cosas criadas. »

2. Id., *ibid.*

3. *E. C.*, t. II, p. 28, *Noche del Sentido*, § X : « La segunda señal y condición *para que se crea ser la dicha* purgación es que ordiariamente trae la memoria en Dios con solicitud y cuidado penoso, pensando que no sirve á Dios, sino que vuelve atrás... »

4. *Id.*, t. II, p. 31, id., *ibid* ; cp. *Id.*, t. II, p. 656, « Llama », c. du vers 3 de la strophe III : « ... No pudiendo ya discurrir como antes, ni hallar nada de arrimo por el sentido... »

5. Cf. *Id.*, t. II, p. 29 sq. ; id., *ibid ;* p. 32 sq., *id.*, § XI.

6. *Id.*, t. II, p. 31 *id.*, § XI, « Y de aquí es la tercera. »

7. *E. C.*, t. II, p. 30, *Noche del Sentido*, § X : « Ordinariamente junto con esta sequedad y vacío que hace » [la contemplation] « al sentido, da al alma inclinación y gana de estarse á solas y en quietud... »

Le terme de *quietud* apparaît pour la première fois dans le *Prólogo* de la *Subida* (associé au mot *descanso*) : cf. *E. C.*, t. I, p. 32. Cp. *Id.*, t. I, p. 78, *Subida*, livre I, chap. XI : « Porque aún acaecerá que esté el alma a veces en alta unión de quietud en la voluntad, y que actualmente moren éstos » [les appétits] « en la voluntad... » *Id.*, t. I, p. 91, *id.*, livre I, chap. XIII : « En

désir de la pensée »[1]. Si l'âme allait jusqu'au bout de ce qu'elle éprouve, si elle savait « s'apaiser » — « négligeant toute œuvre intérieure et extérieure, sans sollicitude de rien accomplir alors », — elle sentirait aussitôt « délicatement »[2] la réfection intérieure qui s'élabore[3]. Réfection qui est en effet si délicate que l'âme ordi-

esta desnudez halla el espíritu su quietud y descanso... » *Id.*, t. I, p. 148, *id.*, livre II, chap. xi : [à propos de cette délicate modalité] « que no consiste en trabajar con la imaginación, sino en reposar el alma y dejarla estar en su quietud... » *Id.*, t. I, p. 149, id., *ibid.* « A estos tales » [les spirituels qui entrent dans la contemplation proprement dite] « se les ha de decir que aprendan á estarse con atención y advertencia amorosa en Dios en aquella quietud... » Cp. *Id.*, t. I, p. 150, id., *ibid.*, p. 156, livre II, chap. xiii. Cf. *Id.*, t. I, p. 229, *id.*, livre II, chap. xxii : « El efecto que hacen en el alma estas visiones » [il s'agit des visions spirituelles de substances corporelles] « es quietud, iluminación... » Cp. *Id.*, t. II, p. 34, *Noche del Sentido*, § XI : « Porque todas estas pretensiones » [les actions extérieures à l'état profond qui s'instaure] « inquietan y distraen el alma de la sosegada quietud y ocío suave de contemplación que aquí se da. » — La quiétude est obtenue « habituellement » et « parfaitement » par le moyen des actes substantiels d'union divine. *Id.*, t. II, p. 132, *Noche del Espíritu,* c. du vers 5 de la strophe ii. Cf. surtout *Id.*, t. II, p. 661, « Llama », c. du vers 3 de la strophe iii : « ... Pues entonces ve ella » [l'âme] « claro que ninguno le da tanto gusto como aquella quietud solitaria... » [c'est-à-dire l'infusion obscure, générale et secrète]. Cf. *Id.*, t. II, p. 667, id., *ibid*, et enfin *Id.*, t. III, p. 107, lettre s. d., où le mot n'est peut-être pas employé dans un sens négligeable.

1. *E. C.*, t. II, p. 30, *Noche del Sentido,* § X : « sin poder pensar cosa particular ni tener gana de pensarla. »

2. L'adjectif *delicado*, l'adverbe *delicadamente*, le substantif *delicadez* sont employés par Jean de la Croix en un sens très strict. Ils désignent les nuances, insaisissables à notre conscience lorsqu'elle est encore grossière, et dont la contemplation nous imprègne. Cf. *E. C.*, t. I, p. 148, *Subida,* livre II, chap. xi : « Porque ya no gusta el alma de aquel manjar (como habemos dicho) tan sensible sino de otro más delicado, interior y menos sensible... » Cp. *Id.*, t. I, p. 151, id., *ibid*, p. 156, *id.*, livre II, chap. xii. Cp. *Id.*, t. I, p. 266, *id.*, livre II, chap. xxx : l'entendement troublerait, par son activité naturelle, les notions délicates qui s'introduisent en nous passivement. Cp. *Id.*, t. II, p. 46, *Noche del Sentido,* c. du vers 4 de la strophe i, et surtout ap. « Llama », c. du vers 3 de la strophe ii, le c. du ¡ oh toque delicado ! cf. *Id.*, t. II, p. 638-639. Cf. encore *Id.*, t. II, p. 654, « Llama », commentaire du vers 3 de la strophe iii. — Cf., pour le mot *delicadez*, ce texte bien significatif, *Id.*, t. II. p. 673, « Llama ». Introd. au comment. de la strophe iv : « ¡ con cuánta delicadez me enamoras y aficionas á tí ! » — Les textes les plus importants, en ce qui concerne l'emploi de l'adverbe *delicadamente,* sont le passage de le même *Noche* qui a servi de point de départ à cette note et un texte de la « Llama », *E. C.*, t. II, p. 654, c. du vers 3 de la strophe iii. — Noter aussi, dans le même ordre de nuances, l'emploi de l'adjectif *delgado* et celui de l'adjectif *sutil.* Remarquer d'autre part que *sutil* désigne tantôt des notions très fines et très pures, tantôt des données erronées et même démoniaques ; cf. pour ce deuxième sens, *Id.*, t. I, p. 255, *Subida,* livre II, chap. xxvii. Mais c'est le sens favorable qui est fondamental. Cf. *Id.*, t. I, p. 133, 151, *Subida,* livre II, chap. viii et xi, t. II, p. 631 « Llama », c. du vers 6 de la strophe i.

3. *E. C.*, t. II, p. 30, *Noche del Sentido,* § X : « Y entonces, si á los que esto aeaece se supiesen quietar, descuidando de cualquiera obra interior y

nairement, si du moins elle a le désir de la sentir, ne la sent pas. Monde nouveau qui se crée dans la plus grande oisiveté de l'âme[1]. Si nouvelle est, à vrai dire, l'atmosphère qui nous enveloppe que notre moi non purifié échoue à l'appréhender. Nos puissances intérieures, dès lors, nous semblent liées[2]. Elles le sont en effet. Car c'est par delà leur exercice, du moins par delà leur exercice imparfait[3], que s'accomplit l'œuvre divine.

L'âme, en effet, est ici régénérée par delà notre conscience. Mais notre nature toute seule ne peut-elle s'atteindre au-delà d'elle-même ? On objecte cette impression de total délaissement, jointe à l'angoisse d'un amour perdu et à la sollicitude à l'égard de Dieu, par quoi l'on prétendra prouver la présence cachée d'un Dieu. Mais le rythme naturel aussi nous donne à certaines heures cette complexe impression de total délaissement et d'infinie nostalgie : il nous semble tout à coup que nous sommes seuls, que la vie sociale n'est plus chose qui s'applique à nous. Nous éprouverions alors le besoin de nous sentir proches à la fois de tous les êtres qui nous sont chers, mais nous les savons irrémédiablement lointains. En même temps, à travers notre détresse, nous enten-

exterior, sin solicitud de hacer allí nada, luego en aquel descuido y ocio sentirían delicadamente aquella refección interior. »

Noter l'emploi du verbe *quietar*. Cp. *Id.*, t. I, p. 149, *Subida*, livre II, chap. XI : « ... Y como ellos » [les spirituels non encore habitués à la contemplation] « no saben el misterio de aquella novedad, dales imaginación que es estar ociosos y no haciendo nada : y así no se dejan quietar... » *Id.*, t. II, p. 662, « Llama », c. du vers 3 de la strophe III : « Pero estos espirituales » [les mauvais maîtres spirituels] « no quieren que el alma repose ni quieta... » Le verbe *reposar* est en effet à rapprocher du verbe *quietar* : Cf. *Id.*, t. I, p. 148, *Subida*, livre II, chap. XI.

Le mot *ocio* doit être rapproché du mot *quietud*, déjà signalé (cf. *supra*, p. 589, note 7). Cf. aussi *ociosidad* et *ocioso*. Cf. *Id.*, t. II, p. 661, « Llama », c. du vers 3 de la strophe III : « Donde no hay que temer de la ociosidad de la voluntad en este puesto... » [la contemplation « en que Dios infunde en el alma... »]. Cf. surtout *Id.*, t. II, p. 657, id., *ibid* : « Síguese que para recibirla » [la contemplation] « ha de estar esta alma muy desembarazada, ociosa, pacífica y serena, al modo de Dios. »

1. *E. C.*, t. II, p. 31, *Noche del Sentido*, § X : « La cual es tan delicada, que ordinariamente, si tiene gana ó cuidado en sentirla, no la siente ; porque como digo, ella obra en el mayor ocio ó descuido del alma ; que es como el aire, que én queriendo cerrar el puño, se sale. »

2. Id., *ibid*.

3. *Id.*, t. I, p. 150, *Subida*, livre II, cap. XI : « ... sin actos y ejercicios de los potencias, memoria, entendimiento, y voluntad, á lo menos discursivos... » Cf. par contre, l'idée d'un exercice d'amour : Cf. « Cántico », comment. de la strophe XXI et de la strophe XXV, vers 2, *E. C.*, t. II, p. 561 sq., et 595, l'idée d'un exercice, en définitive, des puissances en acte. — Cf. enfin l'annotation marginale du ms. de Sanlúcar de Barrameda, citée plus haut p. 588, note 2.

dons le son d'un amour indicible pour une vie dont toutes les données nous échappent. Et, tandis que la douleur nous étreint, je ne sais quel pressentiment nous arrive que ce sera là l'épreuve décisive et que notre âme se renouvellera en cette amertume. Délaissement, amour nostalgique, purification dans la sécheresse, la nature connaît toutes ces tortures. Jean de la Croix réussira-t-il à nous peindre une angoisse qui présente des caractères irréductibles ?

En una noche oscura — ; cette fois le vers inépuisable nous dit le tragique seuil d'une mystérieuse présence. Singulière fortune de la vie spirituelle : c'est au moment où Dieu pénètre en nous que nous avons la sensation de le perdre pour jamais. Les sens demeurent secs et vides tandis qu'est supprimée leur activité normale. Et l'esprit, jusque-là penché vers les sens, modelé selon leurs exigences, ne triomphant jamais pleinement de leurs limites, ne sait quoi appréhender en une perfection qu'il ignore. Il n'éprouve, lui aussi, que sécheresse et amertume là où il devrait discerner vie et plénitude. Et ainsi perçoit-on que la nuit obscure devienne ici déjà souffrance ardente et apparaisse à l'âme comme un chaos incompréhensible.

« Porque la causa de esta sequedad es porque muda Dios los bienes y fuerzas del sentido al espíritu, de los cuales, por no ser capaz el sentido y fuerza natural, se queda ayuno, seco y vacío »[1]. « La cause de cette sécheresse vient en effet de ce que Dieu transfère les biens et forces du sens à l'esprit ; mais comme le sens ni la force naturelle ne sont capables de ces biens, ils demeurent à jeun, secs, et vides. » Pourrait-on jamais assez scruter cette alchimie qui n'est d'abord intelligible ni aux sens ni à l'esprit ? La violente opposition de l'esprit et des sens va peu à peu se résoudre en harmonie. Et ce sont les sens, les sens encore si grossiers pourtant et si faibles, qui vont s'insinuer dans l'esprit. Cette même émotion sensible dont tressaillaient nos ardeurs religieuses mourra-t-elle ? Elle s'absorbera, se transfusera en un univers nouveau, qui est l'univers de l'esprit[2].

1. *E. C.*, t. II, p. 29, *Noche del Sentido*, § X.

2. Cf. ce texte profond, rétabli par l'*Edición critica*, t. II, p. 14-15, *Noche del Sentido*, § V : « Pero cuando esta parte sensitiva está ya reformada por la purgación de la noche oscura que diremos, no tiene ella estas flaquezas ; porque *no es ella la que recibe ya ; mas antes está* ya recibida ella en el espíritu. Y así lo tiene todo entonces al modo del espíritu. » — « Mais, quand cette partie sensitive est déjà réformée par la purgation de la nuit obscure

L'âme n'éprouve pourtant toujours que le chaos et la nuit. Les sens ne trouvent que le vide, et l'esprit, qui était trop docile au mécanisme des sens, est violemment tourné vers une expérience qu'il ignore. Ils ne savent où se rencontrer. Et, en fait, ils ne se rencontreront pas. Car l'esprit en qui viendra se mirer le sens régénéré n'est pas encore constitué. Il existe en puissance. Et la synthèse ne se fera pas entre l'esprit et les sens tels qu'ils s'offrent à nous, mais entre des sens transfigurés et un esprit que la nuit obscure aura transmué.

Comment une telle transmutation, même lorsqu'il ne s'agit encore que de la phase initiale, ne serait-elle douloureuse à l'âme ? Celle-ci ne discerne que trouble et désordre, et peut-être péril de mort, en ces chemins inconnus. Comment d'autre part reviendrait-elle en arrière ? Le discours des puissances lui sera de plus en plus refusé [1]. Ainsi en est-il du moins chez les êtres qui auront une haute destinée mystique. Chez ceux, au contraire, qui ne « vont pas par le chemin de contemplation » et à qui la nuit obscure est surtout une ascèse [2], les choses ne se passent pas de la sorte, et l'impuissance à méditer n'est pas constante [3]. Nul doute, par conséquent, que chez les êtres qui vont droit à la vie de l'esprit l'initiation à la contemplation ne détermine un état constant.

L'âme qui est prise par ce monde nouveau se trouve dès lors suspendue entre un mode de pensée qu'elle ne comprend plus et un autre qu'elle ne comprend pas encore. Pourquoi tenterait-elle de ressaisir une expérience dépassée et de refaire par la volonté

que nous dirons, elle n'a plus ces faiblesses ; et, en effet, ce n'est plus cette partie sensitive elle-même qui reçoit ; mais elle est déjà elle-même reçue dans l'esprit. Et ainsi le sens éprouve tout alors à la manière de l'esprit. »

1. *E. C.*, t. II, p. 31, *Noche del Sentido*, c. du vers 1 de la strophe I.

2. *Id.*, t. II. p. 32, id., *ibid.* : « ... porque los que no van por camino de contemplación, muy diferente modo llevan... ; porque como sólo los mete Dios en esta noche á éstos para ejercitarlos y humillarlos, y reformarles el apetito porque no se vayan criando con golosina viciosa en las cosas espirituales, y no para llevarlos á la vía del espíritu, que es esta contemplación... » Il est clair que ce passage concerne les spirituels qui n'iront pas au delà de la nuit du sens, qui même ne participeront pas pleinement à cette nuit et qui, en particulier, seront étrangers à l' « élément caché » que discerne avec raison le R. P. Poulain (Cf. *Des Grâces d'oraison*... 9e éd., Paris, 1914. p. 215-216) dans la nuit du sens, c'est-à-dire l'élément qui s'épanouira dans la nuit de l'esprit. Il importe, lorsqu'on utilise ce texte de Jean de la Croix, de ne pas oublier que les spirituels imparfaits n'y sont allégués que par contraste avec les spirituels que se meuvent selon la voie de l'esprit. Cf. Picard : *La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques*, ap. *Revue d'Ascétique et de mystique*, avril 1923, p. 171 sq., et p. 171, note 2, où ces précautions ne sont pas suffisamment prises.

3. Cf. *E. C.*, t. II, p. 32, *Noche del Sentido*, c. du vers 1 de la strophe I.

une œuvre qui déjà est accomplie au fond d'elle-même[1] ? Certes, rien n'est plus grand que le roidissement de l'énergie intérieure, sinon pourtant le mystérieux apaisement produit par des forces amies et dont le rythme demeure secret. Ainsi vérifie-t-on l'admirable pensée de Plotin : « se purifier est inférieur à être déjà purifié »[2]. La purification qui s'accomplit en nous par delà notre regard atteindra peut-être le « lac du cœur »[3]. Qu'obtiendrions-nous par notre effort qui ne fût encore la surface de notreêtre ?

Toutes les douceurs que l'âme avait coutume de goûter se sont évanouies. Joies de la nature, joies « surnaturelles », rien de tout cela ne s'avance jusqu'à elle. Et pourtant, de délicates clartés descendent, mais elles sont imperceptibles à celui-là même qui les reçoit. En même temps, les inquiétudes nous oppressent. Il nous semble que notre temps s'enfuit en ces longues immobilités où notre pensée s'absorbe[4].

Et l'âme serait réduite à une inexprimable détresse si l'Amour ne la dirigeait, — elle ne sait vers quelles clartés. « Y sólo se ve enamorada sin saber cómo » — « et seulement elle se voit amoureuse, sans savoir comment »[5]. Elle ne saisit d'abord rien de cet amour. Elle ne le devine qu'à travers les sécheresses émanées de toute sa nature mortifiée, laquelle, ne trouvant en ces ardeurs nouvelles aucune matière qu'elle puisse saisir, y répond par une amère douleur[6]. Mais quelque chose en nous est « touché »,

1. Cf. *E. C.*, t. I, 140, *Subida*, livre II, chap. xi : « ... Y es dejar lo más por lo menos y desandar lo andado, y querer volver á hacer lo que está hecho. » *Id.*, t. II, p. 33, *Noche del Sentido*, § XI : « Y así son semejantes al que deja lo hecho para volverlo á hacer; ó al que salió de la ciudad para volver á entrar en ella, ó al que deja la caza para volver ó andar á caza... » *Id.*, t. II, p. 659, « Llama », c. du vers 3 de la strophe iii : « Y así no entendiendo éstos » [les mauvais maîtres spirituels] « los grados de oración ni vías de espíritu, no echan de ver que aquellos actos que ellos dicen que haga el alma, y aquel caminar con discurso está ya hecho... »

2. Plotin : *Enniades*, I, ii, 4 : « Ζητητέον δέ εἰ ἡ κάθαρσις ταὐτον.τῇ τοιαύτῃ ἀρετῇ, ἢ προηγεῖται μὲν ἡ κάθαρσις, ἕπεται δὲ ἡ ἀρετή, καὶ πότερον ἐν τῷ καθαίρεσθαι ἡ ἀρετὴ ἢ ἐν τῷ κεκαθάρθαι. [ἡ γοῦν ἐν τῷ καθαίρεσθαι] ἀτελεστέρα τῆς ἐν τῷ κεκαθάρθαι, [τό γὰρ κεκαθάρθαι] οἷον τέλος ἤδη. » Nous empruntons la formule à la traduction de Bouillet.

3. Cf. Dante : *Inferno*, Canto I, vers 19-22.

Allor fu la paura un poco queta,
Che nel lago del cor m'era durata
La notte, ch'io passai con tanta pieta.

4. *E. C.*, t. I, p. 155, *Subida*, livre II, cap. xi, t. II, p. 33, *Noche del Sentido*, § XI.

5. *Id.*, t. II, p. 36, *Noche del Sentido*, c. du vers 2 de la strophe i.

6. Id., *ibid.*

humble origine de cette blessure que l'âme un jour chantera[1].

L'âme qui ne s'élèvera pas très haut verra s'apaiser ses tortures. Mais à celle qui devra atteindre l'union profonde nulle consolation n'est accordée[2]. Certes cette nuit est âpre et hostile. Mais par elle l'âme est sortie, du moins en son activité fonctionnelle et en ses affections, de toutes les choses créées ; elle chemine vers les choses éternelles[3]. Elle ignore encore la nuit de l'esprit. Mais elle commence de se connaître elle-même et sa misère[4]. Premier moment d'un rythme bientôt plus intense. N'allons pas au delà de ce que la nuit du sens nous livre. Bientôt la nuit de l'esprit nous montrera la vraie et abyssale connaissance de soi. Mais l'introversion qui s'inaugure nous fait découvrir déjà un monde que Jean de la Croix a fait sien.

Introversion qui n'a rien de commun avec la donnée brute d'un regard banal, et qui, bien que très distante de la descente en nous-même que décrira la nuit de l'esprit, est déjà de caractère contemplatif. Puis, enveloppée dans la connaissance de soi, ayant son fondement en cette connaissance même — sans que nous devinions encore les tragiques tortures que nous réserve la nuit de l'esprit — la connaissance de Dieu[5]. Si bien que la connaissance de Dieu ne surgit que de la connaissance de soi[6]. Dieu,

1. Cf. surtout *Id.*, t. II, p. 46, *Noche del Sentido,* c. du vers 4 de la strophe I et *infra,* p. 689.

2. *E. C.*, t. II, p. 32 et 48, *Noche del Sentido,* § XI et c. du vers 5 de la strophe I. Cf. *Id.*, t. II, p. 640, « Llama », c. du vers 5 de la strophe II.

3. *Id.*, t. II, p. 37, *Noche del Sentido,* c. du vers 4 de la strophe I : « Los cuales » [les biens inhérents à la nuit du sens] « ... se consiguen en salir el alma según el afición y operación, por medio de esta noche, de todas las cosas criadas, y caminar á las eternas, que es grande dicha y ventura... »

4. *Id.*, t. II, p. 38, id., *ibid :* « De éstos » [les avantages que nous procure la nuit du sens] « el primer provecho es conocimiento de sí y de su miseria. »

5. Cf. *E. C.*, t. II, p. 38-39, *Noche del Sentido,* c. du vers 4 de la strophe I : « Porque demás de que todas las mercedes que Dios hace al alma ordinariamente las hace envueltas en este conocimiento... » [la connaissance de soi]. Et, plus loin, *Id.*, t. II, p. 41, id., *ibid :* « De manera que ya tenemos que de esta noche seca sale conocimiento de sí primeramente, de donde, como de fundamento, sale estotro conocimiento de Dios. Que por eso decía San Agustin á Dios : conózcame, Señor á mí, y conocerte he á tí. »

6. On ne pourrait, sans un grave contresens, assimiler ce moment qui, *lorsqu'il sera approfondi par la nuit de l'esprit,* sera le plus haut peut-être de la pensée de Jean de la Croix avec le parti, plus empirique que métaphysique, que la plupart des spirituels ont tiré du précepte de la connaissance de soi. Jean de la Croix nous apporte une éthique abyssale ; il ne faut pas supposer que l'on en trouverait l'équivalent en un simple examen de nos péchés

cependant, deviné en sa grandeur et non plus fait à notre mesure ; Dieu vers qui nous nous élevons avec la gravité, avec l'accent, avec le respect que seule nous peut enseigner cette épreuve [1]. L'amour du prochain apparaît à son tour : face à notre misère et au regard abyssal que nous plongeons en nous émergent les qualités d'autrui. Bien plus : nous connaissons seulement notre misère ; si bien que nous ne pouvons plus poser les yeux en qui que ce soit [2]. Et, si d'aventure notre regard, en même temps qu'à cette misère essentielle, s'attache à une pensée distincte, ni nos

et de nos tendances. Sainte Térèse n'est pas étrangère à l'idée que la pénétration de notre misère essentielle nous peut tout à coup faire aimer Dieu avec une étrange acuité. « L'âme », dit-elle en un passage de la « Vie », « voit à nu la profondeur de sa misère... Elle voit que par elle-même elle mérite l'enfer et qu'on la châtie avec de la gloire. » [Cf. « Vie », chap. XIX, trad. citée, t. I. p. 229 et 230) ; cf. édit. phototypique citée f° 76 r° : « ... de sí ve q̄ mereçe el ynfierno y q̄ la castigan con gloria... » Elle arrive aussi à Dieu par l'extase douloureuse que M. Delacroix a si profondément analysée (cf. *Etudes...*, *op. cit.*, p. 65-67), et que nous examinerons plus tard (cf. *infra*, p. 617). Mais elle n'estime pas que l'on doive s'appesantir en une connaissance de soi et, dans un passage du « Château intérieur » (cf. *Moradas primeras, Capítulo segundo,* éd. citée, p. 20 21), alors qu'il n'est encore question, il est vrai, que d'une phase de conscience claire, elle montre que la connaissance de soi, si nécessaire qu'elle puisse être en tous nos états [cp. *Fundaciones*, cap. V, *Camino de perfección*, cap. XXXIX), doit être immédiatement suivie d'un autre rythme, rythme qui est également de caractère volontaire, et qui est le rythme de la connaissance de Dieu : « Y á mi parecer », dit-elle, « jamás nos acabamos de conocer, *si no procuramos* conocer á Dios. » (*Las Moradas, loc. cit.*, éd. citée, p. 21, non souligné dans le texte). Certes il faut tenir compte de ce fait que les états décrits par sainte Térèse et saint Jean de la Croix ne sont pas ici exactement comparables. Pourtant la connaissance de soi n'apparaît-elle à Térèse — en dépit d'étonnantes intuitions de la vie profonde, — [Cf. en particulier, la donnée de connaissance de soi de caractère extatique in *Moradas*, VI, V, éd. citée p. 202-203], surtout comme un précepte concernant notre vouloir, à Jean de la Croix essentiellement comme une donnée de la vie abyssale, une donnée de la nuit obscure ? Il n'est pas faux de dire avec Unamuno — si dangereuses que puissent être pourtant de telles généralisations [*Ensayos*, t. I, p. 152, *op. cit.*, cp. trad. française de Marcel Bataillon : *L'essence de l'Espagne...*, p. 202. *op. cit.*] : « Los místicos castellanos glosan y ponderan de mil modos el « conocerte á tí mismo » y aún más el « conózcame señor, á mí y conocerte he á tí de San Agustín. » Mais il ne faut pas oublier que le point de vue de Jean de la Croix émane d'une métaphysique de la mystique, et ne peut pas être considéré comme étant l'expression d'une tendance collective. L'étude de la nuit de l'esprit nous permettra de reprendre le problème et de discerner, sinon une source, du moins un thème mystique singulièrement comparable, dans le *Dialogo* de sainte Catherine de Gênes. Il ne serait pas arbitraire non plus d'alléguer la pensée taulérienne. [Cf. Tauler, éd. Vetter, éd. citée p. 72, 163, 164].

1. *E. C.,* t. II, p. 39-40, *Noche del Sentido,* c. du vers 4 de la strophe I.

2. *Id.*, t. II, p. 42, id., *ibid* : « Y de aquí nace el amor del prójimo ; porque los estima, y no los juzga como antes solía cuando se veía á sí con mucho fervor y á los otros no ; sólo conoce su miseria y la tiene delante de los ojos, tanto que no la deja ni da lugar para poner los ojos en nadie. »

fautes ni les fautes d'autrui ne provoquent plus notre irritation, ni Dieu même ne suscite plus notre plainte [1].

Accoutumons-nous à cette « terre déserte, sans eau, sèche et sans chemin », que décrivait David et qui lui permettait cependant d'entrevoir la gloire de Dieu [2]. Les suavités spirituelles nous écartent de Dieu, mais la sécheresse, figurée par la terre déserte, nous conduit vers Dieu. Les concepts que notre intelligence construit ne nous approchent pas de Dieu, alors que l'impuissance à « fixer en Dieu le concept » et à nous mouvoir à travers le « discours de la considération imaginaire » — impuissance figurée par la terre sans chemin — nous ferait « sentir et voir la force de Dieu » [3]. Seule la nuit de l'esprit nous montrera de façon accomplie l'efficace de cette descente vers les abîmes.

Et, en même temps, Jean de la Croix nous fait assister au drame de la plus violente révolte des sens. Bientôt en effet viendront — et surtout pour ceux qui doivent s'élever très haut [4] — les suprêmes angoisses de la nuit du sens, angoisses de durée variable selon les êtres mais, chez ceux dont le destin est vaste, généralement de durée longue [5]. « Esprit de fornication », qui « fouette » les sens, les accable de tentations « abominables »,

1. *E. C.*, t. II, p. 45, id., *ibid.*

2. *Id.*, t. II, p. 42, *Noche del Sentido*, c. du vers 4 de la strophe I : « En la tierra desierta, sin agua, seca y sin camino, parecí delante de tí para poder ver tu virtud y gloria. » Cf. *Psaumes*, LXIII, 2-3. Cp. P. Fr. Jérôme de la Mère de Dieu. C. D. · *La Tradition mystique du Carmel*, ap. *Supplément à la* « Vie Spirituelle ». *Vie Spirituelle*, janvier 1924, p. 68.

3. *E. C.*, t. II, p. 42, *Noche del Sentido*, c. du vers 4 de la strophe I : « Lo cual es cosa admirable, que no da á entender aquí David, que los deleites espirituales... que había tenido, fuesen disposición y medio para conocer la gloria de Dios... Y que no diga también que los conceptos y discursos Divinos de que él había usado mucho, fuesen camino para sentir y ver la virtud de Dios, sino el no poder fijar el concepto en Dios, ni caminar con el discurso de la consideración imaginaría, que se entiende aquí por la tierra sin camino. »

4. *E. C.*, t. II, p. 48, *Noche del Sentido*, c. du vers 5 de la strophe I : « ... en los que después han de entrar en la otra » [noche] « más grave del Espíritu... » Id., *ibid* : « Estas tempestades... ordinariamente envía Dios en esta noche y purgación sensitiva á los que ha de poner después en la otra (aunque no todos pasan á ella)... » Cp. *Id.*, t. II, p. 49, id., *ibid.*

5. *Id.*, t. II, p. 48, id., *ibid* : « ... que duran mucho tiempo, aunque en unos más que en otros... » *Id.*, t. II, p. 49, id., *ibid* : « Pero el tiempo que al alma tengan en este ayuno y penitencia del sentido, cuanto sea, no es cosa cierta decirlo... » *Id.*, t. II, p. 49-50, id., *ibid* : « Pero las almas que han de pasar á tan dichoso y alto estado como es la unión de amor, por muy aprisa que Dios las lleve, harto tiempo suelen durar en estas sequedades y tentaciones ordinariamente... »

« afflige » l'esprit de laides et vives images, ce qui parfois est « peine plus grande que la mort »[1]. « L'esprit de blasphème » : tous les concepts et toutes les pensées sont traversées « d'intolérables blasphèmes » ; et l'imagination en est parfois si fortement assaillie que ce sont presque des blasphèmes prononcés[2]. Voici enfin l' « esprit de vertige », avec les « perplexités » et les « scrupules » que rien, selon l'âme en cet état, ne saurait vaincre, — l'une des plus graves horreurs de la nuit du sens, très voisine déjà de ce que nous réserve la nuit de l'esprit[3]. Ainsi « châtiés » et « souffletés », nous nous avancerons vers la nuit de l'esprit[4].

Revenons vers la sécheresse de l'âme. — Représentons-nous un être purifié en toutes ses faiblesses sensibles[5], remplaçant une faiblesse générale par une force générale, chaque faiblesse précise par une vertu élargissante appropriée, acquérant déjà cette « liberté d'esprit » dont nous verrons plus tard l'ampleur[6]. Alors l'âme commence de cheminer dans la voie de l'esprit[7]. Et Dieu, estime Jean de la Croix, — sans « discours » ni « aide active » de l'âme, — va régénérer l'âme elle-même[8]. Depuis longtemps déjà, juge-t-il encore, Dieu, au milieu de la sécheresse la plus âpre, a donné à l'âme un amour pur que celle-ci d'abord n'a pas senti ou, plus exactement, que le sens, en elle, n'a pas saisi[9]. C'est que, par delà les aridités, se construit un esprit, régénéré par

1. *E. C.*, t. II, p. 48, id., *ibid* : « porque á algunos se les dá el ángel de Satanás, que es espíritu de fornicación, para que los azote los sentidos con abominables y fuertes tentaciones, y les atribule el espíritu con feas advertencias y representaciones muy visibles en la imaginación, que á veces les es mayor pena que el morir. »

2. *Id.*, t. II, p. 48, *Noche del Sentido*, c. du vers 5 de la strophe I : « otras veces se les añade á esta noche el espíritu de blasfemia, el cual, en todos sus conceptos y pensamientos, se anda atravesando con intolerables blasfemias, y á veces con tanta fuerza sugeridas en la imaginación, que casi se les hace pronunciar. »

3. Id., *ibid* : « otras veces se les dá otro abominable espíritu que llaman *Spiritus vertiginis*... El cual de tal manera les oscurece el sentido, que los llena de mil escrúpulos y perplejidades... »

4. Id., *ibid* : « ... castigados y abofeteados... »

5. *Id.*, t. II, p. 42-46, id., *ibid.*

6. *E. C.*, t. II, p. 46, *Noche del Sentido*, c. du vers 5 de la strophe I : « Finalmente, por cuanto aquí el alma se purga de las aficiones y apetitos sensitivos, consigue libertad de espíritu... » Cf. *infra*, p. 625 sq.

7. *Id.*, t. II, p. 47, id., *ibid.*

8. *Id.*, t. II, p. 47-48 ; id., *ibid* : « ... sin discurso ni ayuda activa con industria de la misma alma. »

9. *Id.*, t. II, p. 46, id., *ibid.*

une suavité imperceptible à notre moi non purifié. On devine, dès lors, en quel sens l'âme collabore à l'œuvre divine, en quel sens elle n'y collabore pas. Elle n'y participe pas par ses modalités fonctionnelles non régénérées, puisque l'action divine, telle que la pose Jean de la Croix, est inconciliable avec l'exercice proprement humain de nos puissances. En revanche, par l'obéissance à un moi qui se détruit, l'homme retrouve la substance, c'est-à-dire l'âme en sa pureté et Dieu même. Un rythme plus profond peut être défini : renoncement, par négation, mais sans qu'il y ait, en cette négation, effort sur soi ni conscience de soi ; lente prise de possession d'une conscience neuve. Conscience qui semblera divine et qui, dès lors, par rétrospection, apparaîtra comme ayant été constituée, durant la période antérieure, par ce Dieu même que désormais elle éprouve sien. La nuit du sens en son secret positif est, tandis qu'elle nous accable, imperméable à notre conscience non élargie ; elle n'est pas imperméable à un moi plus profond qui s'élabore sans s'apercevoir encore lui-même. La nuit de l'esprit dira le croissant épanouissement de cette supra-conscience.

Rendons-nous dociles à ce monde nouveau qui envahit l'ancien, l'enveloppe, bientôt le dépasse. Un univers spirituel va se substituer à un autre. Nous avons le plus souvent évité d'employer les termes de méditation et de contemplation par lesquels on désigne en général les deux fonctions qui se livrent ici une lutte décisive. Nous avons tenté de voir, par delà ces termes, le drame lui-même. Mais il faut rechercher maintenant ce que l'analyse des notions est susceptible de nous apprendre [1].

1. Il est indispensable d'indiquer, au moment où nous allons entreprendre l'étude de la contemplation proprement dite, les textes où nous nous devrons reporter pour avoir quelques données précises.

Le terme même de *contemplación* apparaît dans le *Prólogo* de la *Subida* (*E. C.*, t. I, p. 31), en un passage où il est d'ailleurs fait allusion à des faits qui ne seront étudiés que dans la *Noche del Sentido*, — du moins dans l'état actuel des mss. Vient ensuite le texte capital du chapitre I du livre I de la *Subida* (*Id.*, t. I, p. 36), texte que nous avons déjà plusieurs fois examiné, et qui nous aide puissamment à comprendre la signification de la *Montée* (cf. *supra*, p. 378 sq.).

Le mot *contemplación* est employé pour la première fois en un sens perméable à l'analyse au chapitre II du livre II de la *Subida* (*Id.*, t. I, p. 104), lorsqu'il est dit que la Foi dépasse toute connaissance et toute science afin qu'il soit possible de bien juger de cette Foi même « en parfaite contemplation » — « para que puedan bien juzgar de ella en perfecta contemplación. » Le mot est indirectement défini quand Jean de la Croix (*Id.*, t. I, p. 130, *Subida*, livre II, cap. VII) déclare que l'on appelle théologie mystique la contemplation par laquelle l'entendement s'éclaire de Dieu. *Cette référence au rayon dionysien est permanente dans l'œuvre entière* (cf. *Id.*, t. II, p. 58-59, *Noche del Espíritu*, c. du vers 1 de la strophe I, p. 555, « Cántico »,

III

Abandonnons donc provisoirement le récit où nous cherchions à recréer en nous-mêmes les incompréhensibles tourments de l'âme. Et tâchons de saisir pourquoi s'est produit l'anéantissement de nos fonctions mentales coutumières.

On l'entrevoit déjà : la sécheresse et les aridités ne concernent

c. du vers 2 de la strophe xviii), *et telle est bien toujours la contemplation : une adhésion de plus en plus intime au rayon de ténèbre.*

La contemplation est techniquement définie (*Id.*, t. I, p. 136, *Subida,* livre II, cap. ix), lorsque, aux connaissances multiples et partielles, est substituée la connaissance unique, c'est à savoir la « contemplation qui se donne en foi. » [Cf. *supra*, p. 475, note 1]. La contemplation est, pour Jean de la Croix, synonyme de « voie de l'esprit. » Cf. ce texte significatif ; *Id.*, t. I, p. 153, *Subida,* livre II, cap. xii : « Acerca de la primera señal que decimos, es de saber que para haber el espiritual de entrar en la vía del espíritu (que es la contemplación)... » Cp. *Id.*, t. II, p. 32-33, *Noche del Sentido,* § XI, et les données théologiques alléguées, *Id.*, t. I, p.347-348, *Subida,* livre III, cap. xxv. La contemplation consiste à atteindre Dieu, mais selon un rythme qui implique que l'on ne se maintienne plus dans le plan des appréhensions distinctes. Et le but de Jean de la Croix est, non seulement de nous conduire à l'union, mais de nous conduire à l'union « en contemplation ». Cf. *E. C.*, t. I, p. 271, *Subida*, livre III, cap. i : « Pero porque aquí vamos dando doctrina para pasar adelante en contemplación á unión de Dios... »

Ainsi que nous l'avons laissé entendre et ainsi que les pages qui suivent tenteront de l'établir, la contemplation qu'analyse la *Nuit obscure n'est pas une contemplation nouvelle. mais celle même qu'a posée la Montée, devenue plus intime et pénétrante.* Jean de la Croix ignore l'emploi du terme de *contemplation acquise,* et il est illégitime de nous en servir pour résumer la contemplation telle que l'élabore la *Montée.* Nous trouvons, à plusieurs reprises, dans les textes, le verbe *adquirir* (cf. *Id.*, t. I, p. 118, 163, 170, t. II, p. 7, 79, *Subida,* livre II, cap. v, xiii, xiv, *Noche del Sentido*, § I, *Noche del Espíritu,* c. du vers 1 de la strophe i), mais il est inexact de soutenir, ainsi que l'a fait un écrivain carmélitain (cf. R. P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur : *Il existe une contemplation active,* ap. *Etudes Carmélitaines*, Paris, janvier-avril 1920, p. 3-46) que c'est de la contemplation *acquise* que parle la *Montée.* [Cf. R. P. Gabriel de Jesús : *¿ La Subida del Monte Carmelo es ascética ó es mística ?* ap. *La vida sobrenatural*, nº de janvier 1923, p. 24 sq]. *Il serait, pourtant, tout aussi inexact de soutenir que Jean de la Croix ne songe qu'à la contemplation passive et infuse.* Il envisage la contemplation dans sa totalité et lui donne çà et là le nom d'infuse et d'unitive lorsqu'elle nous imprègne. *C'est en tout cas une contemplation de caractère mystique qui nous introduit dans la nuit active.* Ce seuil supra-humain une fois admis, *il n'est pas faux de dire que la contemplation s'épanouit en nous à la suite d'une disposition active.* Mais on ne pourrait (ainsi que le fait le R. P. Wenceslao, *op. cit.*, t. II, p. 98 sq.) donner à la contemplation telle qu'elle s'exprime dans la *Subida* l'épithète normale d'active qu'en asservissant la doctrine de Jean de la Croix à des distinctions élémentaires et didactiques qu'elle n'a pas connues, qu'en enlevant d'autre part toute valeur métaphysique à la contemplation qui s'exprimera dans la *Noche oscura.*

Lorsque s'inaugure la *Noche oscura,* la contemplation apparaît comme une

que ce qui, en nous, va mourir. Mais c'est notre nature tout entière. Elle voudrait se prendre à une assise ferme ; et elle ne trouve plus rien. De là cette suspension, dans le vide, de tout notre être. Rien, au moment où cette sécheresse nous accable, ne saurait nous avertir de la fin vers laquelle nous nous tendons, rien si ce n'est le dégoût que nous ressentons pour tout ce qui serait un état différent de celui-là même où nous souffrons. Nous aimons ce dont nulle figure ne nous est offerte. Les notions très délicates que l'âme reçoit descendent en elle à la façon d'un thème musical qui, imperceptible à toute attention grossière,

force qui entreprend une œuvre purificatrice [cf. *E. C.*, t. II, p. 5, 6, *Noche del Sentido,* introd. au c. de la strophe I]. Contemplation et nuit sont ici synonymes : « Esta noche que decimos ser la contemplación... » Cp., les expressions de « noche de contemplación » (*Id.*, t. I, p. 31, *Subida, Prólogo*), de « noche de contemplación purificativa » (*Id.*, t. II, p. 6, *loc. cit.*). Cp. *Id.*, t. II, p. 76, 84, *Noche del Espíritu,* c. des vers 1 et 2 de la strophe I : « ... esta noche oscura de contemplación... » — « esta noche de contemplación penosa... » etc. Contemplation qui est cachée et secrète pour celui-là même en qui elle s'élabore : « la cual contemplación es oculta y secreta para el mismo que la tiene. » (*Id.*, t. II, p. 30, *Noche del Sentido,* § X).

Rien de surprenant, par suite, à ce que Jean de la Croix, à mesure qu'il approfondit cette contemplation qui est à nous-mêmes un secret, éprouve le besoin de la dire « infuse » ou de déclarer qu'elle est une « infusion ». [*Nuances qui ne sont pas absentes de la Subida* cf. *E. C.*, t. I, p. 164, *Subida,* livre II, cap. XIII]. Cf., d'autre part les textes suivants [*Id.*, t. II, p. 35, *Noche del Sentido*, § XI] : « ... porque la contemplación no es otra cosa que una infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios... » — [*Id.*, t. II, p. 58, *Noche del Espíritu,* c. du vers 4 de la strophe II] « Esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma... que llaman los contemplativos contemplación infusa, ó mística teología, en que de secreto enseña Dios al alma, y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo es esta contemplación infusa. »

Enfin il faut noter l'expression de « contemplación unitiva » [cf. *E. C.*, t. II, p. 131, *Noche del Espíritu,* c. du vers 5 de la strophe II] et bien marquer que la contemplation, lorsqu'elle s'épanouit vraiment en nous, consiste à « recevoir » : « Porque ya que habemos dicho que la contemplación es recibir... » (*Id.*, t. II, p. 657, « Llama », c. du vers 3 de la strophe III, cp. *Id.*, t. II, p. 625, *id.*, c. du vers 3 de la strophe I). Nous nous demanderons plus loin ce qu'il faut entendre par « recevoir ». Cf. *infra*, p. 609. Cf. R.-P. Garrigou-Lagrange : *La contemplation mystique requiert-elle des idées infuses ?* [*La Vie spirituelle...*, *Supplément* au n° de novembre 1922, p. 15-16]. Mais il importe de ne jamais oublier que ces épithètes de *infuse, unitive,* appliquées à la contemplation, sont, pour Jean de la Croix, destinées à rendre plus claire une doctrine qu'elles n'ont pas aidé à constituer. Jean de la Croix se soucie, dans ce cas, d'utiliser des données reçues du dehors. De telles épithètes ne constituent pas, dans le développement mystique, des moments exactement circonscrits. On commettrait un grave contresens en croyant qu'elles peuvent, au même titre que des notions créées par Jean de la Croix lui-même [cf. par exemple l'idée de Nuit], nous aider à démêler la vie interne de la doctrine.

Sur la notion de contemplation acquise dans la tradition carmélitaine, cf. R.-P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine : *La contemplation acquise chez les théologiens Carmes déchaussés*, *Supplément* à la *Vie Spirituelle* de septembre 1923, p. 277 sq.

est enfoui sous les masses sonores et, après bien des luttes, s'épanouit dans les mesures finales. Or, c'est cette lumière, d'abord imperceptible, qui détermine tout notre trouble. C'est elle qui arrache notre conscience à ses données ordinaires sans lui enseigner le secret de la reconnaître et qui peu à peu fera disparaître notre grossièreté naturelle.

Telle est, réduite à son ossature, la signification de la nuit du sens. Il s'agit, à vrai dire, d'une nouvelle forme de la pensée. Nous nous contentons, en général, d'en décrire les caractères extérieurs. N'en pourrait-on tenter l'analyse ?

En une page profonde, Plotin remarque « qu'examiner c'est ne pas posséder encore » [1] mais que la nature, qui possède, et qui, parce qu'elle possède, produit [2], est contemplation. Laissons de côté pleinement ce qu'une telle page implique en fait, à l'intérieur du système plotinien, et rendons-nous dociles aux images qu'une lecture naïve suggère ; nous voyons, s'opposant l'une à l'autre, une pensée discursive qui s'explicite hors de toute possession, et une vie qui est possession. Bientôt nous devinons l'opposition de l'agitation bruyante et de la contemplation silencieuse : « Si l'on demandait à la nature pourquoi elle produit et si la nature consentait à écouter et à répondre, elle dirait : il eût fallu, au lieu de m'interroger, comprendre et se taire, comme moi-même je me tais car je n'ai pas l'habitude de parler. Que fallait-il comprendre ? Que ce qui est produit est l'objet de ma contemplation silencieuse. Née moi-même d'une contemplation, j'ai une nature amie de la contemplation, et ce qui contemple en moi produit un objet de contemplation, comme les géomètres en contemplant écrivent ; mais moi je n'écris pas, c'est quand je contemple qu'apparaissent les lignes des corps : on dirait qu'elles tombent de moi » [3]. Encore

1. Plotin, *Ennéades*, III, VIII, 3 : « ... ἆρ' ὅτι τὸ σκοπεῖσθαι, ἐστι τὸ μήπω ἔχειν ; ... »

2. Id., *ibid.* : « ἡ δὲ ἔχει, καὶ διᾶ τοῦτο ὅτι ἔχει καὶ ποιεῖ. » Texte rectifié d'après la lecture de René Arnou : ΠΡΑΞΙΣ et ΘΕΩΡΙΑ, *op. cit.*, p. 57, note 1.

3. Plotin : *Ennéades*, III, VIII, 4 : « καὶ εἴ τις δὲ αὐτὴν ἔροιτο τίνος ἕνεκα ποιεῖ, εἰ τοῦ ἐρωτῶντος ἐθέλοι ἐπαίειν καὶ λέγειν, εἴποι ἄν· ἐχρῆν μὲν μὴ ἐρωτᾶν, ἀλλὰ συνιέναι καὶ αὐτὸν σιωπῇ, ὥσπερ ἐγὼ σιωπῶ καὶ οὐκ εἴθισμαι λέγειν. τί οὖν συνιέναι ; ὅτι τὸ γενόμενόν ἐστι θέαμα ἐμον [ἐμοῦ] σιωπησάσης καὶ φύσει γενόμενον θεώρημα, καὶ μοι γενομένῃ ἐκ θεωρίας τῆς ὡδὶ τὴν φύσιν ἔχειν φιλοθεάμονα ὑπάργει καὶ τὸ θεωροῦν μου θεώρημα ποιεῖ, ὥσπερ οἱ γεωμέτραι θεωροῦντες γράφουσιν· ἀλλ' ἐμοῦ μὴ γραφούσης, θεωρούσης δὲ, ὑφίστανται αἱ τῶν σωμάτων γραμμαὶ ὥσπερ ἐκπίπτουσαι. » Nous donnons la traduction de René Arnou, ouvrage précité, p. 57-58.

une fois, écoutons simplement ces mots comme une musique. Ils nous font songer à une nature, qui est non seulement pour nous un objet où nous nous absorbons et nous perdons, mais qui peut être considérée comme s'absorbant et se perdant en elle-même. Souvent, il est vrai, la nature se disperse, hésite entre plusieurs formes, se contente de courbes médiocres. Mais, à d'autres heures, il semble qu'elle se complaise en elle-même. Et, devant les plaines indéfinies où elle s'étale, ou au creux des vallées où elle se contracte, on devine une force qui se recueille, qui se replie sur soi, qui se contemple soi-même. La création picturale, en ses plus hautes manières d'être, nous conduit vers la nature ainsi comprise. D'où vient, par exemple, le suprême charme de ces tableaux où nous est transmis le silence profond des choses plus encore que ne nous est livrée l'extériorité des aspects ? Certes, de telles synthèses condensent de minutieuses décompositions du thème choisi. Les méthodes de travail des maîtres nous montrent non seulement l'étude patiente des formes mais la réduction même de ces formes à leurs éléments : plis d'étoffes, gestes qui s'ébauchent, architectures des arbres et des feuillages — quels trésors d'analyse ne trouverait-on pas chez ces grands contemplatifs que furent un Léonard ou un Watteau ! La contemplation picturale, pour être féconde, exige qu'il y ait eu préalablement une stricte analyse des plus humbles données plastiques. Mais le définitif regard du peintre est un regard contemplatif. A lui seul sont réservées les simplifications de la fresque, l'intériorisation des traits d'un visage, la soudaine apparition d'un paysage de rêve. Ne pourrait-on dire que c'est là pour le peintre une sorte de connaissance générale des choses qui se surajoute à la plus acharnée investigation du détail ? Et, avec des nuances que l'analyse parviendrait à discerner, ces diverses remarques s'appliqueraient aux autres arts. En définitive, la contemplation esthétique, qu'elle soit ou non fondée sur une adhésion à l'univers visible, apparaît comme une connaissance générale des choses qui n'implique pas toujours mais qui, en tout cas, n'exclut jamais la minutieuse investigation des éléments perçus.

Aucune analogie précieuse ne saurait être établie entre une contemplation esthétique ainsi entendue et la contemplation spirituelle, telle que la figurent les habituelles effusions des mystiques. La contemplation des mystiques moyens n'est pas une connaissance. Elle apparaît seulement comme une richesse affective, psychologiquement significative. Il serait imprudent d'y chercher l'origine possible d'une direction métaphysique. Mais

Jean de la Croix — et la remarque vaudrait pour les plus grands mystiques spéculatifs des diverses confessions — ne se contente pas d'un mysticisme invertébré. La contemplation telle qu'il la conçoit est, et essentiellement, une connaissance. Connaissance générale et obscure. Il n'est donc pas arbitraire de la rapprocher de la contemplation esthétique, laquelle, si elle ne peut être dite, au sens mystique du mot, obscure, est bien, selon un rythme qui n'est pas totalement étranger au rythme mystique, une connaissance générale. Mais, alors que la contemplation esthétique parachève le plus souvent et, de toute manière, ne supprime jamais l'effort analytique de l'artiste, la contemplation du mystique ruinera en définitive la pensée méditative. Pourtant, les notations discursives ne furent pas sans efficace. Mais elles s'effacent lors de l'épanouissement de la contemplation mystique. Et elles ne revivront jamais telles qu'elles furent. Certes, selon l'une des plus profondes paroles de Jean de la Croix, — dans « l'abîme de la foi » « tout le reste s'absorbe »[1]. Et, par conséquent, le discours lui-même s'absorbe dans la contemplation : *mais il s'y absorbe sans s'y reconnaître*. Et telle est bien la différence essentielle entre l'analyse qui conduit à la contemplation esthétique et la méditation qui conduit à la contemplation mystique. Mais cette différence ne fait pas qu'à la contemplation du mystique, de même qu'à la contemplation de l'artiste, ne soit réservé le regard définitif sur les choses.

Telle qu'elle s'épanouit en un Jean de la Croix, la contemplation mystique nous fait pressentir une nouvelle perception du monde. Elle n'aurait aucune valeur métaphysique si elle nous amenait vers une vie en Dieu que rien, en notre vue des choses, n'eût préparée. Le rythme spirituel que décrit Jean de la Croix enveloppe, dès l'origine, une perception. Le rejet des apparences, l'abandon des souvenirs, l'effort vers un amour que nulle douceur créée n'excite, que vaudraient tous ces tourments s'ils ne construisaient un regard nouveau sur les choses ? La contemplation mystique nous conduit à adhérer, selon l'esprit, à l'univers. Les choses prendront tout à coup une beauté que nous ignorions. Nous les aimerons en elles-mêmes, dans la substance qui les anime, non dans l'accident que nos sens nous transmettent[2]. Peu

1. *Loc. cit.* Cf. *supra*, p. 556-557 et p. 557, note 1.

2. *E. C.*, t. I. p. 327 et 348, *Subida*, livre III, cap. XIX et XXV. Nous essayerons de préciser, lorsque nous étudierons l'état théopathique, ce que signifie cette nouvelle vision de l'univers.

importe que ce dédain des données sensibles nous semble contestable. La contemplation, telle que l'entend Jean de la Croix, engendre une perception mystique. Et l'univers, par elle, devient un tout qui s'unifie.

De cette manière, la perception du contemplatif rejoint, tout en s'en distinguant essentiellement, la perception métaphysique. Car la perception métaphysique — quelles que soient les dissemblances des systèmes — réside toujours en une sorte d'adhésion au tout par delà l'appréhension des phénomènes. Supposons maintenant que l'âme s'absorbe dans le tout au point de ne s'en pouvoir distraire. Il ne s'agira plus de ce sacrifice des données sensibles qu'exige, dans la pensée philosophique, une dissociation de ce qui apparaît et de ce qui est. Ici, le rythme vécu remplace l'analyse. L'âme, éprise de l'Un, ne peut plus s'arrêter au divers en tant que divers. Une foi pure et immense ; une tension obstinée vers un abîme. Le monde sur lequel notre pensée humaine a prise sera abandonné. Par la contemplation notre âme totale se tourne vers un monde nouveau.

C'est proprement une conversion. Rien de moins conforme à notre pensée normale que ce violent mouvement de l'être. Lors donc que Jean de la Croix identifie méditation et voie du sens, contemplation et voie de l'esprit, il sait bien que le retour vers l'esprit n'est pas appelé par notre nature, qu'elle-même se rebelle ici et va, de son propre mouvement, vers une autre fin. Certes il n'admettrait point que nos concepts pussent être considérés comme des produits de nos sens. Mais il jugerait que notre intelligence est encore alourdie par nos sens, bref qu'elle n'est pas encore « spirituelle ». Et, de cela, tout philosophe demeurera d'accord. Mais Jean de la Croix voit-il ce que l'intelligence, par le développement de son rythme humain, nous peut apporter de vie spirituelle ?

Nous retrouvons ici, une fois de plus, les difficultés que nous a paru comporter la notion de méditation chez Jean de la Croix. Si nous songeons, à cet égard, à la méditation telle que l'entend le philosophe, nous sommes amenés à nous poser un problème que Leibniz, en prenant le prétexte de Molinos, a fort bien mis en lumière. « Puisque selon M. Spener, », écrit-il, « Molinos a cela de particulier qu'il enseigne qu'il n'y a point de retour de la contemplation à la méditation, je voudrais qu'il expliquât la distinction qu'il y a entre le suprême degré de la contemplation et celui de la méditation. Cette contemplation relevée ne saurait être autre chose, à mon avis, qu'un regard bien clair de l'Être infiniment parfait. Mais, à moins d'une grâce surnaturelle extraordi-

naire et d'un ravissement semblable à celui de saint Paul... je crois que cette profonde contemplation est elle-même le résultat d'une profonde méditation, qui se termine à la vue des beautés et perfections de Dieu, d'où l'amour souverain d'amitié ne manque pas de naître. Or, il n'est pas possible aux hommes, dans l'état de cette vie, de se maintenir toujours dans la vue simple et droite des grandes vérités et des conclusions, sans y mêler la méditation et sans se souvenir des prémisses. Il n'y a que les premiers principes ou axiomes dont on puisse connaître la Vérité par une simple vue, sans aucune méditation » [1]. Il ne servirait de rien de prétendre que Leibniz méconnaît ici la spécificité de l'expérience mystique. On ne pourrait chercher à avoir raison de son objection que si le mystique entendait par méditation ce que le philosophe y discerne. Encore le mystique devrait-il prouver qu'il a su pousser la méditation jusqu'à en faire — au sens humain du mot — une contemplation. Mais c'est ce que ne pourrait répondre un écrivain tel que Jean de la Croix, puisque la méditation qu'il considère ne mérite pas d'être dite un moment de la pensée. Dès lors, la contemplation mystique ne peut pas nous apparaître ici comme dépassant une méditation qui eût été entendue selon un épanouissement philosophique. Si maintenant nous nous plaçons en face de la méditation telle que l'envisage Jean de la Croix lui-même, il n'est pas douteux que l'état de « commençants » qu'elle signifie ne détourne de toute découverte féconde celui qui s'y maintient encore. Lors donc qu'un Jean de la Croix dépasse la méditation, il voudrait atteindre toute manifestation possible de la pensée discursive, mais il lutte en fait contre les médiocrités du fidèle qui n'a pas encore vaincu les premières timidités de l'oraison. Et, à ce titre, la contemplation apparaît comme une extraordinaire libération de notre être.

On ne saurait trop revenir sur ce singulier paradoxe : c'est toute la pensée discursive et non pas seulement notre faiblesse que Jean de la Croix prétend dépasser, alors qu'en fait il n'a pas atteint — au sens philosophique du mot — à la réflexion critique véritable. Comment expliquer qu'une telle prétention ne soit pas chez lui entièrement une illusion ?

Qu'on observe pourtant ce qui se produit alors. Notre pensée discursive est *vaincue ;* elle n'est pas *transcendée.* Dira-t-on qu'il n'en peut être autrement et que de s'en étonner serait

1. Cf. Rommel : *Leibniz und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels. Ein ungedruckter Briefwechsel...*, t. II, p. 134, Frankfurt a/m. 1847. Lettre de Leibniz du 15-25 mai 1688.

confondre le plan de la construction métaphysique et le plan de la vie ? Mais quelle sera la valeur d'un passage de la méditation à la contemplation si le plan de la vie ne rejoint pas le plan de la construction métaphysique ? Ils se rejoignent en quelque mesure chez un Jean de la Croix. La victoire qu'obtient ici la contemplation assure en effet, à celui qui a triomphé, un regard souverain sur tout ce qui a précédé, regard où nous découvrons peu à peu une signification théorique. Lorsque Jean de la Croix déclare que la méditation est la « voie du sens », il s'en fait certes une étroite conception, mais il contracte, en un raccourci puissant, la pensée normale tout entière et, plus profondément encore, toute appréhension distincte. De la sorte, idées, images — dans le monde naturel, — visions, révélations — dans le monde surnaturel —, appartiennent à la voie du sens. Elles sont connaissances particulières, et que Jean de la Croix refoule. Mais ce n'est pas là suppression brutale. Par delà les notions partielles rejetées s'insinue une « notion » générale mystérieuse : la contemplation régénère et unifie le monde sensible, qu'un premier regard a méprisé ; elle redresse nos puissances après les avoir, croyions-nous, fait s'évanouir ; elle s'aventure au delà des puissances, et en notre substance ; en cette contemplation aussi, « tout le reste s'absorbe »[1]. Et l'état théopathique nous initiera peut-être à ce retour de l'esprit vers tout ce qu'il a renié.

Par suite, la contentemplation, envisagée du moins en son rythme profond, ne surgit pas avec une arbitraire soudaineté. L'œuvre qui s'accomplit est plus mystérieuse. Métamorphose instaurée dès la première heure, qui va de l'extérieur à l'intérieur et du mécanisme à l'essence.

La *Montée du Mont Carmel* et la *Nuit obscure* marquent toutes deux avec précision les minutes où notre être éprouve qu'il se perd soi-même. Mais une étude comparative des textes en cause montre que, selon la *Subida*, l'examen des signes doit conduire le spirituel à une décision et que, selon la *Noche*, ce même examen le doit assurer de la présence d'un état. Dans le premier cas, l'analyse amène à un acte de la volonté, dans le second cas, à la constatation d'un fait qui nous déborde[2]. De toute manière, et

1. Cf. *supra*, p. 604.

2. Cp. *E. C.*, t. I, p. 150 et 151, *Subida, loc. cit.* « *Las señales que ha de ver en si el espiritual para dejar la meditación discursiva son tres.* » — « Estas tres señales ha de ver en si juntas por lo menos el espiritual para atreverse seguramente á dejar el estado de meditación y *del sentido* y entrar en el de

dans la mesure où les phénomènes décrits par la *Montée* précèdent les phénomènes décrits par la *Nuit obscure*, un acte de la volonté est à l'origine, sinon de la vie contemplative, du moins de notre attitude en face d'elle. Mais la contemplation même, telle que la *Montée* l'entend, qu'est-elle ? Le seuil de cette contemplation nous dépasse [1]; par contre, l'épanouissement qui s'annonce, lorsqu'il nous est permis de quitter la méditation, n'est-il pas le résultat d'un lent effort : effort tenté sur notre vie sensible et sur les données de notre entendement ? Mais les « signes » à leur tour, tels qu'ils figurent dans la *Montée*, contiennent virtuellement ceux que nous indique la *Nuit obscure* [2]. Et, de la sorte, on verrait se compénétrer voie active et voie passive. La voie active consisterait parfois à prendre conscience de ce qu'élabore la voie passive, la voie passive à prolonger dans les profondeurs ce qu'une tension héroïque nous a valu.

N'abandonnons pas encore cette intuition d'une contemplation pour ainsi dire omniprésente. La contemplation, telle que la pose la *Montée du Mont Carmel,* se donne dans la foi [3]. Foi et contemplation ont ici entre elles exactement les rapports de contenu réel et de catégorie. La contemplation est le type de langage, mais les paroles mêmes sont la foi. Or, cette foi entreprenait de se soumettre entièrement notre entendement. L'étrangeté de ces luttes spirituelles soulève, du point de vue de notre pensée critique, d'insurmontables difficultés. Mais c'est que nous continuons de parler notre langage, alors que Jean de la Croix en a déjà adopté un autre. Il pense en termes de contemplation, alors que nous pensons en termes de discours. Et ce qui est absurde, ou presque, pour la pensée discursive, devient logique pure pour la contemplation. L'œuvre, dès lors, ne pouvait que s'agrandir chaque jour. Nous assistions en quelque sorte à son obscure genèse lors de l'oubli que décrivait le premier livre de la *Subida ;* puis, nous devinions la valeur positive de l'idéal contemplatif, lorsque des visions ou des révélations, repoussées intégralement en leur émergence, étaient cependant accueillies en leur subs-

contemplación y del espíritu. » Et tout le contexte. Cp. *Id.*, t. II, p. 28, *Noche del Sentido, loc. cit.* : « La segunda señal y condición *para que se crea ser la dicha purgación*... » Et plus loin (p. 31) : « La tercera señal que hay para que sepamos ser esta purgación del sentido... »

1. Cf. *supra*, p. 378.

2. Cf. *supra*, p. 487 sq. et p. 588 sq. ; où nous avons examiné ces signes, et selon le rythme de la *Subida,* et selon le rythme de la *Noche oscura*.

3. Cf. *supra, loc. cit.*

tance, c'est-à-dire par delà notre consentement, et à travers l'efficace que rien en nous ne perçoit. Mais notre être profond demeurait enseveli dans la voie des sens. Et la contemplation ne l'atteignaitt pas encore. *Il y a, à proprement parler, voie passive, lorsque la contemplation de partielle devient totale, et d'extérieure ou de fonctionnelle devient intime ou substantielle.*

On comprend que cette contemplation soit de plus en plus une infusion et qu'elle consiste finalement « à recevoir »[1]. Expression tout anthropomorphique, pour désigner l'arrêt d'un mécanisme jugé inférieur, l'élargissement de notre être loin de tout mouvement indiscret et dangereux, la crainte de troubler par un regard de soi sur soi l'œuvre qui s'accomplit en nous. Mais cette réception n'implique pas un extrinsécisme, puisque nous allons devenir nous-mêmes esprit, et puisque nous allons être peu à peu conduits à l'état théopathique.

En effet, les intimes profondeurs de l'âme, qu'une brûlure secrète a à peine effleurées, et qui furent cependant assez ébranlées pour que tout l'équilibre s'évanouît, ne se sont pas encore renouvelées à ce contact. Il ne suffit pas que notre âme se recueille et qu'elle ignore le secret d'un imperceptible enseignement ; il ne suffit pas que toute notre nature s'abandonne douloureusement elle-même et demeure fascinée par l'irruption en nous d'une puissance inconnue. Certes déjà la nuit du sens a dilaté notre pensée[2] et détruit la bassesse de notre amour[3]. Mais il faut qu'une synthèse nouvelle se crée et substitue peu à peu l'eurythmie au désarroi et à la mort.

IV

La timidité de l'esprit, sa pesanteur, les oscillations de notre attention[4], notre incapacité à dépasser les notions étroites, attestent notre faiblesse autant ou plus que telles nuances, encore

1. *Loc. cit.* Cf. *supra*, p. 599, note 1.

2. *E. C.*, t. II, p. 34, *Noche del Sentido*, § X : « ... como que no va alli más que á estarse á su placer y anchura de espíritu. »

3. *Id.*, t. II, p. 26, *id.*, § VIII : « ... Queriendo Dios llevarlos adelante, y sacarlos de este bajo modo de amor á más alto grado de amor de Dios, y librarlos del bajo ejercicio del sentido y discurso... »

4. Cf. *E. C.*, t. II, p. 53, *Noche del Espiritu*, § II : « Tienen también éstos » [les « aprovechados »] « la *hebetudo mentis* y rudeza natural que todo hombre contrae por el pecado, y la distracción y exterioridad del espíritu... »

indociles, de notre sensualité. Devant les révoltes de la chair il y a la ressource d'un blâme de l'esprit ; mais à la constante imperfection de l'esprit nul remède plus haut n'est offert. De là l'insuffisance de toute nuit des sens ; de là aussi, d'un point de vue mystique, l'insuffisance des méthodes ascétiques. Par la lutte contre les sens, nous ne détruisons pas l'impureté profonde de l'esprit. La purification de l'être est d'essence métaphysique : il faut atteindre la racine même de notre vie, c'est-à-dire l'esprit [1].

On ne pourra plus, dès lors, considérer comme un problème distinct le problème des sens. Et c'est de cette manière seulement qu'il sera étudié en sa vérité. Nous en avons vu les différentes formules. Secrète ascension de l'âme dès le seuil de la *Montée du Mont Carmel*, mystérieuse transposition obtenue par un amour encore sensible et déjà pourtant supérieur aux sens [2], puis soudain désarroi de toute notre nature devant une contemplation que nous ne pouvions appréhender et qui nous plongeait dans la sécheresse [3]. Telles furent, selon d'inégales profondeurs, les diverses victoires sur nos sens. Nulle d'entre elles ne nous pouvait affranchir à jamais de leur empire. La nuit des sens nous a donné une « réforme » plutôt qu'une purification des passions [4] ; elle a soumis les sens à l'esprit [5], mais n'a pas atteint l'esprit lui-même, d'où émanent les « imperfections » et les « désordres » des sens [6]. Certes, il était nécessaire que les sens fussent d'abord *r*éformés. Car comment eussent-ils supporté la purification qui va s'insinuer jusqu'à l'esprit ? Mais il faut maintenant que les sens et l'esprit se joignent, prêts à souffrir ensemble

1. *E. C.*, t. II, p. 55-56, *Noche del Espiritu*, § III.

2. Cf. *supra*, livre IV, chap. I.

3. Cf. *supra*, p. 592 sq.

4. *E. C.*, t. II, p. 56, *Noche del Espiritu*, § III : « De donde la noche que habemos dicho del sentido, más se puede y debe llamar cierta reformación y enfrenamiento del apetito, que purgación. »

5. *Id.*, t. II, p. 53, *id.*, § II : « ... la purgación del sentido sólo es puerta y principio de contemplación para la del espíritu..., más sirve de acomodar el sentido al espíritu, que de unir al espíritu con Dios. »

6. *E. C.*, t. II, p. 56, *Noche del Espiritu*, § III : « La causa es, porque todas las imperfecciones y desórdenes de la parte sensitiva tienen su fuerza y raíz en el espíritu, donde se sujetan los hábitos buenos y malos... » Cp. Platon. *Charmide*, 156 b., l'idée que « l'âme est la source d'où découlent pour le corps et pour l'homme entier tous les biens et tous les maux... — « πάντα γὰρ ἔφη ἐκ τῆς ψυχῆς ὡρμῆσθαι καὶ τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ τῷ σώματι καὶ πάντι τῷ ἀνθρώπῳ ... » [Cf. Platon : *Œuvres complètes*, t. II... *Texte établi et traduit* par Alfred Croiset, Paris, 1921, p. 56].

l'intime purification qui donnera à notre être total la « forme spirituelle »[1].

Il s'agit bien en effet d'une forme. L'oubli des choses et de soi-même paraît simple paradoxe tant qne l'on n'a pas deviné que la contemplation est la forme de toutes ces démarches en elles-mêmes dispersées et imparfaites. La contemplation, à son tour, semble incohérence et désordre tant que l'on n'a pas pressenti que l'union d'amour est la forme qui définit une connaissance d'abord inintelligible.

Ainsi peut-on expliquer le singulier mélange d'harmonie et d'angoisse que présentent les états psychologiques décrits par Jean de la Croix. Ces mêmes destructions, dont nous n'acceptons point volontiers l'âpreté apparaissent, si on les considère du sommet où déjà l'âme est parvenue, comme le pressentiment d'un ordre supérieur. Mais l'âme, au moment qu'elle gravit la montagne de la contemplation, ne sait pas le secret de sa victoire future. Acceptons donc en son obscurité un voyage qui nous conduit par delà notre savoir.

Nous avons déjà vu l'émoi des sens, leur désarroi, nos aridités et nos sécheresses, tous les troubles qui constituent la nuit des sens. Mais, avant que ne surgisse la nuit de l'esprit, voici, pour ceux qui sont destinés à une haute perfection, une phase intermédiaire qui peut durer des années[2] et qui, en même temps qu'elle apporte une sérénité après l'orage, est traversée de brusques tempêtes. Tempêtes qui annoncent, mais de loin et à la façon d'un drame très court, la permanence de l'« horrible nuit de contemplation »[3]. Supposons que les sens, qui ne sont pas encore régénérés puisqu'ils ne le peuvent être que par l'esprit, aspirent à éprouver les joies de l'esprit. Si maîtrisés qu'ils soient déjà, ils ne pourront que s'enfoncer en eux-mêmes et nous conduire jusqu'à une défaillance de la nature. De là les « ravissements » (*arrobamientos*), les « transports » (*traspasos*), les dislocations

1. *E. C.*, t. II, p. 57, *Noche del Espiritu*, § III : « .., para que se introduzca y una en él » [l'esprit] « la forma espiritual del espíritu, que es la unión de amor. »

2. *E. C.*, t. II, p. 51, *Noche del Espiritu*, § I.

3. *Id.*, t. II, p. 52, id., *ibid.* : « Aunque estos bocados de oscura contemplación nunca son tan intensos como lo es aquella horrenda noche de contemplación que habemos de decir, en que de propósito pone Dios al alma para llevarla á la Divina unión. »

corporelles (*descoyuntamientos de huesos*), « qui surviennent toujours lorsque les communications ne sont pas purement spirituelles »[1]. La vie de l'esprit ne se découvre pas à celui qui serait ambitieux de s'y élever par un paroxysme d'ordre sensible. — Et, sur un autre plan, la parole de Pascal : « Ces grands efforts d'esprit, où l'âme touche quelquefois, sont choses où elle ne se tient pas ; elle y saute seulement... »[2] — L'esprit ne se peut tendre vers Dieu que s'il a été renouvelé jusqu'en son plus intime secret. Jean de la Croix réussira-t-il à nous orienter en ces régions ?

L'âme qui parviendra à ce « fait si héroïque et si rare », l'union avec Dieu[3], pénétrera, selon un rythme tout en profondeur, dans une nuit totale et pour ainsi dire substantielle. Et, en effet, puisque l'union humano-divine sera, du moins pour ceux qui s'élèveront très haut dans l'union même, une union substantielle, la purification devra s'étendre jusqu'à la substance de l'être. Jean de la Croix songe à trois purifications qui se combinent : la purification de la partie sensitive, qui s'accomplit dans la sécheresse, la purification des puissances, qui se traduit par « le vide de leurs appréhensions », la purification de l'esprit, qui se produit en « ténèbre obscure »[4]. Et les ténèbres se creusent alors si loin en la substance de l'esprit qu'elles paraissent elles-mêmes des « ténèbres substantielles »[5].

L'union atteindra l'esprit ; devra dès lors être sacrifié *tout ce qui est moins que l'esprit*[6]. Or, comment définir ce qui est moins que l'esprit ? Non seulement notre pensée normale, mais notre

1. *E. C.*, t. II, p. 52, *Noche del Espíritu*, § I : « De aquí vienen los arrobamientos, y traspasos y descoyuntamientos de huesos, que siempre acaecen cuando las comunicaciones no son puramente espirituales... »

2. Pascal : *Pensées*, éd. citée, t. II, p. 265, section VI, art. 351.

3. *E. C.*, t. II, p. 97, *Noche del Espíritu*, c. des vers 4 et 5 de la strophe I ; « ... un hecho tan heroico y tan raro, que era unirse con su Amado Divino... »

4. *E. C.*, t. II, p. 64, *Noche del Espíritu*, c. du vers 1 de la strophe I : « Porque la parte sensitiva se purifica en la sequedad, y las potencias en el vacío de sus aprehensiones, y el espíritu en tiniebla oscura. »

5. *Id.*, t. II, p. 77, id., *ibid* : « ... de aquí se sigue que las tinieblas que aquí padece » [l'entendement] « son profundas y horribles, y muy penosas, porque como se sienten en la *profunda sustancia* del espíritu, *parecen tinieblas sustanciales.* »

6. *Id.*, t. II, p. 107, id. ; c. du vers 2 de la strophe I : « *De donde por cuanto* la sabiduría de esta contemplación es lenguaje de Dios al alma de puro espíritu *á espíritu puro, todo lo que es menos que espíritu*, como los sentidos, no lo perciben. »

pensée supra-normale, en tant qu'elles se soumettent à des modalités partielles et limitées, sont situées au-dessous de l'esprit.

Comment arriverions-nous, sans une extrême torture, à constituer en nous ce qui est l'esprit ? Voici que se révèle à nous notre misère profonde [1], jusque-là inaccessible à une analyse véritable, et maintenant transparente à notre regard. Ne songeons pas seulement à une peine morale, comparable à la détresse que ressent celui qu'un douloureux effort a mis soudain en face de soi-même. Ne songeons pas non plus, encore que nous nous écartions moins ainsi de la misère décrite par Jean de la Croix, à la directe sensation de notre impuissance spirituelle. Il s'agit d'une souffrance indivisible et qui atteint notre être entier d'un seul coup. Sécheresse, vide, ténèbres, il nous semble que nous avons déjà dit toutes ces épreuves. Mais elles se compénètrent désormais et nous brisent d'un mouvement concentrique. Une douleur, d'autant plus grande qu'il s'y joint le souvenir des joies passées [2], le sentiment du délaissement de Dieu, de tous les êtres et, « particulièrement, des amis » [3], la pensée que tout est trop petit pour nous — et en notre moi, et dans le ciel, et sur la terre [4] —, que le « ciel » est « fermé » et que Dieu s'est caché [5], le sentiment même que Dieu est contre l'âme et que l'âme se trouve contraire à Dieu [6], la torture aussi d'un intense amour pour un Dieu qui, nous semble-t-il, et ainsi d'ailleurs que toute autre créature, ne peut et ne pourra jamais que nous haïr [7], un état d'enfer, le fait de « se

1. Cf. ce beau texte de Luther commentant un psaume : « ... Tum et omnia aguntur, quæ in inferno, non multum abest odium et blasphemia Dei, nisi quod fortis ut mors dilectio et dura sicut infernus œmulatio, hic tandem in laude dei prævalet, alioquin amor cum odio, spes cum desperatione, misericordia cum ira, laus cum blasphemiâ, perseverantia cum fuga, breviter cælum cum inferno durissime, acerrime, exquisitissisme pugnat incredibili cruciatu animæ. » [*D. Martin Luther's Werke, Kritische Gesammtausgabe*, t. V, Weimar, 1892, p. 210, *Operationes in Psalmos* (1519-1521).

2. *E. C.*, t. II, p. 66, *Noche del Espiritu*, c. du vers 1 de la strophe I : « Y añádese á esto la memoria de las prosperidades pasadas. »

3. *Id.*, t. II, p. 63, id., *ibid* : « ... Y el mismo desamparo siente de todas las criaturas y desprecio acerca de ellas, particularmente de los amigos. »

4. *Id.*, t. II, p. 87, *id.*, c. du vers 2 de la strophe I : « Hácese á esta alma todo angosto, no cabe en sí, no cabe en el cielo ni en la tierra... »

5. *Id.*, t. II, p. 120, *id.*, c. du vers 2 de la strophe II : « ... pues le parecía » [à l'âme] « el cielo cerrado y Dios escondido... »

6. *Id.*, t. II, p. 60, *id.*, c. du vers 1 de la strophe I : « ... siéntese el alma tan impura y miserable que le parece estar Dios contra ella, y que ella está hecha contraria á Dios. » Cp. *Id.*, t. II, p. 62, id., *ibid.*

7. *Id.*, t. II, p. 71, id., *ibid.* : « ... como se ve tan miserable, no *pudiendo creer lo que Dios la quiere á ella, ni que tiene ni tendrá jamás* por qué, sino

sentir » littéralement « sans Dieu[1] », la crainte enfin que ce supplice ne dure toujours[2]. Çà et là pourtant l'éclat d'une illumination intérieure, le sentiment de l'élargissement et de la liberté ; mais, bientôt, nous accable la pensée que ce ne peut être le bonheur définitif et que d'autres ennemis doivent auparavant être vaincus[3]. De toute manière, ces joies sont rares et, lorsque la souffrance nous étreint de nouveau, rien ne les rappelle à notre mémoire. Revenons[4] à ce tourment essentiel : véritable purgatoire, mais entendu au sens le plus sombre du mot, et avec l'affreuse impression de non-libération dans l'avenir qui en fait un véritable enfer. Enfer ou purgatoire, n'est-ce pas dire que notre âme descend aussi loin qu'il est possible dans l'abîme de sa misère ? Bien plus : ne doit-on pas dire que l'âme qui sera déifiée vit ici un enfer[5] plutôt qu'un purgatoire ou, plus précisément, qu'elle vit un enfer qui ne sera pas irrémissible, un purgatoire qui s'accompagne du sentiment d'une peine éternelle ? Synthèse d'une suprême hardiesse, non formulée mais vécue par Jean de la Croix, et qui le conduit à éprouver, par une expérience abyssale, la misère infernale, à ne pas admettre une purification de purgatoire qui ne soit fondée sur l'émoi d'une détresse sans remède[6].

antes que tiene por qué ser aborrecida no sólo de él, sino de toda criatura para siempre, duélese de ver en sí causas, porque merezca ser desechada, de quien ella tanto quiere y desea. »

1. *E. C.*, t. II, p. 63, id., *ibid.* : « Porque verdaderamenta, cuanto esta contemplación purgativa aprieta, sombra de muerte y gemidos *de muerte* y dolores de infierno siente el alma muy á lo vivo, que consiste en sentirse sin Dios... »

2. *Id.*, t. II, p. 63, 79, *Noche del Espíritu*, c. du vers 1 de la strophe I.

3. *Id.*, t. II, p. 69-70, id., *ibid.*

4. *Id.*, t. II, p. 70, id., *ibid.* Cp. *Id.*, t. II, p. 84, c. du vers 2 de la strophe I.

5. Cf. sainte Catherine de Gênes : *Vita mirabile e Dottrina Santa della B. Caterina de Genova Fiesca Adorna...* Genova, 1681, *Dialogo...* Lib. I, cap. XI, p. 223 : « . . Lo veggio, che l'inferno è mio luogo, mà non lo posso hauer se non per mezzo della morte. Omi Dio, che fatò di me ? non sò doue nascondere mi debba... » Et plus loin, cap. XII, éd. citée, p. 225 : « Signore, io ti faccio vn presente di me propria, per non saper più che mi fare ; saluo che esser atta per fare vn'inferno da me sola... »

6. Nous songeons ici à une expérience psychologique, non à un point de vue théologique. Pourtant, même à cet égard, les données des textes sont complexes. En premier lieu, nous trouvons un passage où le mot *infierno* est employé là où nous attendrions *purgatorio*, et alors qu'il est question de purification. Il est difficile d'admettre que ce soit confusion verbale, le contexte étant ici tout imprégné de l'idée d'enfer. Cf. *E. C.*, t. II, p. 65, *Noche del Espíritu*, c. du vers 1 de la strophe I : « La cual » [la bassesse de l'âme] « algunas veces se siente tan á lo vivo, que le parece al alma que ve abierto

Nous retrouvons maintenant, mais saisie en sa plus tragique signification, la connaissance de soi où déjà nous conduisait la nuit du sens[1]. « Profonde immersion », cette fois, de notre être mental (*mente*)[2] dans la « connaissance » et le « sentiment » de

el infierno y la perdición. Porque de éstos son los que de veras descienden al infierno viviendo, *pues aquí se purgan á la manera de allí*; porque esta purgación es la que se había de hacer allí, Y así el alma que por aquí pasa, ó no entra en aquel lugar, ó se detiene allí muy poco porque aprovecha aquí más una hora. que muchas allí. » Un autre passage, extrêmement significatif, et que l'*Edición crítica* restitue (cf *Id.*, livre II, p. 70-71, id., *ibid.*), montre que, pour Jean de la Croix, les âmes du purgatoire, encore qu' « habituellement » douées des vertus théologales, n'en ont pas la jouissance « actuelle », à cause de l' « actualité » du sentiment de leurs peines et de la privation de Dieu, et doutent fortement de la délivrance : « ... *Esta es la causa porque los que yacen en el purgatorio padecen grandes dudas de que han de salir de allí jamás, y de que se han de acabar sus penas. Porque aunque habitualmente tienen las tres virtudes teologales..., la actualidad que tienen del sentimiento de las penas y privación de Dios, no les deja gozar del bien actual y consuelo de estas virtudes; porque aunque ellos echan de ver que quieren bien á Dios, no les consuela ésto, porque no les parece que los quiere Dios á ellos ni que de tal cosa son dignos; antes como se ven privados de él, puestos en sus miserias, paréceles que tienen muy bien en sí por qué ser aborrecidos y desechados de Dios con mucha razón para siempre.* » De ce purgatoire, d'outre-tombe l'ultime purification de la Nuit obscure nous délivre : cf. *Id.*, t. II, p. 118, *Noche del Espíritu*, c. du vers 2 de la strophe II : « ... El décimo y último grado de esta escala secreta de amor hace al alma asimilarse totalmente á Dios, por razón de la clara visión de Dios que luego posee *immediatamente* el alma, que habiendo llegado en esta vida al nono grado, sale de la carne. Porque éstos (que son pocos) *por cuanto ya por el amor están purgadísimos, no entran en* el Purgatorio. » Cp., pour ce rêve de ne pas entrer en purgatoire, sainte Catherine de Gênes : *Dialogo* cité, livre I, cap. XVI, *sub fin.*, livre II, cap. II, *sub fin.*, cap. VI, début ; cp. aussi les données documentaires commentées plus haut.

1. Cf. *supra*, p. 595 et note 6.

2. Le mot *mente* n'est guère traduisible ici. Correspond-il partiellement à la *mens* de Tauler? [Cf. Tauler, éd. Vetter, éd. citée, p. 262, livre X] : « Nu heisset si och » [l'âme] « ein mens. » [Nous lisons, avec le R.-P. Hugueny : *La Doctrine mystique de Tauler*, ap. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Paris, avril 1921, p. 198, et note 1 : *mens* et non, avec Vetter, mensche]. Le rapprochement serait sans doute contestable, et la *mens* de Tauler, « sol » [*boden*] et « cime » de l'âme [cf. *loc. cit.*, ligne 14 : « Under wilen heisset man es einen boden, underweilen ein dolten der selen »], ressemble plutôt au *fondo* ou au *centro* de Jean de la Croix. Dans la mesure pourtant où *mens* signifie, chez Tauler, cime, la *mente* de Jean de la Croix, mais dans des cas très rares, n'en est peut-être pas très distante et se rapprocherait du mot *ápice* que Juan de los Angeles introduit dans le langage technique de la mystique espagnole. Cf. Juan de los Angeles : *Obras místicas*, éd. citee, *Parte primera*, p. 42, col. 2 : « ... has de saber que el íntimo del alma es la simplicísima esencia del alma, sellada con la imagen de Dios, que algunos santos llamaron centro, otros íntimo, otros ápice del espíritu, *otros mente.* » Non souligné dans le texte. Le mot *ápice* ne fait pas partie du vocabulaire de Jean de la Croix.

Le mot *mente* est d'un emploi assez rare chez Jean de la Croix. Les textes où se justifierait l'analogie esquissée ci-dessus entre *ápice* et *mente*, et où l'on discernerait, traduite par le mot *mente*, la fine pointe mobile, susceptible de monter ou descendre, en notre être psychique, sont, outre le passage qui

nos « maux » et de nos « misères »[1]. Et la contemplation, essentiellement, consistera en un rythme incessant de descente au fond de nous-même[2] et de montée vers Dieu, jusqu'au jour où, dans l'état d'union, cesseront ces violentes convulsions de l'être[3]. Nous entrevoyons maintenant le drame de la nuit obscure; absorption douloureuse dans l'abîme de notre moi et, plus profondément encore, dans l'abîme du moi. Lorsque l'âme « voit ouverts l'enfer et la perdition »[4], elle aperçoit le drame humain tout entier, et non simplement le sien propre. Rythme de descente et de montée, disions-nous; mais il n'en est ainsi que lorsque l'âme se ressaisit. Son tourment le plus atroce vient de ce que, par moments du moins[5], elle ne discerne que sa misère[6]. Et ainsi

sert d'occasion à cette note : *E. C.*, t. I, p. 160, *Subida*, livre II, chap. XII : « ... elevada la mente en lo alto » ; *Id.*, t. I, p. 304, *id.*, livre III, chap. XII : « ... y hay levantamiento de la mente en Dios... » *Mente* semble bien, aussi, au sens latin du mot, signifier l'intelligence en tant qu'elle se distingue de l'affectivité : cf. *Id.*, t. II, p 71, *Noche del Espiritu*, c. du vers 1 de la strophe I, où il est dit que l'âme, dans les tourments de la nuit obscure « .., no puede levantar como antes el afecto ni mente á Dios... » Cf. d'autre part, *Id.*, t. I, p. 321 et 322, *Subida*, livre III, chap. XVIII, où le sens n'est pas très rigoureux ; *Id.*, t. I, p. 386, *id.*, livre III, chap. XXXIX : « ... y la mente puesta de veras en él » (Dieu) ; *Id.*, t. II, p. 643, « Llama », c. du vers 6 de la strophe II, dans le sens général d'esprit. En définitive, à travers les différents emplois que l'on relève du mot *mente* dans la langue de Jean de la Croix, on trouve toujours, semble-t-il, l'accent mis sur l'aspect rationnel. *Mente* est bien *mens* mais, le plus souvent, au sens latin simplement, plutôt qu'au sens taulérien. Cp. sainte Térèse, « Vie », cap. XVIII.

1. *É. C.*, t. II, p. 60, *Noche del Espiritu*, c. du vers 1 de la strophe I : « Esto lo causa la profunda immersión que tiene de la mente en el conocimiento y sentimiento de sus males y miserias. »

2. Descente qui, tant qu'elle ne nous fait pas atteindre une solitude libérée des créatures (la « soledad » de Jean de la Croix, l' « Abgeschiedenheit » d'Eckhart), implique la souffrance, et un enfer intérieur. « Nû ist abegescheiden heit dem nihte alsô nâhen », dit Eckhart, « daz kein dinc so kleinfüege ist, daz ez sich enthalten müge in abegescheidenheit, denne alleine got. » (Cp. Pfeiffer, éd. citée, t. II, p. 484). Cp. Jostes : *Meister Eckhart und seine Jünger...* Friburgi Helvetiorum, 1895, p. 110 : « Dy da ist ane creature, di ist ane we und ane helle » dit Eckhart. Cp. Bœhme : *Der Weg zu Cristo*, livre VI, § 36 : « Der Jünger fragte ferner den Meister : Wo fähret die Seele denn hin, wann der Leib stirbet, sie sei selig oder verdammt. Der Meister sprach ; Sie darf Keines Ausfahrens, sondern das äuszerliche, tödliche Leben samt dem Leibe scheiden sich nur von ihr. Sie hat Himmel und Hölle zuvor in sich, wie geschrieben stehet... » [Cp *Jakob Böhme's Sämmtliche Werke*, herausggb, von K.-W. Schiebler, t. I, p. 140].

3. *E. C.*, t. III, p. 111, *Noche del Espiritu*, commentaire du vers 2 de la strophe II : « ... hasta que aquiridos los hábitos perfectos, cese ya el subir y bajar...

4. Cf. *loc. cit.*, cf. p. 614, note 6.

5. *E. C.*, t. II, p. 65, *Noche del Espiritu*, commentaire du vers 1 de la strophe I : « ... mas son interpolados los ratos en que se siente su íntima vileza. »

6. Cp. Mme Guyon, *Vie*, I, XXIV, 8, éd. citée, t. I, p. 238 : « C'était une expé-

se vérifie en l'un de ses aspects la parole de saint Bernard que méditait Luther : que la connaissance de Dieu sans la connaissance de soi produit la présomption, la connaissance de soi sans la connaissance de Dieu, le désespoir [1]. Mais l'ultime synthèse s'accomplit, au plus profond de notre misère.

Il en faut prendre pleine conscience : en tout le voyage de l'âme, le moment où tout va surgir d'une expérience abyssale [2] constitue l'une des plus précieuses découvertes de Jean de la Croix. Le drame psychique est peint avec une telle acuité que nul dogmatisme ne nous arrête. Les phases de doute et de blasphème, l'impression que nous-mêmes d'abord, le monde ensuite, Dieu enfin [3], sommes trop petits pour notre capacité infinie — je ne sais quel accent nouveau résonne ici. Mots perdus, dira-t-on, et que recouvre le soutien d'un Dieu présent. Il faut savoir surprendre cette sombre descente dans les cryptes sans Dieu.

Descente qui se complique parfois sans doute d'une extase douloureuse, comparable à l' « extase négative » que M. Delacroix a si profondément discernée dans l'expérience de sainte Térèse, alors que Térèse « sent que Dieu, si on peut dire, lui est donné absent » [4]. Une telle extase résume la *Nuit obscure* tout

rience de misère et un sentiment inconcevable de ma bassesse qui me faisait passer les sentiments du cœur pour péchés. » Id., *id.*, I, xxi, 13, t. I, p. 209, « ... Car il faut concevoir que je me croyais coupable de tous les péchés dont j'avais les sentiments ; et comme je portais le sentiment de tous les péchés, je croyais en avoir la réalité. » Cp. les textes des *Torrents* cités par Delacroix : *Etudes..., op. cit.*, p. 139-140.

1. Cf. *D. Martin Luther's Werke, Kritische Gesammtausgabe*, t. V, Weimar, 1892, p. 508, *op. cit.*, *Operationes in Psalmos* (1519-1521) : « ... Sicut enim (ut Bernhardus ait) cognitio sui sine cognitione dei desperationem, ita cognitio dei sine cognitione sui præsumptionem operatur, si modo cognitio dei dicenda est, quæ sine sui cognitione est, cum speculativa tantum sit necessario. » Cf. Robert Will : *La liberté chrétienne. Etude sur le principe de la piété chez Luther*, Strasbourg et Paris, 1922, p. 175.

2. Cf. Tauler, éd. Vetter. éd. citée, p. 176, lignes 6-9 : « ... abyssus abyssum invocat, das Abgründe das inleitet das abgründe. » Das abgrunde das geschaffen ist, das inleit in sich das ungeschaffen abgrunde, und werdent die zwei abgrunde ein einigein... »

3. Cf. *supra*, p. 613-614.

4. Cf. H. Delacroix : *Etudes..., op. cit.*, p. 65-66 : « Dans une deuxième période, après celle où l'extase est arrivée à son plein épanouissement, survient un état que sainte Thérèse décrit avec précision, et dont elle souligne l'importance, que ses biographes sont loin d'avoir remarquée ; c'est une peine extatique, une extase douloureuse (et ceci même est à noter, car beaucoup de psychologues insuffisamment informés supposent que la joie est l'état affectif par excellence de l'extase mystique), une extase négative où elle sent que Dieu, si on peut dire, lui est donné absent... » Cp. sainte Térèse « Vie », chap. xx [cf. trad. citée, t. I, p. 247 sq.] et Relation adressée au P. Rodrigo Alvarez, Monastère de Séville, mars ou avril 1576 [trad. citée,

entière en son essence. Pourtant, ne nous approcherons-nous mieux encore du rythme de Jean de la Croix tel qu'il s'exprime à travers toute la *Nuit obscure* en interrogeant certaines pages du *Dialogo* de sainte Catherine de Gênes ? Non que l'on puisse parler d'une source, alors qu'il s'agit d'expliquer une élaboration si évidemment vécue. Mais paysages mystiques d'une étonnante analogie. L'âme du *Dialogo* voit « un certain rayon d'amour jaillir de la source divine », rayon « dirigé vers l'homme » et qui devait l' « anéantir tout entier ». Mais, en même temps, elle discerne l'obstacle inhérent à notre misère, et que si Dieu pouvait ressentir une peine, celle-ci serait l'une des plus grandes qu'il pût éprouver[1]. Si intense est en effet l'amour que Dieu porte à l'âme que s'il pouvait souffrir pour elle, il se vouerait à la souffrance ; « mais l'amour étant inconciliable avec la présence d'un défaut », voici que Dieu abandonne l'âme[2]. Celle-ci demeure seule avec sa misère. Et, en même temps, si ébranlée par ce « feu d'amour »[3], qu'elle reste hors de soi « sans intelligence, sans langage, sans sentiment » ; si plongée dans ses péchés qu'elle les voudrait dire publiquement à tous[4]. Dès lors, elle ne peut voir que le rayon d'amour ; en lui elle perçoit toutes les autres choses et, par-dessus tout, ce moi souillé qu'elle doit purifier[5]. Et sainte Catherine

t. II, p. 300 sq.] Les deux textes de sainte Térèse sont admirables. Cp. encore *Las Moradas, Moradas Sextas, Capitulo undecimo.*

1. Sainte Catherine de Gênes, éd. citée, p. 215-216, *Dialogo* cité, livre I, cap. VIII : « Vidde ancora quest'anima vn certo raggio d'amore, vscire da quel diuino fonte, il quale era indrizzato all'huomo, per douerlo tutto annichilare : e vidde quando trouaua impedimento, che all'hora, se fusse stato possibile Dio sentir pena che quella sarebbe stata vna delle maggiori, che potesse hauere, pareua che questo raggio non hauesse altro, che fare, se non cercare di penetrar l'anima... »

2. Sainte Catherine de Gênes, éd. citée, p. 216, *Dialogo* cité, livre I, cap. VIII : « Per volontà non vorrei mai, che ti dannassi, tanto è l'amore, che ti porto, che se fusse à me possibile patire per te, lo farei molto volentieri, ma non potendo l'amor stare con difetto, sono sforzato abandonarti... »

3. *Id.*, p. 216, id., *ibid.* : « Questo raggio d'amore fù quello, che ferì quell'anima in vn'instante, nel quale vidde, e sentì vn certo fuoco d'amore, vscire da quella diuina fonte... » Sur le rôle du feu dans la pensée symbolico-lyrique de Jean de la Croix, cf. *supra*, livre III, chap. II, p. 329-330 et 363.

4. Sainte Catherine de Gênes, *loc. cit.* : « ...e sentì vn certo fuoco d'amore, vscire da quella diuina fonte, che la fece restare in quel punto quasi fuor di se, senza intelletto, senza lingua é senza sentimento... Le fù ancora mostrato. como non era stata conoscente di tant'amore, e quant'erano tutti i suoi defetti, ne quali vidde se stessa propria, e quello, ch'era atta à fare verso quel puro amore, in modo, che sommerse se stessa con tal dispregio, che hauerebbe detto i suoi peccati publicamente per tutta la città... »

5. Sainte Catherine de Gênes, édit. citée, p. 216, *Dialogo* cité, livre I, cap. VIII « di maniera che siempre quella mente fù tenuta occupata da quel

de Gênes nous montre l'âme, « dans cette quasi-désespérance d'elle-même », travaillée de larmes intérieures, privée de goûts corporels et spirituels[1], ignorant le lieu où elle se trouve, réduite à être « comme une chose insensée et surprise hors de soi », ne ressemblant plus à une « créature rationnelle » mais à « une bête épouvantable », si pénétrée par la souffrance qu'elle « aurait consumé un corps de diamant »[2].

Il y a une parenté essentielle entre l'Ame du *Dialogo* et l'Ame de la *Noche oscura*. Et la densité, plus sobre, de Jean de la Croix ne doit pas nous faire méconnaître la violence qui se dissimule. Mais gardons-nous de chercher, ailleurs qu'en Jean d la Croix lui-même, le secret de sa doctrine.

Adhérons à cette minute où le définitif renoncement à nous-même ne nous apparaît plus comme un sacrifice encore lointain auquel nous pourrions chaque jour surseoir. Et, puisqu'il nous faut maintenant mourir, non seulement à notre vie sensible, non seulement à nos diverses modalités psychiques, mais à notre plus intime essence, le drame vécu prend un caractère métaphysique.

En effet, les tortures auxquelles la nuit de l'esprit nous condamne, et qui nous font parfois nous déchirer en « rugissements et mugissements spirituels[3] », ne meurtrissent pas seulement notre misère morale en sa source et, selon un vocable que Jean de la Croix prend dans sa plus forte signification, en sa « racine »[4];

puro amore, nel quale vedeua tutte l'altre cose, massime quelle da esser mon dare. » Cp. *Dialogo* cité, livre II, cap. III : l'idée de croissante illumination et de croissante misère.

1. Catherine de Gênes note (*Dialogo* cité, livre I, cap. XV, éd. citée, p. 231) que les goûts spirituels sont plus à fuir que les goûts corporels.

2. *Id.*, éd. citée, p. 223, *Dialogo* cité, livre I, cap. XI : « Stando l'Anima in questa quasi disperazione di se medesima.... con lagrime interiori, senza poter piangere... non haueua gusto spirituale, ne corporale, ne sapeua doue si fusse, ó in cielo ó in terra, mà era como vna cosa insensata, e attonita fuor di se... Tanto ques t'Anima era alienata... che più non pareua rational creatura : mà vna bestia spauentata. Questo aueniua, per esserle mostrata l'importanza d'ella offesa, e il gran danno, che causaua, di maniera che, se fusse stata più troppo tempo con quella vista, hauerebbe consumato vn corpo di diamante, se l'hauesse hauuto. »

3. *E. C.*, t. II, p. 79. *Noche del Espíritu*, commentaire du vers 1 de la strophe I : « ... De aquí es que entró en el espíritu un dolor y gemido tan profundo que le causa fuertes rugidos y bramidos espirituales... »

4. Cf. *Id.*, t. II, p. 56, *Noche del Espíritu*, Introd. à la Nuit de l'Esprit : « La causa es, porque todas las imperfecciones y desórdenes de la parte sensitiva tienen su fuerza y raíz en el espíritu.. » Cp. *id.*, t. II, p. 70, *id.*, commentaire du vers 1 de la strophe I.

elles atteignent notre être en tant que s'exerce en lui une fonction de connaissance et d'amour. L'âme est « sortie de soi-même », c'est-à-dire de son « bas mode d'entendre » et de sa « molle manière d'aimer »[1]. Et cette transformation s'accomplit en elle, au fond d'elle-même, sans nulle action de l'âme elle-même[2]. Ce n'est pas assez de dire que l'âme pâtit, alors qu'une force inconnue agit en elle. Une destruction l'accable, qui s'avance jusqu'à sa substance, et que Jean de la Croix appelle un *deshacimiento*[3]. Ecrasement de notre faiblesse et de notre impureté, par une touche divine pourtant douce et suave[4]. Duel de Dieu et d'une matière rebelle, le *deshacimiento* n'est-il, pour Jean de la Croix, la vraie création de l'âme? Il fait s'évanouir, non seulement l'agitation extérieure, mais l'agitation interne que traduit notre pensée vulgaire, les mots écrits, pensés ou proférés et la perpétuelle illusion d'y exprimer notre vie profonde, cette vie profonde elle-même, dans la mesure où elle n'est pas encore régénérée et en tant qu'elle se projette devant nous selon une clarté qui ne vient pas d'elle-même mais de tout ce qui n'est pas son intime secret. Liquéfaction intérieure, vide, et suspension de tous nos soutiens naturels et de toutes nos appréhensions —, Jean de la Croix compare le supplice qui nous étreint à l'angoisse qu'éprouverait celui que l'on suspendrait en l'air de telle manière qu'il ne pût respirer[5]. Le *deshacimiento* de notre être ne peut s'accomplir qu'en notre substance même, loin des choses, souvent et littéralement en un universel oubli[6], dans un non-

1. Cf. *E. C.*, t. II, p. 57, *id.*, Introd. au commentaire de la strophe I : « ... salí de mi misma : esto es, de mi bajo modo de entender, y de mi flaca suerte de amor... »

2. *Id.*, t. II, p. 58. *id.*, commentaire du vers 1 de la strophe I : « ... sin ella hacer nada... » Cp. *Id.*, t. II, p. 72. *id.*, commentaire du vers 1 de la strophe I.

3. *E. C.*, t. II, p. 65, *Noche del Espìritu,* commentaire du vers 1 de la strophe I : « Siente » [l'âme] « este grande deshacimiento en la *misma sustancia* del alma con extremada pobreza, en que está como acabando. »

4. *Id.*, t. II, p. 61, id., *ibid.* : « Cosa de grande maravilla y lástima, que sea aquí tanta la flaqueza é impureza del ánima, que siendo la mano de Dios de suyo tan blanda y suave, la siente el alma aquí tan grave y contraria, con no cargar ni asentarla, sino solamente tocando, y eso misericordiosamente, pues lo hace á fin de hacer mercedes al alma, y no de castigarla. »

5. *E. C.*. t. II, p. 64, *Noche del Espíritu*, commentaire du vers 1 de la strophe I : « ... (como si á uno le suspendiesen ó detuviesen en el aire, que no respirase)... »

6. *Id.*, t. II, p. 72, id., *ibid.* : « ... De donde ni rezar ni asistir con mucha advertencia á las cosas Divinas puede, ni menos á las demás cosas y tratos

savoir[1], loin de toute tension des puissances, dans l'abîme où nous nous immergeons et absorbons avec nos puissances elles-mêmes[2], lesquelles se régénèrent en ces profondeurs.

Nous serions ainsi amenés à entrevoir une voie de la *passion* qui s'opposerait — en un sens strictement philosophique — à la voie de l'*action* ; et il semble bien que Jean de la Croix ait pris l'opposition de *padecer* et de *hacer* en cette signification rigoureuse[3]. Dès lors, et bien que le langage de Jean de la Croix, littéralement entendu, nons y invite souvent, ne nous représentons jamais d'une façon tout anthropomorphique l'action divine qui nous est ici décrite. Le Dieu que pose Jean de la Croix, l'âme dont il dit l'absorption, ne sont en rien le Dieu et l'âme auxquels la conscience commune s'arrête. La relation qu'il faut concevoir est celle qui s'établit entre une âme qui se libère de toute manière d'être et un Dieu qui est lui-même sans mode. Mais la mort de notre être naturel, qu'est-ce donc ? Et d'où vient, chez Jean de la Croix, cette haine du normal exercice des puissances ? Sans doute de la médiocre notion que se font de la méditation les spirituels qu'il considère[4] ; sans doute aussi de la sécheresse à laquelle conduit, qu'on le veuille ou non, la philosophie que lui enseignèrent ses maîtres salmantins, la seule technique philosophique peut-être qu'il ait directement pénétrée. On pressent à quel problème nous serions ainsi conduits. Seule une étude d'ensemble sur l'expérience mystique — à travers les diverses con-

temporales. Ni tiene sólo esto, sino también muchas veces tales enajenamientos, y tan profundos olvidos en la memoria, que se le pasan muchos ratos sin saber lo que se hizo ni pensó, ni qué es lo que hace ni qué es lo que va á hacer... »

1. Id., *ibid.* : « ... El cual no saber se refiere á estas insipiencias y olvidos de la memoria... » Il s'agit du texte des *Psaumes* (cf. *Psaumes*, LXXIII, 22) : « Fuí yo aniquilado, y no supe. » Cf. *loc. cit.* Nous citons d'après le ms. 3446, *B. N. M.*, ms. cité.

2. *E. C.*, t. II, p. 73, *Noche del Espíritu*, commentaire du vers 1 de la strophe I : « Porque para que el alma quede dispuesta y templada á lo Divino con sus potencias para la Divina unión de amor, convenía que primero fuese absorta con todas ellas en esta Divina y oscura luz espiritual de contemplación, y así fuese abstraída de todas las aficiones y aprehensiones de criaturas. »

3. Cf. *E. C.*, t. II, p. 102, *Noche del Espíritu*, commentaire du vers 1 de la strophe II, où il ne serait pas suffisant de traduire *padecer* par souffrir : « ... porque el camino de padecer es más seguro y aun más provechoso, que el de gozar y hacer. »

4. Cf., en particulier, le texte fondamental de la « Llama «, commentaire du vers 3 de la strophe III, *E. C.*, t. II, p. 663-664.

fessions et en dehors d'elles toutes — nous aiderait à le poser correctement. Mais il est permis d'en discerner les termes. Le dédain de la pensée discursive, nous demanderions-nous, ne vient-il pas ici de ce que la spiritualité pré-mystique accable d'une affreuse lassitude celui qui s'y est astreint docilement, *de ce que la philosophie, qui est une vie, et fut toujours une vie chez les philosophes créateurs, au fond du moins de leur intuition inaccessible*, nous apparaît comme une scolastique, lorsque nous ne parvenons pas à la vivre à notre tour ? Bref, la mystique demeurerait-elle la même le jour où la spiritualité pré-mystique impliquerait une intense et totale recherche religieuse, le jour où la discipline philosophique exigerait de celui qui s'y livre qu'il prît nettement conscience du secret supra-discursif inclus en tout système philosophique saisi en sa source ? Rien ne prouve que la mystique — du moins la mystique qui parvient à rendre compte d'elle-même, mais quel critère choisir pour juger l'autre ? — résisterait à cette épreuve. Et l'ineffabilité mystique elle-même ne vaut en effet que si elle parachève un effort d'expression, puissant et désespéré. Rien ne prouve d'autre part qu'il n'y ait pourtant, à côté du rythme spirituel qui s'épanouit dans la recherche, un rythme spirituel qui s'épanouit dans le silence et dans la négation. Et, en ce sens, la mystique survivrait à l'attitude métaphysique, celle-ci fût-elle totale et fervente. Problème trop vaste, en tout cas, pour qu'il n'exige pas que nous nous affranchissions complètement de la considération d'un exemple. Mais, lorsque nous revenons à Jean de la Croix et que nous nous attachons à une figure telle que la sienne, il semble que ce soit un double manque — et sur le plan de la méditation religieuse et sur le plan de la recherche philosophique — qui ait déterminé en grande partie cette acharnée aspiration au silence. Et d'autre part, rien ne prouve que son regard n'aille pas plus loin et ne nous conduise pas au delà de toute activité de recherche. Si bien que la conclusion que nous impose l'analyse d'un exemple s'accorde avec la conclusion qu'une hypothèse générale nous invite à préfigurer.

Acceptons, au moins pour la comprendre fidèlement, l'idée d'une négation intérieure et, comme eût dit Pascal « suivons-la aussi loin »[1] que Jean de la Croix lui-même. La torture que déter-

1. Cf. Pascal : *Pensées*, Ed. Brunschvicg, éd. citée, t. II, p. 334, section VII, § 430, : « Cette considération n'est tirée que de la vue de notre bassesse. Mais si vous l'avez bien sincère, suivez-la aussi loin que moi... »

mine en nous une transmutation spirituelle ne vient pas de nos fautes. Ne commettons jamais le contresens que Jean de la Croix reproche aux Directeurs spirituels ignorants, lesquels accablent ici de confessions générales l'âme malheureuse qui n'y peut trouver nul remède[1]. La misère de l'âme est, durant la nuit de l'esprit, individuelle et supra-individuelle tout ensemble. Jean de la Croix ne déclare pas expressément, mais toute sa doctrine sous-entend que l'âme éprouve ici une expiation universelle. A vrai dire, quand il affirme que la purification est substantielle, c'est bien ce plan humain qu'il atteint. Dès lors, que notre peine soit atroce en cette phase, et que nous ayons l'impression de voir devant nous toutes nos routes barrées[2], comment n'en serait-il ainsi? Le pathétique langage des *Psaumes* et des Prophètes inspire alors Jean de la Croix de la plus directe manière. De longs et ardents cris de révolte, moulés sur le texte de la Vulgate, mais rendus en toute leur énergie concrète, animent sa dialectique : blessés et morts étendus dans les sépulcres, abandonnés par Dieu et, de même, la fureur de Dieu s'est abattue sur moi, et sont passés sur moi tous les flots de Dieu[3] ; — absence de pardon, descente sur moi d'un géant[4] ; — dur chemin vers les ténèbres et non à la lumière, siège autour de ma demeure, et ma prière repoussée[5]. — *Job* et *Jérémie*, les *Psaumes*, saisis en leur plus aigu désespoir, en leur plus implacable écrasement, apportent à Jean

1. Cf. Le texte fondamental du *Prólogo* de la *Subida*, *E. C.*, t. I, p. 31-32 : « ... Y como halla » [l'âme] « quien conforme con su parecer, diciendo que será por su culpa, crece la pena y el aprieto del alma sin término, y suele llegar á más que morir. Y no contentándose con ésto, pensando los tales Confesores qué procederá de pecados, hacen á las tales almas revolver sus vidas y que hagan muchas confesiones generales, y crucifícanlas de nuevo; no entendiendo que por ventura aquel no es tiempo de eso ni de esotro, sino de dejarlas así en la purgación que Dios las tiene... »

2. Cf. Le texte des *Lamentations de Jérémie* (III, 9), que médite Jean de la Croix, et qu'il traduit ainsi : « Cerrádome há mis salidas y vias con piedras cuadradas, desbarató mis pasos. » [*E. C.*, t. II, p. 67, *Noche del Espiritu*, commentaire du vers 1, de la strophe I].

3. *E. C.*, t. II, p 62, *Noche del Espiritu*, commentaire du vers 1 de la strophe I, et *Psaumes*, LXXXVIII, 6-8 : « De la manera que los llagados están muertos en los sepulcros, dejados ya de tu mano, de que no te acuerdas más; así me pusieron á mí en el lago más hondo é inferior en tenebrosidades y sombra de muerte, y está sobre mi confirmado tu furor y todas tus olas descargaste sobre mí. »

4. *Id.*, t. II, p. 66, id., *ibid.*, Job, XVI, 13-14 : « ... no perdonó.,. embistió en mí como fuerte gigante... »

5. *Id.*, t. II, p. 07, id., *ibid.*, *Lamentations de Jérémie*, III, s-8 : « ... ham amenazado, y trájome á las tinieblas, y no á la luz... Cercó en derredor contra mí porque no salga... Y también cuando hubiere llamado y rogado, ha excluído mi oración. »

de la Croix un prototype de misère et lui expliquent sa torture. —Dieu « a posé devant moi une nuée, afin que ne passât point la prière »[1] : ce texte des *Lamentations de Jérémie* est à Jean de la Croix un appui lorsque celui-ci croit deviner à son tour la même interdiction. Phases où le doute violent transparaît, où la prière a tari. « Et si l'âme demande parfois », ajoute Jean de la Croix, « c'est avec tant de sécheresse, et si loin de tout suc, qu'il lui paraît que Dieu ne l'entend pas et ne fait aucun cas d'elle-même... A la vérité, ce n'est pas alors le moment de parler avec Dieu, mais de poser, comme dit Jérémie, la bouche dans la poussière ...»[2]

On comprend maintenant que peu nombreux soient ceux qui entrent vraiment dans la nuit de l'esprit, moins nombreux encore ceux qui s'y enfoncent, et presque indéterminables ceux qui s'élèvent jusqu'à l'union divine. Ni les maîtres, ni les livres ne nous peuvent aider[3]. Jean de la Croix sait qu'il pénètre dans un domaine inexploré. Il sait que la très haute vie spirituelle se cache en une sorte de solitude lyrique. Solitude absolue, où ne montera pas en même temps, et de même manière, une autre âme[4], car elle est entièrement constituée par la rencontre d'un regard divin

1. *E. C.*, t. II, p. 71, id., *ibid.*, cf. *Lamentations de Jérémie*, III, 44 : « ... pareciéndole » [« l'âme »] « lo que á Jeremías, que ha puesto Dios una nube delante porque no pase la oración. »

2. *Id.*, t. II, p. 71-72, *Noche del Espíritu*, commentaire du vers 1 de la strophe I : « Y si algunas veces ruega, es con tanta sequedad y sin jugo, que le parece que no le oye Dios ni hace caso de ella... A la verdad, *no es este* tiempo *de hablar con Dios, sino* de poner, como dice Jeremías, su boca en el polvo... »

3. *E. C.*, t. II, p. 68, *Noche del Espíritu*, commentaire du vers 1 de la strophe I : « ... no hallar consuelo ni arrimo en ninguna doctrina ni en maestro espiritual. »

4. Cf. *Id.*, t. II, p. 533 « Cántico », introd. au commentaire des strophes XIII et XIV : « Pero no se ha de entender, que a todas las que llegan á este estado se les comunica todo lo que en estas dos Canciones se declara, ni en una mesma manera y medida de conocimiento y sentimiento; porque á unas almas se les da más, y á otras menos, y á unas en una manera, y á otras en otra... » Cp. *Id.*, t. II, p. 664, « Llama », commentaire du vers 3 de la strophe III : « ... porque á cada una lleva Dios por diferentos caminos, que apenas se hallará un espíritu que en la mitad del modo que lleva, convenga con el modo del otro. » De là l'idée, plus ou moins transparente, que les Maîtres ni les doctrines ne peuvent, à un certain degré, nous servir de rien. Cp. Dschelal-al--dín Runi, cité par Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1910, p. 172 : « Erblicke in deinem Herzen die Kenntnis der Propheten — Ohne Buch, ohne Lehrer, ohne Unterweiser. » « He had also », remarque Macdonald à propos de Ghâzâlî (*The Life of al — Ghazzâli* in *Journal of the American Oriental Society*, t. XX, 1899, p. 91-92), « the benefit of oral teaching ; but it became plain to him that only through ecstasy and a complete transformation of the moral being could he really understand suffiism. »

et d'une âme, dans le dénuement total. Et d'une telle solitude rien ne distraira l'âme. Jean de la Croix ne mêle pas à son âpre recherche de Dieu le moindre arrêt en ce qui n'est point Dieu. Qui, dans la tradition mystique catholique, est à ce point détaché de toute dévotion, à ce point étranger à tout polythéisme virtuel, à toute humanisation du divin, à toute limitation qui serait apportée à une expérience abyssale ? Lors donc qu'il déclare que celui-là seul qui a éprouvé la « dichosa ventura » de la nuit obscure en pourra comprendre l'excellence [1], Jean de la Croix ne reproduit pas l'habituelle et irritante prétention des mystiques de traverser une expérience inexprimable. Ce n'est pas parce que la vie spirituelle est au-dessus de l'intelligence que les mystiques, en général, se refusent à nous en transmettre le secret. Mais c'est parce qu'elle est le plus souvent irréductible à un ordre véritable que nul concept ne s'y peut appliquer. Par contre, quand Jean de la Croix nous dit que tels moments, pourtant vécus, sont intraduisibles, nous n'avons pas le droit de soutenir sans examen qu'il prend pour des états supra-intellectuels des troubles où l'intelligence s'obscurcit. En effet, il a lui-même déclaré que la liberté de l'esprit exclut tout sommeil des sens [2].

C'est cette liberté que doit créer en nous la nuit de l'esprit. Comment, il est vrai, parler de liberté spirituelle lorsque notre intelligence humaine cesse de comprendre, notre volonté humaine d'agir, et que notre âme elle-même est désolée et torturée ? Certes, tandis qu'elle s'élabore, la purification nous condamne au servage. Mais un jour viendra où elle assurera l'épanouissement de notre être.

A la liberté de l'esprit Jean de la Croix confère une signification théorique. Il y discerne un affranchissement des données partielles, que celles-ci soient sensibles ou intellectuelles. Il songe à l'exemple du rayon lumineux [3]. Le rayon lumineux, juge-t-il, passe à travers un milieu qui, à mesure qu'il se purifie, laisse moins voir la lumière. A la limite, la lumière ne se verrait pas, alors que pourtant il n'y aurait qu'elle. Mais qu'un objet quel-

1. *E. C.*, t. II, p. 98, *Noche del Espiritu*, commentaire des vers 3, 4 et 5 de la strophe I : « ¡ Oh cuán dichosa ventura es poder el alma librarse de la casa de su sensualidad ! No lo puede bien entender sino fuere, á mi ver, el alma que ha gustado de ello. »

2. *E. C.*, t. II, p. 53, *Noche del Espíritu*, Introd. à la strophe I : «... gozando ellos » [les « parfaits »] « de la libertad del espíritu, sin que se anuble y trasponga el sentido. »

3. Cf. *supra*, p. 493.

conque soit plongé en ce que l'on pourrait appeler cette lumière pure, il se verra, et l'on reconnaîtra que la lumière du soleil résidait là où pourtant nous ne la voyions pas [1]. De même, si nous obtenons le vide de toutes nos appréhensions, rien ne subsistera de ce qui est intelligible de façon particulière, que ce soit chose divine ou chose humaine. Si, après cela, un donné quelconque surgit, l'âme le connaîtra « avec grande généralité et facilité » [2]. Bref, en cet état où rien n'est entendu ni goûté en particulier, où l'esprit demeure en son « vide », en son « obscurité », en ses « ténèbres », l'esprit même « embrasse tout avec grande disposition, afin que se vérifie en lui », dit Jean de la Croix, la parole de saint Paul : « Ils n'ont rien et ils possèdent tout ». Et une telle béatitude », ajoute Jean de la Croix, « se doit à une telle pauvreté d'esprit » [3]. Dès lors, les supplices auxquels l'âme est astreinte ne la conduiront pas à une vaine torture, mais amèneront l'esprit à se dilater divinement et à jouir de toutes les choses divines et humaines, avec liberté et, en définitive, en une connaissance universelle [4]. Une comparaison aide Jean de la Croix à préciser sa pensée [5] : de même que les « éléments » entrent dans

1. Cf. *E. C.*, t. II, p. 73-74, *Noche del Espiritu*, commentaire du vers 1 de la strophe I.

2. *Id.*, t. II, p. 74, id., *ibid.* : « ... *de aquí es que* con grande generalidad y facilidad conoce y penetra el alma cualquiera cosa de arriba ó de abajo que se ofrece... »

3. *E. C.*, t. II, p. 75, *Noche del Espiritu*, commentaire du vers 1 de la strophe I : « Y esta es la propiedad del espíritu purgado y aniquilado acerca de todas particulares aficiones é inteligencias, que en este no gustar nada ni entender nada en particular, morando en su vacío, oscuridad y tinieblas, lo abraza todo con gran disposición, para que se verifique en él [...] lo de San Pablo : *Nihil habentes, et omnia possidentes...* Porque tal bienaventuranza se [deue] á tal pobreza de espíritu. »
Les points entre crochets remplacent « misticamente », lecture que donne l'*Edición crítica*, et qui ne figure, ni dans le ms. 3446, ni [cf. f° 107 v°], dans le ms. 12658 de la Biblioteca nacional de Madrid, mss. cités. Le P. Gerardo de San Juan de la Cruz n'indique pas les raisons de sa lecture. « Deue » est entre crochets parce qu'il remplace le « debía » de l'*Edición crítica*. Nous nous fondons ici sur les mêmes mss. 3446 et 12658 qui donnent l'un et l'autre *deue*, leçon plus satisfaisante, semble-t-il. La citation de saint Paul [cf. II *Cor.* VI, 10] fait partie des quelques citations latines que maintiennent les mss. 3446 et 12658. Cf. *Bulletin Hispanique*, janvier 1922, art. cité, p. 32.

4. *E. C.*, t. II, p. 75, *Noche del Espiritu*, commentaire du vers 1 de la strophe I : « Resta, pues, aquí decir que esta dichosa noche, aunqne oscurece al espíritu, no lo hace sino por darle luz de todas las dosas ; y aunque le humilla y pone miserable, no es sino para ensalzarle y levantarle ; y aunque le empobrece y vacía de toda posesión y afición natural, no es sino para quo Divinamente pueda extenderse á gozar y gustar de todas las cosas de arriba y de abajo, siendo con libertad de espíritu de genéral en todo. »

5. Id., *ibid.*

toutes les combinaisons parce qu'ils sont dénués de toute couleur, de toute odeur, de toute saveur, de même l'esprit dépouillé de tout entre dans le tout, communique en liberté et ampleur avec « la divine Sagesse », y jouit « de toutes les saveurs de toutes les choses », grâce à cette pureté neuve, et en une « manière d'excellence »[1]. Une purification amère et sombre était dès lors inévitable, qui détruisît toute affection ou toute idée de caractère *particulier*. Un seul désir particulier, si transparent fût-il, interdirait à l'âme de goûter le tout, de goûter en son intime délicatesse l'esprit d'amour, lequel « contient en soi toutes les saveurs avec grande éminence »[2].

D'où vient que l'esprit se dégage de toutes ses lourdeurs et acquiert une subtilité presque angélique ? Mystique et théologie se rejoignent ici chez Jean de la Croix : la lumière qui purifie l'âme est encore celle qui purifie les anges[3]. Songe-t-il aux âmes non incarnées, que le *Phèdre* nous représentait, recueillant en une perfection inégale la splendeurs des Idées ?[4] Le Pseudo-Denys lui montrait les Hiérarchies angéliques se distribuant, des plus hautes aux plus humbles, la lumière, et la communiquant jusqu'aux hommes[5]. L'homme donc n'est pas étranger à la lumière divine, mais il est le dernier du chœur céleste et ne reçoit, que dérivée, cette contemplation amoureuse[6]. Et Jean de la Croix considère sans doute la page où saint Thomas d'Aquin, examinant à son tour le problème de l'illumination des hommes par les anges, rappelle que les hommes ne peuvent comprendre que « par une conversion aux images », si bien que les « anges proposent aux hommes la vérité intelligible sous les similitudes des sensibles »[7].

1. *E. C.*, t. II, p. 75, *Noche del Espiritu*, commentaire du vers 1 de la strophe I : « para poder comunicar con libertad con la anchura del espíritu con la Divina Sabiduría, en que por su limpieza gusta todos los sabores de todas las cosas con cierta manera de excelencia. »

2. *E. C.*, t. II. p. 76, *Noche del Espíritu*, commentaire du vers 1 de la strophe I : « ... que contiene en sí todos los sabores con gran eminencia. » Le mot *eminencia* est pris ici en son sens technique. Cp. *Id.*, t. II, p. 674. « Llama », commentaire des vers 1 et 2 de la strophe IV, et *infra*, p. 694.

3. *E. C.*, t. II, p. 89, *Noche del Espiritu*, commentaire du vers 2 de la strophe I : « De aquí también inferimos que purga estas almas y las ilumina la misma sabiduría de Dios que purga los ángeles de sus ignorancias... »

4. Platon : *Phèdre*.

5. *Hiérarchie céleste*, XIII, III.

6. *E. C.*, t. II, p. 89, *Noche del Espiritu*, commentaire du vers 2 de la strophe I : « De donde se sigue, que el hombre *que está el postrero, hasta el cual se viene derivando esta contemplación amorosa...* »

7. Cf. *Summa Theologica*, Pars I, Q. CXI, art. 1. *Ad Resp.* : « ... Sed intellectus

Mais Thomas d'Aquin lui enseignait également que l'âme humaine, en tant du moins que nous regardons ce qui en elle est « suprême », « atteint quelque chose de ce qui est propre à la nature angélique » [1]. Peut-être Jean de la Croix a-t-il voulu s'élever de façon permanente à ce degré où l'âme humaine atteint quelque chose de ce qui est naturel à l'ange. Et, bien que soit apocryphe le texte où nous lisons qu'il y a « des âmes qui en cette vie reçurent plus parfaite illumination que celle des anges » [2], c'est à une libération totale, à une illumination suave que nous sommes conduits, à travers les épreuves de la contemplation purifiante [3]. De toute manière, Jean de la Croix ne s'arrête guère au donné théologique de l'ange [4] et adhère sans doute ici à la poésie du thème angé-

humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere, quia connaturale est ei ut intelligat per conversionem ad phantasmata...; et ideo intelligibilem veritatem proponunt angeli hominibus sub similitudinibus sensibilium... » Cp. saint Thomas d'Aquin : *Quæstiones Disputatæ de spiritualibus creaturis;* a. 2, ad 12um; « Ad 12um dicendum, quod *rationale* proprie acceptum est differentia animæ, non angeli ; sed magis *intellectuale*, ut Dionysius utitur; quia angelus non cognoscit veritatem per discursum rationis, sed simplici intuitu, quod est proprie intelligere... »

1. Cf. *Quæstiones disputatæ de veritate*, Q. 16, art. 1, *Ad Resp. :* « ... Natura autem animæ humanæ est infra angelicam si consideremus naturalem modum cognoscendi utriusque; naturalis enim modus cognoscendi et proprius naturæ angelicæ est, ut veritatem cognoscat sine inquisitione et discursu; humanæ vero proprium est, ut ad veritatem cognoscendam perveniat inquirendo, et ab uno in aliud discurrendo. *Unde anima humana, quantum ad id quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est naturæ angelicæ...* » Non souligné dans le texte.

2. Cf. *E. C.*, t. II, p. 89, note 3 : « ... En las ediciones se introducían las siguientes palabras que no son genuinas del Santo : « Porque almas hay « que en esta vida recibieron más perfecta iluminación que los ángeles. »

3. *Id.*, t. II, p. 89, *Noche del Espíritu*, commentaire du vers 2 de la strophe I : « Porque la luz de Dios que al ángel ilumina, esclareciéndole y suavizándole en amor, como á puro espíritu dispuesto para la tal infusión, al hombre por ser impuro y flaco, naturalmente le ilumina..., oscureciéndole, dándole pena y aprieto..., hasta que este mismo fuego de amor le espiritualice y sutilice, purificándole, para que con suavidad pueda recibir la unión de esta amorosa influencia á modo de los ángeles, ya purgado, como después diremos, mediante el Señor... »

4. C'est pourquoi les discussions qui concernent l'état angélique dans ses rapports avec l'état mystique, dans la mesure où elles s'appuient sur un substrat théologique, et non psychologique, ne peuvent expliquer ce qu'il y a de plus original dans l'expérience d'un Jean de la Croix [cf. *Revue d'ascétique et mystique*, janvier 1923, p. 63 sq., Lettre de M. l'abbé Saudreau : *Grâces d'ordre proprement mystique et Grâces d'ordre angélique*, et la note du R. P. Bainvel qui fait suite à cette lettre]. M. l'abbé Saudreau, en opposant, dans la lettre précitée, et à l'occasion d'un texte de Jean de la Croix concernant les appréhensions spirituelles distinctes de caractère surnaturel [Cf. *E. C.*, t. I, p. 222, *loc. cit.*, et *Revue d'Ascétique et de Mystique*, n° précité, p. 71], une connaissance distincte *et de mode angélique*, une connaissance générale et indistincte, laquelle est une connaissance de foi, prolonge la doctrine de

lique, telle qu'elle s'exprime dans l'œuvre dionysienne, à l'illumination qui se répand de Dieu à l'homme, à travers des dérivations et des diminutions, en l'unité pourtant d'une même vie céleste. Mais ce n'est là qu'un rêve qui l'enchante, et la ligne de sa pensée nous conduit, par la voie d'une grâce souveraine, de Dieu à l'âme .[1]

Revenons donc à l'homme seul, purifié par Dieu seul. Revenons à l'âpre souffrance qui étreint l'homme lorsque la lumière divine le vient chercher en sa retraite. Il faut que la lumière brise d'abord tout ce qui ne se peut accorder avec elle. Mais, en même temps qu'elle brise, elle atteint. Et il y a déjà de la sorte « une certaine touche en la divinité... — « Porque es cierto toque en la divinidad... »[2]

Illumination qui se soumet à divers rythmes. Tantôt, et le plus souvent[3], la volonté aime sans que l'entendement entende ; tantôt l'entendement entend sans qu'il y ait amour en la volonté[4], c'est-à-dire sans qu'il y ait en elle union actuelle d'amour[5]. Entendement illuminé, tandis que la volonté demeure sèche, ou volonté enflammée, tandis que l'entendement demeure dans l'ombre, — jusqu'à ce que la nuit de contemplation frappe les deux puissances d'une blessure simultanée[6].

Jean de la Croix en un sens théologique qu'elle ne comporte pas. Que Jean de la Croix, dans le passage allégué, ait désigné des connaissances de mode angélique, c'est un problème théologique ; mais il veut parler d'états humainement éprouvés et c'est à ce titre qu'il les considère. Lorsqu'il étudie ensuite, d'une façon particulière, les visions spirituelles, c'est à saint Benoît, à Moïse, à saint Paul qu'il se réfère (cf. *E. C.*, t. I, p. 225, 228, et *supra*, p. 534-535); bref, c'est encore à des états humains qu'il fait allusion, si exceptionnels que ces états puissent être. La connaissance distincte, telle qu'elle s'exprime dans les appréhensions spirituelles distinctes. de caractère surnaturel, n'est pas repoussée par Jean de la Croix parce qu'elle est de mode angélique, mais parce qu'elle traduit, là encore, l'intrusion de notre nature en un plan divin qui est obscur et général.

1. Cf. *Aphorismes de Saint Jean de la Croix*, *op. cit.*, Note 75.

2. *E. C.*, t. II, p. 90, *Noche del Espíritu.* c. du vers 2 de la strophe I.

3. *Id.*, t. II, p. 91, Id., *ibid* : « ...Pero antes de llegar aquí » [à l'union simultanée des deux puissances] « más común es sentirse en la voluntad el toque de la inflamación, que en el entendimiento el toque de la inteligencia. »

4. *Id.*, t. II, p. 90, id., *ibid* : « *De lo que aqui habemos dicho se colige, cómo en estos bienes espirituales, que pasivamente se infunden por Dios en el alma, puede muy bien amar la voluntad sin entender el entendimiento; así como el entendimiento puede entender sin que ame la voluntad...* »

5. *Id.*, t. II, p. 91, id., *ibid* : « ... derivándose esta *inteligencia* mistica al entendimiento, *que dándose seca la voluntad, quiero decir, sin unión actual de amor...* »

6. *E. C.*, t. II, p. 91, *Noche del Espiritu,* c. du vers 2 de la strophe I.

Comment expliquer que l'âme, malgré le sentiment qu'elle a de sa misère, aspire à dépasser les choses et à s'unir à Dieu ?[1] Seul l'amour, qui sait unir, égaler, et assimiler, peut vaincre en nous notre torpeur[2]. Et ainsi, tandis que l'entendement se juge indigne, l'amour n'hésite pas à conduire l'âme dans la solitude[3]. Mais d'où vient que la contemplation s'offre à nous d'abord, le plus souvent et uniquement comme un amour, et non comme un rythme spirituel qui s'entend lui-même ?

A la question ainsi posée[4] Jean de la Croix répond par une page importante, que l'*Edicion critica* publie pour la première fois[5]. Il distingue l'amour passif et l'acte libre de la volonté. L'embrasement d'amour s'élabore dans la substance de l'âme ; il est, dès lors, passion d'amour plus qu'acte libre de la volonté[6]. Amour qui n'est pas encore l'amour total que produira la vie théopathique. Mais les traits permanents sont déjà conquis. Et, alors que l'intelligence passive de l'absolu implique une purification achevée, l'amour passif n'exige pas que soit accomplie la purification de la volonté. En effet les passions elles-mêmes aident la volonté à « sentir un amour passionné »[7]. L'amour passionné, pourrait-on dire en prolongeant la pensée de Jean de la Croix, nous fait passer de la sombre destruction de nous-mêmes à une déification.

Et de la sorte se précisent les rapports qui, dans une doctrine telle que celle de Jean de la Croix, s'établissent entre l'ascétisme et le mysticisme. C'était déjà l'amour, mais un amour moins

1. *E. C.*, t. II, p. 94-95 ; id., *ibid* : « Pero es aquí de ver, cómo el alma sintiéndose tan miserable y tan indigna de Dios, como hace aquí en estas tinieblas purgativas, tenga tan osada y atrevida fuerza para irse á juntar con Dios. »

2. Id., *ibid.*

3. *Id.*, t. II, p. 97, id., *ibid.*

4. *Id.*, t. II, p. 92, *Noche del Espíritu*, c. du vers 2 de la strophe I : « *Pero nace aquí una duda, y es : ¿ Por qué, pues, estas dos potencias se van purgando á la par, se siente á los principios más comunmente en la voluntad la inflamación y amor de la contemplación purgativa, que en el entendimiento la inteligencia de ella ?* »

5. Id., *ibid.*

6. Id., *ibid* : « ... Porque hiere en la sustancia del alma este calor de amor, y asi mueve las afeccionnes pasivamente. »

7. *E. C.*, t. II, p. 92, *Noche del Espíritu*, c. du vers 2 de la strophe I : « Y porque la pasión receptiva del entendimiento sólo puede recibir la inteligencia desnuda y pasivamente (y esto no puede sin estar purgado), por eso antes que lo esté siente el alma menos veces el toque de inteligencia que el de la pasión de ámor. Porque para esto no es menester que la voluntad esté tan purgada acerca de la pasiones, pues que aun las pasiones le ayudan á sentir amor apasionado. »

subtil qui, dès le premier livre de la *Montée du Mont Carmel*[1], avait obtenu que notre âme s'élevât au-delà des sens. L'amour les calmait, moins par une lutte violente que par une persuasion et un langage où ils reconnaissaient une transfiguration de leur ardeur [2]. Mais maintenant, et tandis que le même vers

Con ansias en amores inflamada [3]

s'offre à nous pour la troisième fois[4] comme le thème figurant la victoire de l'amour, il s'agit d'une œuvre plus hardie. Œuvre illuminative, et qui détermine en nous l'angoisse de Dieu seul, sans qu'il s'y mêle un autre amour[5]. Cette illumination apparaît, à son terme, comme une divinisation de tout notre être [6]; l'âme devient une âme « céleste », plus « divine qu'humaine »[7]. Ivresse de l'amour violent et intrépide[8]. L'âme accomplirait des « choses étranges et inusitées — et quel que fût le mode qui s'offrît — pour pouvoir rencontrer » — la répétition paradoxale, ici sorte de soubresaut lyrique, est dans le texte de Jean de la Croix — « celui qu'aime *son âme* »[9].

1. Cf. *E. C.*, t. I, p. 92-93, *Subida*, livre I, chap. XIV, et *supra*, p. 418.

2. Cf. Id., *ibid.*

3. Poème de la « Noche oscura , strophe I, vers 2.

4. Cf. *E. C.*, t. I, p. 92-93, *Subida*, livre I, cap. XIV; t. II, p. 35-36, *Noche del sentido;* p. 84-96, *Noche del Espiritu.*

5. *Id.*, t. II, p. 96, *Noche del Espiritu*, c. du v. 2 de la strophe I : « ...ilustrándola é inflamándola divinamente con ansias de sólo Dios, y no otra cosa alguna. »

6. Id., *ibid.*

7. Id., *ibid.* : « Y así esta alma será ya alma del cielo, celestial, y más Divina que humana. »

8. Cp. Goldziher : *Vorlesungen über den Islam, op. cit.*, p. 157.

9. *E. C.*, t. II, p, 93, *Noche del Espiritu*, c. du vers 2 de la strophe I : « Pero cundo ya la llama ha inflamado al alma, juntamente con la estimación que ya tiene de Dios, suele cobrar tal fuerza y brío y tal ansia por Dios, comunicándosela el calor de amor, que con grande osadía, sin mirar en cosa alguna, ni tener respeto á nada, en la fuerza y embriaguez del amor y deseo, sin mirar mucho lo que hace, haría cosas extrañas é inusitadas por cualquier modo y manera que se le ofreciese, por poder encontrar con el que ama *su alma.* » Non souligné dans le texte.

Le contexte porte que, avant que l'embrasement d'amour ne soit senti et dès la première phase de la *Nuit obscure*, l'âme éprouve un « amour estimatif » de Dieu extrêmement fort (« ...un amor estimativo... »). L'âme est dès lors, durant la première phase de la Nuit, tantôt touchée d'angoisses d'amour d'estimation, tantôt touchée d'angoisses d'amour d'embrasement. (« Y asi siempre podemos decir que desde el principio de esta noche va el alma tocada con ansias de amor, ahora de estimación, ahora tambien de inflamación. » (*Ibid.*). Lorsque la nuit en est à la phase illuminative, l'embrasement se joint à l'estimation, et c'est cette combinaison qui se trouve exprimée plus haut.

Il faut réfléchir exactement ce moment de la dialectique de Jean de la Croix. Au fond de notre être anéanti — tandis que s'évanouit tout ce qui, en notre nature même, n'est pas Dieu — Dieu surgit[1]. Ainsi comprenons-nous maintenant ce que Jean de la Croix, dans le secret de sa pensée créatrice, entend par voie passive. La voie passive est substantielle[2]. Tout ce qui, en nous, n'atteint que nos fonctions et ne s'accompagne pas d'un renouvellement plus intime est encore humain, naturel, actif. Le renouvellement substantiel est divin. Et, à mesure que le nouvel être, créé selon Dieu[3], nous apparaît à nous-mêmes, l'œuvre divine se révèle en son ampleur. Comment Dieu n'agirait-il en nous, puisque nous allons, en quelque mesure, devenir Dieu même ? Et, de la sorte, nous retrouvons l'intuition fondamentale, en laquelle toutes les autres s'absorbent : seuls existent un Dieu sans mode et une âme sans manière, qui peu à peu s'interpénètrent, tout en demeurant âme et Dieu. Nous ne sommes encore qu'au seuil de ce retour de nous-mêmes à Dieu, de cette découverte de Dieu en nous par delà les voiles qui s'interposent. Mais nous sentons que nous avons quitté maintenant le plan de la mort et de la ruine[4].

Allons-nous pourtant entrer vraiment en un monde nouveau ? Parler d'une totale liberté de l'esprit, d'une âme devenue plus céleste qu'humaine, ce sont là des affirmations qui peuvent répondre à une expérience vécue, mais qu'il faudrait parvenir à transposer en termes d'analyse. Nous voyons très clairement ce que, pour un Jean de la Croix, la vie mystique n'est pas. Nous devinons que la contemplation nous élève au-dessus de toutes les modalités, nous libère de tout ce qui n'est qu'un aspect de notre être, pénètre en nous la substance profonde. Nous pressentons que toutes nos constructions de l'être divin, prolongeant soit

1. *E. C.*, t. II, p. 96, *Noche del Espiritu,* c. du vers 2 de la strophe I : « ...haciéndola Dios desfallecer en esta manera á todo lo que no es Dios *naturalmente...* »

2. Cf. *Id.*, t. II, p. 92, *loc. cit.*

3. *Id.*, t. II, p. 96, *Noche del Espiritu,* c. du v. 2 de la strophe I, et Ephes. IV. 24.

4. *E. C.*, t. II, p. 84, *Noche del Espiritu,* c. du vers 1 de la strophe I : « Llevando, pues, delante de los ojos esta comparación con la noticia que ya queda dada sobre el primer verso de la primera Canción de esta oscura noche y de sus propiedades terribles, será bueno salir de estas cosas tristes del alma, y comenzar ya á tratar del fruto de sus lágrimas y de sus propiedades dichosas que se comienzan á cantar desde este segundo verso :

Con ansias en amores inflamada. »

des images, soit des concepts, soit un élan affectif, bref des données naturelles, sont en définitive des constructions partielles. Et sans doute Jean de la Croix eût-il déclaré que l'attitude panthéistique, même en supposant en Dieu avec un Spinoza, par delà la Pensée et l'Etendue, une infinité d'attributs infinis, s'inspire néanmoins d'une nature transfigurée. Mais est-il sûr que nous nous dépassions nous-mêmes en niant les choses et notre nature ? Peu importe que nous les retrouvions et que nous nous retrouvions nous-mêmes en une sorte d'apaisement surnaturel. Comment pourrions-nous désormais juger avec équité et justesse une vie à laquelle a succédé la destruction de tout notre être ?

Essayons pourtant d'éprouver un progrès où l'entendement est enténébré, la volonté sèche, l'imagination enchaînée [1]. Sachons deviner en leur grandeur le désarroi, l'absence de soutien en quoi que ce soit [2], le néant divin et humain [3], que figure la nuit obscure. Admirons l'effort que tente Jean de la Croix pour nous faire passer des modes humains au mode divin, c'est-à-dire à ce qui est sans mode appréciable à notre nature [4]. Admirons surtout le mépris qu'il ressent à l'égard de tout ce que les hommes appellent divin [5], et jouissons avec lui de ce don de Dieu qui nous libère de nous-mêmes [6], qui nous fait « défaillir à ce qui n'est pas Dieu » [7], qui nous détruit, qui nous *défait* [8]. qui brise enfin cette pensée vagabonde et pesante, et qui nous mène vers un chemin inconnu [9]. Mais qu'est ce chemin inconnu ? Qu'est-

1. Cf. notamment *E. C.*, t. II, p. 99, *Noche del Espiritu*. c. du vers 1 de la strophe II.

2. *E. C.*, t. II, p. 99, *Noche del Espiritu*, c. du vers 1 de la strophe II : « .. las aficiones del alma oprimidas y apretadas, sin poderse mover á ella ni hallar arrimo en nada... »

3. Id., *ibid* : « ...porque los apetitos sensitivos y espirituales están dormidos y amortiguados sin poder gustar de cosa ni divina ni humana... »

4. Cf., en particulier, *Id.*, t. II, p. 100-101, id., *ibid.*

5. *Id.*, t. II, p. 101, id., *ibid.* : « Acerca de lo cual (si este fuera lugar de ello) pudiéramos declarar aquí, cómo hay muchas personas que tienen muchos gustos y aficiones y operaciones de sus potencias acerca de Dios ó de cosas espirituales, y por ventura pensarán ellos que aquello es sobrenatural y espiritual, y por ventura no son más que actos y apetitos naturales y humanos,.. »

6. *E. C.*, t. II, p. 101, *Noche del Espiritu*, c. du vers 1 de la strophe II ; « ...pues que te va Dios librando de tí misma... »

7. Cf. *loc. cit.*, *supra*, p. 632, note 1.

8. Cf. *supra*, p. 620.

9. *Id.*, t. II, p. 102, *Noche del Espiritu*, c. du vers 1, de la strophe II.

ce qui en nous doit mourir ? Non-savoir humain, divine ignorance[1], quels que soient la richesse inépuisable et le tout que cache ce rien[2], le mysticisme ne sera-t-il embryonnaire tant qu'il n'aura pas vaincu le règne de l'antithèse inféconde ? Puisque Jean de la Croix voulait anéantir l'esprit humain afin de trouver l'esprit divin[3], et puisqu'il ne pouvait, selon notre langage ordinaire, traduire en termes clairs la nature d'une connaissance entièrement neuve, il devait aller plus loin et trouver la synthèse. Le mystique souverain n'acceptera pas de se réfugier en une expérience inexprimable, même s'il note, aussi délicatement que Jean de la Croix, que « le spirituel ne se sent pas »[4], que la contemplation n'est traduisible qu'en termes « généraux », que seules les connaissances particulières — « visions » ou « sentiments » — se peuvent transposer en quelque manière, mais que le fait même de « pouvoir dire », n'est déjà plus chose de « contemplation pure »[5]. Le mystique souverain devra prolonger dans l'expression même les souffrances de la nuit obscure. Ainsi devinerait-on un effort désespéré pour transposer en un autre langage ce qui est de soi rebelle à toute transmission, ce que les sens ne peuvent ni ne veulent dire, puisqu'ils ne le perçoivent pas et puisque seul l'esprit adhère à l'esprit[6]. Jean de la Croix écoute avec émoi le cri de Jérémie lorsque, pour traduire la parole divine, celui-ci ne sut dire que : A, A, A[7]. Et nous l'écoutons avec lui, partageant son émoi. Il faut pourtant que le mystique transcende l'affectivité, même surhumaine. Il ne suffit pas que Jean de la Croix nous fasse

1. Cf. *E. C.*, t. II, p. 108, *id.*, c. du vers 2 de la strophe II : « ... las cuales » [les perfections de l'union de Dieu], « como son cosas no sabidas humanamente, hase de caminar á ellas *humanamente* no sabiendo, y divinamente ignorando. »

2. Cf. l'admirable pensée de Dschelal-al-dîn Rumi, ainsi traduite par Goldziher : *Vorlesungen über den Islam*, *op. cit.*, p. 156-157 : « Mein Ort ist ortlos, meine Spur ist spurlos. »

3. *E. C.*, t. II, p. 100-101, *Noche del Espíritu*, c. du vers 1 de la strophe II.

4. *Id.*, t. II, p. 110, *id.*, c. du vers 2 de la strophe II : « ...dejado aparte lo espiritual que no se siente.., »

5. *Id.*, t. II, p. 107, id., *ibid.* : « ...mas no hay decir lo que el alma tiene, sino por términos generales semejantes á éstos. Otra cosa es cuando las cosas que el alma tiene son particulares, como visiones, sentimientos, etc., las cuales, como ordinariamente se reciben debajo de alguna especie en que participa el sentido, que entonces debajo de aquella especie se puede ó debajo de otra semejanza decir. Pero este poderlo decir ya no es en razón de pura contemplación... »

6. *E. C.*, t. II, p. 107, *Noche del Espíritu*, c. du vers 2 de la strophe II.

7. *Id.*, t. II, p. 106-107, id., *ibid* : « ...De lo cual tenemos autoridades y ejemplos juntamente en la Divina Escritura. Porque la cortedad del manifes-

monter avec l'Épouse des *Cantiques* dans la solitude[1] et nous fasse gravir, avec saint Bernard et saint Thomas, les dix degrés de l'amour[2]. Il ne suffit pas que soit figurée devant nos yeux la lente montée de l'Ame à travers l'Escalier secret[3]. Car il faudrait retrouver exactement quel fut ici l'enrichissement de notre être, et rendre raison de cet enrichissement par l'analyse. Le très grand mystique sera celui qui nous conduira jusqu'à ces régions où analyse et états éprouvés se rejoignent.

Saint Jean de la Croix n'y réussit pas pleinement, mais il s'est avancé à cet égard plus loin que tout autre mystique catholique peut-être. Il nous semble que nous suivons l'âme en son mouvement. L' « obscure nuit de contemplation » « l'absorbe » « en soi » et « la pose si près de Dieu » qu'elle la « libère » « de tout ce qui n'est pas Dieu »[4]. La « sagesse intérieure » est « si simple, générale et spirituelle », qu'elle n'entre pas dans l'entendement, enveloppée d'images et d'espèces soumises au sens[5]. Et c'est là la vraie solitude.

Solitude abrupte où est mort tout ce qui n'est pas Dieu. Vue encore selon une perspective humaine, l'âme ressemble alors à l'une de ces montagnes désolées où Jean de la Croix demandait que le Religieux vînt prier, à ces lieux « sans matière de récréation sensitive »[6] où le contemplatif se confondrait avec le terrain, devenu lui-même semblable à tels villages gris et morts des montagnes espagnoles qui se mêlent à l'ossature du roc et figurent une sorte de fusion des choses et des êtres. Mais, vue déjà selon une perspective divine, l'âme trouve en cette nudité Dieu lui-même[7]. Dieu s'insinue en nous lorsqu'Il nous trouve dénués de tout ce qui n'est pas Lui. Et alors se produisent les « touches »,

tarlo y hablarlo exteriormente mostró « Jeremías... ; cuando habiendo hablado Dios con él no supo que decir, sino a a a. » Cf. Jérémie : I, 6.

1. *E. C.*, t. II, p. 97, *Noche del Espíritu*, c. des vers 4 et 5 de la strophe I.

2. *Id.*, t. II, p. 112-119, *id.*, c. du vers 2 de la strophe II.

3. *Id.*, t. II, p. 109-112, *Noche del Espíritu*, c. du vers 2 de la strophe II.

4. *Id.*, t. II, p. 102, *id.*, c. du vers 1 de la strophe II : « Porque de tal manera la absorbe y embebe en sí esta oscura noche de contemplación, y la pone tan cerca de Dios, que la ampara y libra de todo lo que no es Dios. »

5. *E. C.*, t. II, p. 106, *Noche del Espíritu*, c. du vers 2 de la strophe II : » Porque como aquella sabiduría interior es tan sencilla, tan general y espiritual, que no entró al entendimiento envuelta... con alguna especie ó imagen sujeta al sentido... »

6. *Id.*, t. I, p. 385. *Subida*, L. III, cap. XXXVIII : « ... sin materia de sensitiva recreación. »

7. Cf. *supra*, livre IV, chap. IV : L'*Etat théopathique*.

« dans la substance de l'âme, de l'amoureuse substance de Dieu »[1]. L'âme, remarque Jean de la Croix, préfère une « touche » de la « Divinité » à toutes les autres faveurs qu'elle reçoit de Dieu[2]. Bientôt, en un silence naturel et surnaturel, en une âme devenue « stable », des actes, pour ainsi dire substantiels, créent l'union immédiate de Dieu et de l'Ame[3]. — Et nous voilà au terme de la *Noche oscura,* au seuil d'états mystiques que nous ne saurons point, devant les manuscrits d'une œuvre inachevée ou mutilée[4].

1. *E. C.*, t. II, p. 130, *Noche del Espíritu*, c. du vers 4 de la strophe II : « ...Que entonces no se le atrevería el demonio, porque no lo alcanzaría, ni podría llegar à entender estos Divinos toques en la *sustancia del alma de la amorosa sustancia de Dios.* »

2. Id., *ibid.* : « Que por ser cosa que tan á lo junto pasa con Dios, donde el alma con tantas ansias codicia llegar, estima y codicia un toque de esta Divinidad más que todas las demás mercedes que Dios le hace. »

3. *Id.*, t. II, p. 132, *Noche del Espiritu*, c. du vers 5 de la strophe II : « ... por medio de los actos, como sustanciales, de Divina unión que acabamos de decir... y haciéndose estable para poder de asiento recibir la dicha unión, que es el desposorio divino entre el alma y el Hijo de Dios. El cual, luego que estas dos casas del alma se acaban de sosegar y fortalecer en uno con todos sus domésticos de potencias y apetitos, poniéndolas en sueño y silencio acerca de todas los cosas de arriba y de abajo, inmediatemente esta Divina Sabiduría se une en el alma con un nuevo nudo de posesión de amor... »

4. Cf. *supra*, livre I : *Les Textes*, p. 12 sq.

CHAPITRE IV

L'ÉTAT THÉOPATHIQUE

On serait d'abord tenté — puisque les données fermes nous manquent — de ne pas interroger ici Jean de la Croix. La transformation et l'union auxquelles nous pouvait conduire le total dénuement, le passage des appréhensions distinctes refoulées à l'au delà des manières et des modes, au surnaturel véritable, — bref, l'épanouissement de la connaissance générale et obscure — problèmes posés, partiellement résolus, mais que ni la *Montée du Mont Carmel*, ni la *Nuit obscure* n'ont scrutés en eux-mêmes, loin des phases préparatoires où nos imperfections s'attardent, et dans l'absolu des notions. Devrons-nous donc, en nous aidant seulement des principes qui soutiennent la *Montée* et la *Nuit obscure,* reconstituer un système qui, en fait, nous échappe? Jugerons-nous, au contraire, que ce système, en des œuvres où il se dissimule par delà le thème lyrique, est encore perméable à notre recherche? Le « Cantique spirituel » et la « Vive flamme d'Amour » nous accueilleront-ils au moment où la *Montée du Mont Carmel* et la *Nuit obscure* nous abandonnaient? Estimerons-nous enfin que ni la première méthode n'est sûre, ni la seconde n'est probe, et que mieux vaudrait se borner à une lecture du « Cantique » et de la « Vive flamme », sans jamais prétendre à ressaisir ainsi le schème doctrinal en sa ligne sévère?

Nous nous soumettrions pourtant, si nous adoptions cette dernière attitude, à l'apparence, — et non au secret intérieur. Certes, ni le « Cantique », ni la « Vive flamme » ne peuvent tenir lieu de la *Montée* et de la *Nuit obscure* inachevées. Déjà l'analyse des symboles et des poèmes nous avait appris combien il serait vain de chercher, dans les grands traités de Jean de la Croix, les divers moments d'un même devenir mystique[1]. Les poèmes ne

1. Cf. *supra,* livre III, chap. II.

sont pas artificiellement composés ; chacun d'eux dit une expérience en quelque sorte totale ; et c'est seulement d'un point de vue élémentaire que l'on pourrait discerner, de la *Montée* à la « Vive flamme », un progrès unique qui se déroule. La *Montée* et la *Nuit obscure* nous eussent amenés à une transformation et à une union qui n'eussent pas été exactement celles que traduisent le « Cantique » et la « Vive flamme ». Rien, par suite, ne nous peut restituer ce qui est perdu ou ce qui n'a jamais été explicité. Mais en même temps, et par contre, il n'est pas faux que le « Cantique » et la « Vive flamme » nous apportent, selon un rythme nouveau, une construction qui nous permet de retrouver, sinon les problèmes généraux que la *Montée* et la *Nuit obscure* eussent abordés, du moins certains faits qu'elles eussent été amenés à constater. D'un point de vue esthétique et métaphysique donc, la perte ou la lacune qui nous arrêtent sont irréparables ; d'un point de vue technique, tout ne se dérobe pas à notre regard. Et nous avons chance de ne pas errer en obéissant à l'enseignement du « Cántico » et de la « Llama », si toutefois nous n'oublions jamais que Jean de la Croix nous le dispense après avoir achevé peut-être la *Montée* et la *Nuit obscure*, après avoir, de toutes façons — le poème de la *Noche* en fait foi — organisé, sinon son système total, du moins un système ayant pleine cohérence et résumant des états de complexité comparable. De là ce charme de surabondance qui est inhérent, non seulement aux poèmes du « Cántico » et de la « Llama », mais à leurs commentaires. Retenons, en outre, que les deux œuvres sont dédiées, l'une à la Mère Anne de Jésus, l'autre à Ana de Peñalosa, et que, de l'aveu des *Prologues*, le texte constitue, ici et là, une réponse à la demande que les deux femmes avaient adressée à Jean de la Croix [1]. Circonstance extérieure, dira-t-on, et non cause profonde. De même, la *Montée* n'est-elle pas, au dire de Jean de la Croix, composée pour satisfaire à un désir des Carmes et des Carmélites [2] ? Les deux faits ne sont pas pourtant exactement comparables : le *Prologue* de la Montée manifeste l'intention d'édifier un système, là où il n'y a rien qu'empirisme arbitraire [3] ; le « Cantique » et la « Vive flamme » appliquent à une expérience, qui se devine de plus en plus mystérieuse et intime, une doctrine que Jean de la Croix a déjà entièrement édifiée et qu'il rejoint maintenant à tra-

1. Cf. *E. C.*, t. II, p. 494 et 619.
2. Cf. *Id.*, t. I, p. 33.
3. Cf. *Id.*, t. I, p. 30.

vers un lyrisme mystique plus violent, plus intrépide, plus secret. De là cette combinaison, qu'il annonce dans le *Prólogo* du « Cántico », de la théologie scolastique et de la mystique la plus haute [1]. Ce qui est une manière de résumer son effort pour soumettre à une technique objective une inaccessible aventure.

Qu'il ait ou non réussi dans cette entreprise, notre recherche doit le suivre dans sa volonté d'interprétation et non, cette fois, à travers les thèmes poétiques dont il s'enchante. Magnificences lyriques qui nous ont enchantés nous-mêmes[2], mais que nous devons maintenant laisser loin de notre regard. Pour des raisons qui nous ont paru inhérentes à l'essence de sa pensée lyrique [3], Jean de la Croix n'est parvenu, ni dans le « Cántico », ni dans la « Llama », à trouver un symbole qui eût, dans le plan poétique et dans le plan doctrinal, un destin égal. Il nous semblait qu'au contraire les choses se fussent passées de la sorte si la Nuit obscure eût été terminée. Et peut-être une synthèse finale entre l'abstraction et le lyrisme eût-elle été réalisée. Fondée ou illusoire, cette hypothèse ne saurait être ici abandonnée sans danger. Nous trahirions la penséé de Jean de la Croix si, lorsque nous fait défaut une doctrine systématique qui eût été vraisemblablement maîtresse des thèmes poétiques, nous faisions appel à des termes du langage métaphorique. C'est la doctrine sous-jacente aux images, ce ne sont plus les images elles-mêmes que nous allons maintenant tenter de surprendre à travers le lyrisme du « Cántico » et de la « Llama ». Et, par surcroît, le lyrisme lui-même sera atteint en sa profondeur.

I

Rappelons-nous la permanente arête du système. Dieu n'est rien de ce que nous pouvons sentir, imaginer, penser, désirer, — rien de ce que nous pouvons appréhender. Il est au delà de toutes nos manières d'être. Il est pourtant en nous-mêmes. Mais nous ne l'y pouvons découvrir qu'en retrouvant cette Lumière intérieure qui jamais ne manque en nous, c'est-à-dire en renonçant à tout ce qui n'est pas elle, à tout notre moi non purifié. Tel fut l'enseignement de la nuit de l'esprit. Alors seulement Jean de la Croix

1. Cf. *E. C.*, t. II, p. 494, *loc. cit.* Cf. *supra*, p. 129, note 4.
2. Cf. *supra*, livre III, chap. II : *L'expression lyrique et ses prolongements.*
3. Cf. *supra*, livre III, chap. II.

eût pu redire avec le mystique arabe Yaḥyä-ibn Mo'âdh al Râzî : « Qui connaît son âme connaît son Dieu »[1].

Une telle pénétration de notre intime substance ne va pas sans heurts cruels. Elle implique le total sacrifice — au moins idéalement — de nos modalités conscientielles. Et l'analyse de la nuit obscure nous a montré de quelles ruptures de l'équilibre psycho-physiologique s'accompagne généralement le passage des sens à l'esprit. Elle nous a montré aussi que ces ruptures ne sont jamais le signe de la vie spirituelle elle-même, mais seulement de notre douloureux accès à l'esprit. Et nous sommes, de la sorte, conduits à l'assertion fondamentale qui ne nous devra jamais quitter tandis que nous essaierons de décrire les états suprêmes : les brusques modifications d'ordre somatique peuvent parfois nous disposer à une vie nouvelle ; elles ne constituent point cette vie nouvelle.

Jean de la Croix n'est pas ambitieux d'étudier en leurs diverses modalités les faits extatiques ou pseudo-extatiques. Il aspire, là comme ailleurs, à dépasser ce qui n'est encore, pour lui, que le grossier obstacle de notre nature en face de la vie spirituelle envahissante. Et c'est la vie spirituelle, non plus précaire mais permanente, qui retient son regard. D'elle seule il se souciera vraiment. Et, si l'on pouvait recueillir ici sa confidence, on démêlerait que tout, dans sa pensée théorique, aboutit à l'analyse de l'état théopathique, de même que tout, dans le récit de son expérience, a reçu l'ébranlement de cette transformation finale.

Sera-t-il possible de démêler comment Jean de la Croix a jugé les différentes formes de l'extase ? Dans la mesure où les états extatiques traduisent un désordre, un défaut d'équilibre entre l'esprit et le sens, Jean de la Croix s'en détourne avec une force comparable à celle qui le détache des visions. Ils ne sont alors en effet pour lui que des « apparences »[2]. La seule dignité que nous leur puissions conférer viendrait des états ultérieurs où ils nous conduiraient. Ainsi en serait-il de ces « ravissements » (*arrobamientos*) ou « transports » (*traspasos*)[3] qui, chez les « aprove-

1. Cf. Louis Massignon : *La passion d'Al-Hosayn-Ibn-Mansour. Al-Hallaj martyr mystique de l'Islam*... *op. cit.*, t. II, p. 53, note 4, et *Essai*..., *op. cit.*, p. 239, et note 5.

2. *E. C.*, t. II, p. 54, *Noche del Espiritu*, § II : « ...como son arrobamientos y otras apariencias. »

3. *Id.*, t. II, p. 52, *id*, § I : « ... De aqui vienen los arrobamientos y traspasos... »

chados »[1] non encore purifiés par la nuit de l'esprit, marquent l'entrée dans une vie nouvelle : surprise ou révolte des sens en une expérience qu'ils ne saisissent plus[2]. Pour la même raison, seront considérés comme nocifs et dénués de toute valeur ces ravissements (*arrobamientos*) qui atteignent les « commençants » non encore régénérés par la nuit du sens[3] ; faiblesse que ne suit nulle conquête. Par contre, nous offriront les signes d'une étrange grandeur les violents paroxysmes qui traduisent la première marque de ce qui va être la communication divine essentielle. Ces « rapts », ces « vols » (*raptos, vuelos*) et — Jean de la Croix emploie ici le mot — ces « extases » (*éxtasis*)[4], que résume la XII[e] strophe du « Cántico », n'auront d'ailleurs eux-mêmes de valeur que par rapport à la communication définitive qu'ils annoncent, et disparaîtront lorsque nous imprégnera la vie totale. Enfin, nous devinons une autre voie, et toute de rêve, celle que la *Montée du Mont Carmel* nous laisse entrevoir lorsqu'elle nous décrit l'oubli mystique, l'abstraction hors du temps et de toutes les choses, l'élévation de l'esprit à l'intelligence céleste[5]. Contemplation qui, du point de vue théopathique où se place Jean de la Croix, est peut-être l'introduction la plus haute à la vie suprême qui va s'instaurer.

Une classification pourrait être dès lors proposée. Nous distinguerions :

1° Les états nettement pseudo extatiques, qui atteignent des êtres non encore purifiés, désordres que n'entoure aucune perfection.

2° Les états qui sont annonciateurs de la vie de l'esprit, états qui seront totalement illusoires si nous nous y arrêtons et complaisons, et qui se présenteront à nous de deux manières : ou bien à la façon d'une imparfaite rencontre de notre nature et d'une vie qui la déborde, mais l'accent étant mis sur notre faiblesse plutôt que sur la force envahissante ; ou bien à la façon d'un choc irrésistible, mais l'accent étant mis cette fois sur la force qui nous étreint plutôt que sur notre impuissance.

3° Les états qui ne s'accompagnent pas d'une rupture violente,

1. Cf. *supra*, p. 611-612.

2. Cf. *E. C.*, t. II, p. 52-53, *Noche del Espíritu*, § I.

3. *Id.*, t. II, p. 9, *Noche del Sentido*, § II : « ... Y á veces suelen tener algunos arrobamientos, en público más que en secreto... »

4. *Id.*, t. II, p. 528-530, commentaire de la strophe XII du « Cántico ».

5. Cf. *E. C.*, t. I, p. 158-160, *Subida*, livre II, cap. XII, et *supra*, p. 495.

mais se traduisent par une absorption de plus en plus dépouillée en un au delà du temps, du lieu et des choses.

Il serait imprudent d'utiliser en ce moment cette dernière classe d'états. En effet nous ne la voyons décrite que dans la *Montée du Mont Carmel;* et, puisqu'il s'agit d'une œuvre inachevée, nous ne savons quelle signification Jean de la Croix eût finalement conférée à des faits de ce type. Dira-t-on que l'interprétation psychologique du texte de la *Montée*[1] est malaisée et qu'on y doit retrouver peut-être quelque chose de ces catalepsies naturelles qui sont parfois de longue durée ?[2] Hypothèse que ne confirme pas l'analyse du texte, Jean de la Croix n'exprimant nulle défiance à l'égard de l'état qu'il allègue, nous invitant à le concevoir comme une rêverie immense, faisant appel à une supra-conscience qu'il ne lie qu'à un repos des puissances, et décrivant ainsi sans doute une absorption de l'être moral, que n'accompagne pas une totale défaillance du corps. On ne saurait non plus regarder l'oubli mystique dont il s'agit comme une sorte d'ébauche de la transe extatique. Nous n'avons en effet aucune raison de nous soumettre à un tel schéma, puisque ce n'est pas vers la transe extatique, mais vers l'état théopathique, que nous dirige Jean de la Croix. Et l'on peut se demander si la *Montée* et la *Nuit obscure* ne nous y auraient pas conduits à travers une extase comparable à l'oubli qui est en cause, extase très douce et très lente, la transe extatique n'étant alors marquée que comme une imperfection communément traversée[3]. Telle serait l'hypothèse que nous eussent

1. Cf. *supra*, p. 495-496.

2. Cf. Pierre Janet : *L'Automatisme psychologique* Paris. 3e Ed., 1899, p. 15.

3. Cf. *E. C.*, t. II, p. 52, *Noche del Espiritu*, le texte plusieurs fois allégué ; « ... De aquí vienen los arrobamientos y traspasos, *y descoyuntamientos de huesos* que siempre acaecen cuando las comunicaciones no son puramente espirituales. » Non souligné dans le texte. Que désignent ces « dislocations d'os » ? Peut-être les contractures et, en particulier, ces contractures systématiques « en rapport avec une idée » que M. Pierre Janet analysait à l'occasion d'un exemple très significatif [cf. Pierre Janet : *Une extatique*, ap. *Bulletin de l'Institut psychologique international*, t. I, p. 218, Paris 1901]. Peut-être aussi ce mélange de contracture apparente et de souplesse réelle, ces inégalités dans la contracture, qui caractérisent la catalepsie [cf. Pierre Janet : *L'Automatisme psychologique*, *op. cit.*, p. 17. Dejerine : *Sémiologie des affections du système nerveux*, Paris, 1914, p. 566]. Peut-être enfin le maintien, dans la crise cataleptique, de l'attitude qu'avait le sujet lorsque la crise elle-même a commencé. Sainte Térèse a bien noté, pour quelques-uns de ses ravissements, cette permanence de l'attitude corporelle. Cf. « Vie », cap. xx. Ed. citée, fo 85 vo : « ... Pues cuando está en el arrobamiento el cuerpo queda como muerto, sin poder nada de sí muchas veces, y como le toma se queda siempre, si sentado, sí las manos abiertas, si cerradas... » Cf. Relation à R. Alvarez, mars ou avril 1576 : « ... cuando es grande... »

peut-être suggérée, si elles avaient été terminées, la *Subida* et la *Noche*. Mais elle n'expliquerait pas tous les faits. Si, par exemple, nous revenons aux phénomènes extatiques de type violent, nous constatons que les deux rythmes que nous avons notés (deuxième groupe de caractères) nous sont fournis par deux œuvres différentes, la *Nuit obscure* et le « Cantique spirituel ». Didactiquement, les deux phases décrites sont les mêmes, et nous démêlons ici et là la voie illuminative. Mais de telles distinctions ne nous instruisent guère. En réalité, nous sommes en face de deux poèmes, de deux expériences, de deux *rythmes d'expérience* plutôt. Si nous confrontons les textes qui, dans la *Noche* comme dans le « Cántico », font allusion en apparence à des ravissements et à des transports comparables, nous voyons que dans la *Noche* les états qui sont en cause apparaissent comme inférieurs, qu'au contraire les états allégués par le « Cántico » sont considérés comme puissamment initiateurs. C'est sans doute que, dans le premier cas, le souvenir des conquêtes les plus hautes n'est nullement lié à une expérience de cette sorte et que, dans le second cas, quelles que soient les libérations ultimes, l'extase violente a laissé sa marque indélébile.

L'étude du vocabulaire confirme ces indications. Les termes que nous constatons sont : *arrobamiento* (ravissement), *rapto* (rapt), *traspaso* (transport), *vuelo* et *vuelo de espíritu* (vol, vol d'esprit), et enfin *éxtasis*[1]. Le mot *arrobamiento* sert, semble-t-il, à désigner le phénomène de type extatique en sa généralité, qu'il s'agisse d'illusions bien caractérisées ou d'élans mystérieux[2]. Le mot *traspaso* convient, lui aussi, tantôt aux phénomènes pseudo-extatiques, tantôt aux phénomènes proprement extatiques[3]. En revanche, les mots *rapto, vuelo*, *éxtasis* sont employés lorsque Jean de la Croix veut décrire les très hauts phénomènes extatiques[4]. Il emploie aussi, dans ce cas, le mot *arrobamiento* (qu'il

(le ravissement) quedan las manos heladas y algunas veces estendidas como unos palos, y al cuerpo, si le toma en pié, ansí se queda ó de rodillas... »

1. Le mot *desmayo* (cf. *E. C.*, t. II, p. 530, « Cántico », c. du vers 2 de la strophe XII), n'est employé par Jean de la Croix que pour désigner les états pseudo-extatiques.

2. Cf. *E. C.*, t. II, p. 9, 52-53, *Noche del Sentido*, c. du vers 1 de la strophe I, *Noche del Espíritu*, I ; p. 530 sq., « Cántico », c. de la strophe XII.

3. Cf. *E. C.*, t. II, p. 52, 530, *loc. cit.*, et 539, « Cántico », c. du vers 5 de la strophe XII.

4. Cf. *E. C.*, t. II, p. 528 sq., « Cántico », c. de la strophe XII.

ne sépare guère, alors, du mot *éxtasis*)[1] et, — afin sans doute de les bien distinguer de « vols » grossiers — parle de « subtils vols d'esprit »[2]. Ces beaux vocables — *rapto, vuelo, éxtasis* — ne paraissent qu'en une circonstance : lorsque Jean de la Croix commente la XIIe Strophe du « Cántico » ou, lorsqu'après l'avoir dépassée, il y fait allusion[3]. Strophe dont le thème poétique lui-même est un vol ; ébranlement qui est considéré comme nettement et proprement divin[4]. Si donc nous avons quelque chance de discerner ce que Jean de la Croix a pensé des phénomènes extatiques, conçus en leur qualité positive et non simplement en leur manque, c'est le « Cántico » qu'il faut interroger — avec le souci d'y surprendre les plus faibles signes d'un rythme extatique.

La tâche ne sera pas aisée, car à peine Jean de la Croix a-t-il écrit ces mots que nous ne reverrons guère — *éxtasis, vuelo, rapto* — et le mot générique *arrobamiento*, il nous renvoie à la Mère Térèse de Jésus dont il allègue à cet égard les analyses admirables[5]. Aveu précieux, dont nous avons déjà dit l'importance historique[6], et qui nous montre que Jean de la Croix fait sienne une doctrine où l'extase — en dépit de l'apaisement théopathique auquel Térèse, comme Jean de la Croix, accède avec joie — est ressaisie en sa grandeur. Devons-nous obéir ici à la littéralité du texte et est-ce bien chez sainte Térèse que nous allons trouver la clarté qui nous fait défaut ?

Peut-être serait-il imprudent d'en juger ainsi pleinement. Sainte Térèse en effet, fidèle à son dessein de décrire exactement son expérience, distingue mais ne dissocie pas les ravissements et les visions. Les très hautes visions produisent en elle le plus souvent l'extase[7]. Et inversement, c'est durant l'extase qu'ont lieu

1. Cf. *E. C*, t. II, p. 530, *id.*, c. du vers 2 de la strophe XII : « ... Lo que aqui, pues, el alma dice del vuelo, háse de entender por arrobamiento y éxtasi del espíritu à Dios. » Cp. *Id.*, t. II, p. 538, *id.*, c. du vers 5 de la strophe XIII : « ... que es el principio del arrobamiento ó éxtasi... »

2. *Id.*, t. II, p. 530, *id.*, c. du vers 2 de la strophe XII : « Lugar era este conveniente para tratar de las diferencias de raptos y éxtasis, y otros arrobamientos y sutiles vuelos de espíritu que á los espirituales suelen acaecer. »

3. Cf. *Id.*, t. II, p. 528 sq., et 538 ; *loc. cit.*

4. Cf. *Id.*, t. II, p. 528 sq., *loc. cit.*

5. Cf., *loc. cit.*, *supra*, p. 159-160.

6. Cf. Id., *ibid.*

7. Cf. *Las Moradas, Moradas sextas*, éd. citée, p. 241 : « ... y casi todas las veces que Dios hace esta merced á el alma, se queda en arrobamiento, que no puede su bajeza sufrir tan espantosa vista. » Il s'agit d'une vision « imaginaire » de l'Humanité de Jésus-Christ.

les « véritables révélations et les grandes faveurs et visions »[1]. Certes, Térèse fait observer que lorsque l'âme se trouve au plus haut point du ravissement, elle ne voit ni n'entend[2]. Elle se réjouit d'être libérée ainsi du rythme humain des puissances. Mais en conclurait-elle que les visions ou les paroles sont désormais chose inférieure ? Elle juge seulement que la suspension simultanée de toutes les puissances ne peut s'accompagner d'une appréhension quelconque. En fait, et pourtant, elle est entraînée vers cette extase intuitive, « vol de l'esprit » qui exclut la vision et la parole[3]. Mais, quelles que soient la joie et la douleur qu'elle ressent en cette ténèbre, elle ne veut pas séparer les visions et les paroles, sinon du ravissement à son paroxysme, du moins du ravissement à son déclin. Et elle déclare que, la brève phase paroxystique une fois passée, *mais lorsque le ravissement lui-même demeure encore*, surgissent les paroles et les visions[4]. Bien plus : c'est à la qualité du secret entendu que se trouve liée la qualité du ravissement ; si l'âme n'est parfois instruite de la sorte, elle n'éprouve que des ravissements apparents[5]. Et Térèse essaye de refouler ainsi ce qui serait simple faiblesse de l'organisme. Jean de la Croix lui-même ne nous montrera-t-il pas à sa manière les secrets émanés de l'extase ; et la nuit en son vide, en son néant, en son abîme monochrome, n'est-elle pas, non seulement une donnée extatique, mais une donnée de « vision » ?[6]

1. Cf. « Vie », cap. xxi : « Aquí son las verdaderas rrevelaciones en este estasi y las grandes mercedes y visiones... » (Cf. éd. citée, f° 91 r°).

2. Cf. « Vie », cap. xx : éd. citée, f° 85 v° : « ... No digo q̄ entiende y oye quando esta en lo subido de el ; digo subido, en los tienpos q̄ se pierden las potençias porq̄ estan muy vnjdas con dios q̄ entonces no ve nj oye, nj siente a mj parecer... » Cf. « Vie », cap. xxv.

3. Ribot a fort bien vu ce point. Cf. *Psychologie de l'Attention*, 12e édition, Paris, 1913, p. 142.

4. « Vie », cap. xxv.

5. *Moradas. Moradas Sextas*, cap. iv ; éd. citée, p. 188 : « Yo tengo para mí, que si algunas veces no entiende de estos secretos, en los arrobamientos, el alma á quien los ha dado Dios, que no son arrobamientos, sino alguna flaqueza natural... »

6. Cp. Leclère : *La psycho-physiologie des états mystiques* (*Année psychologique*, t. XVII, Paris, 1911, p. 138) : « ... Ajoutons à cela que la plupart des mystiques prétendent que leurs visions sont plutôt « intellectuelles » ; ou bien leurs sens spirituels, comme ils disent, ne saisissent pas d'images proprement dites mais seulement des choses qui y ressemblent, ou bien c'est une « nuit » lumineuse qu'ils contemplent avec une âme devenue toute émotion... » M. Leuba note aussi (*Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens* (*Revue philosophique*, 1902, II, p. 447) que les termes qu'emploient les mystiques (clarté, lumière, etc.), pour désigner des visions dénuées de formes

Peut-être. Mais, de toute manière, c'est une donnée qui, une fois explicitée, *apparaît comme la négation même de toute vision.* L'opposition demeure donc profonde : sainte Térèse juge ici comme authentique ce que saint Jean de la Croix a rejeté ; et, de la vision liée au ravissement comme de la vision indépendante Jean de la Croix — bien qu'il ne nous fournisse pas de données précises à cet égard [1] — se détourne sûrement avec une force égale. Qu'admire-t-il donc ici dans l'analyse térésienne ? N'est-ce pas ce que nous y admirons aussi, l'étonnante finesse d'introspection et de rétrospection, et le don qu'a sainte Térèse de différencier les états les moins distants [2] ? Mais son enthousiasme s'oriente sans doute avant tout vers les pages géniales des *Sixièmes Demeures* [3] où Térèse, atteignant cette fois l'extase en sa pureté, rejoint aussi son expérience extatique à lui : « vol de l'esprit » [4] dont Térèse dit la gigantesque puissance [5] et qui lui fait se demander si l'âme ici, durant quelques instants ne s'évade pas du corps [6] ou plutôt si, semblable au rayon solaire qui, partant d'un

distinctes, « ne sont pas des symboles ou des métaphores », mais « ... les noms propres de leurs sensations... »

1. Il faut citer pourtant le curieux texte du commentaire du vers 5 de la strophe XIII du « Cántico », *E. C.*, t. II, p. 539-540. Jean de la Croix y fait nettement allusion à une « vision spirituelle » qui se communique à l'âme lorsque commence l'extase, vision si terrible qu'elle détermine la transe elle-même et la ruine physiologique que nous avons dite. Mais le contexte montre qu'il s'agit ici d'un commentaire de paroles bibliques. D'autre part, la vision marque l'entrée dans l'extase, l'horreur que produit la transe, non le moment où le regard contemplatif s'applique à la transe elle-même. Enfin, et de toute manière, la vision, ainsi entendue, de même que les troubles corporels inhérents à l'extase, sont faiblesses qu'il s'agit de dépasser. — Cp. *E. C.*, t. II, p. 54, *Noche del Espíritu*, II.

2. Il serait fort intéressant de confronter à cet égard les termes du langage térésien et les termes du langage de Jean de la Croix. Nous relevons ici surtout, chez sainte Térèse, les termes suivants : *arrobamiento, arrebatamiento, elevamiento, éxtasis, suspensión, ímpetu, vuelo de espíritu, traspasamiento, herida* — sans que ce groupement tout empirique soit une classification, ni une hiérarchie. Les textes qui permettraient une étude technique seraient surtout : « Vie », cap. XX, XXXVIII, Relations d'avril 1571, de mars ou avril 1576, *Las Moradas, Moradas sextas*, cap. V.

3. Cf. *Las Moradas, Moradas sextas, Capituto quinto.*

4. Le vol de l'esprit est étudié aussi au chapitre XVIII de la « Vie » et dans la Relation de mars ou avril 1576 à R. Alvarez.

5. Cf. *Las Moradas, loc. cit.*, éd. citée, p. 196 ; cp. « Vie » chap. XXII.

6. Cf. *Las Moradas, loc. cit.*, éd. citée, p. 199-200 : « Pues tornando á este apresurado arrebatar el espíritu, es de tal manera, que verdaderamente parece sale del cuerpo, y por otra parte claro está que no queda esta persona muerta ; al menos ella no puede decir si está en el cuerpo ú si no, por algunos instantes. Parécele que toda junta ha estado en otra región muy diferente de en esta que vivimos, adonde se le muestra otra luz tan diferente de

astre fixe, n'en arrive pas moins à la terre, elle n'est pas capable, tout en restant à son poste, de s'élever, par « quelque partie supérieure » d'elle-même, au-dessus de soi, de « sortir » « au-dessus de soi »[1].

Apártalos, Amado.
Que voy de vuelo[2].

Ici, l'accord semble total. Et pourtant, comment oublier que Térèse lie, au vol de l'esprit qu'elle chante en un langage incomparable[3], des visions imaginaires dont elle dit certes la sublimité[4], mais dont Jean de la Croix se détournerait encore? Ne retrouve-t-il pas avant tout sainte Térèse au moment où elle note que, lors du mariage spirituel et à sa grande surprise, les ravissements cessent, deviennent en tout cas extrêmement rares et, même lorsqu'ils surgissent, ne sont plus de cette sorte et n'impliquent plus le vol de l'esprit?[5] Mais l'état théopathique lui-même n'est pas, chez sainte Térèse, nettement dénué de visions : une vision imaginaire l'annonce ; des visions intellectuelles sont inhérentes encore à cette demeure. Où donc l'accord véritable se produira-t-il ? Par delà tous les phénomènes Térèse adhère à cette secrète union qui s'accomplit « au centre très intime de l'âme »,

la de acá, que si toda su vida ella la estuviera fabricando junto con otras cosas, fuera imposible alcanzarlas... »

1. *Las Moradas, loc. cit.*, éd. citée, p. 201 : « Muchas veces he pensado, si como el sol estándose en el cielo, que sus rayos tienen tanta fuerza, que no mudándose él de allí, de presto llegan acá, si el alma y el espíritu, que son una mesma cosa, como lo es el sol y sus rayos, puede quedándose ella en su puesto, con la fuerza del calor que le viene del verdadero sol de justicia, alguna parte superior salir sobre sí mesma. »

2. « Cántico », strophe XII, vers 1 et 2.

3. Cf., par exemple, *Las Moradas, loc. cit.*, éd. citée, p. 195 : « Otra manera de arrobamientos hay, ú vuelo del espíritu le llamo yo, que anque todo es uno en la sustancia, en lo interior se siente muy diferente, porque muy de presto algunas veces se siente un movimiento tan acelerado del alma, que parece es arrebatado el espíritu con una velocidad que pone harto temor, en especial en los principios... ¿ Pensais que es poca turbación estar una persona muy en su sentido, y verse arrebatar el alma ?... » Et plus loin, cf. p. 197 : « Es cierto, hermanas, que de solo irlo escribiendo, me voy espantando, de como se muestra aquí el gran poder de este gran Rey y Emperador ; ¿ qué hará quien pasa por ello ?... »

4. *Las Moradas, loc. cit.*, éd. citée, p. 200.

5. Id., *Séptimas Moradas, Capitulo tercero*, éd. citée, p. 297 : « ... Yo lo estoy de ver que en llegando aquí el alma, todos los arrobamientos se le quitan sino es alguna vez, y esta no con aquellos arrobamientos y vuelo de espíritu... »

« lequel doit être là où réside Dieu même »[1]. Là, ajoute Térése, « l'âme » ou, pour mieux dire, « l'esprit de l'âme est fait une même chose avec Dieu »[2]. Ne cherchons, en nulle description phénoménologique, l'harmonie de la doctrine de Jean de la Croix et de la doctrine de Térèse. Elle réside en une même *expérience centrale*, par delà les visions, par delà l'extase même. Mais les routes qui y conduisent ne sont pas exactement les mêmes, et le contenu de l'état théopathique ne sera pas non plus identique ici et là. Jean de la Croix juge-t-il — à bon droit d'ailleurs — que Térèse n'a fait qu'esquisser l'expérience du mariage spirituel ? Est-ce parce qu'il méprise au fond tout ce qui n'est pas cette expérience de l'absolu ? Rien ne lui importe, on ne saurait trop le redire, que cet état final. Mais est-il interdit de discerner comment il s'y oriente et si l'extase qu'il traverse n'est pas déjà celle que peut provoquer un Dieu sans mode ?

En un important passage du « Cántico » [3] Jean de la Croix nous indique comment nous devons entendre les strophes qui précèdent celle qu'il commente alors. Les quatre premières strophes diraient « les épreuves et amertumes de la mortification » et, si nous en croyons une annotation marginale du manuscrit de Sanlúcar de Barrameda, un travail de méditation[4]. Puis, de la strophe v à la strophe xi inclusivement, seraient résumés « les peines et les détroits de l'amour »[5]. Viendraient ensuite — de la

1. *Las Moradas, Séptimas Moradas, Capitulo segundo*, éd. citée, p. 282 : « ... porque pasa esta secreta unión en el centro muy interior del alma, que debe ser adonde está el mesmo Dios... »

2. Id., *ibid.*, éd. citée, p. 283 : « No se puede decir más de que, a cuanto se puede entender, queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios... »

3. *E. C.*, t. II, p. 577, « Cántico », c. du vers 1 de la strophe xxvii.

4. Id., *ibid.* : « Para declarar el orden de estas canciones más abiertamente, y dar á entender el que ordinariamente lleva hasta venir á este estado de matrimonio espiritual, que es el más alto de que ahora, con ayuda de Dios, habemos de hablar, al cual ha venido ya el alma, es de notar, que primero se ejercitó en los trabajos y amarguras de la mortificación *y en la meditación*, que al principio dijo el alma desde la primera canción hasta aquella que dice : *mil gracias derramando.* » Les mots : *y en la meditación* sont écrits, de la main de Jean de la Croix, en marge du ms. de Sanlúcar de Barrameda, ms. non paginé, ms. cité. Le P. Andrés de la Encarnación, *B. N. M.*, mss. 13482, C. 70, ms. cité, écrit à ce sujet : « Canc. 27, vers 1, a la margen de aquello : *en los travajos* y amarguras de le morti[on] que al principio dixo — y en la meditación. »

5. *E. C.*, t. II, p. 577, « Cántico », c. du vers 1 de la strophe xxvii : « Y después pasó por las penas y estrechos de amor, que en el suceso de las canciones ha ido contando, hasta aquella que dice : *Apártalos, Amado.* »

strophe XII à la strophe XXVII — les vers concernant l'état de fiançailles spirituelles et s'instaurerait enfin, avec la strophe XXVII, l'état de mariage spirituel proprement dit[1].

Si précieux qu'il soit, un tel passage ne doit pas être accepté docilement. Attachons-nous en ce moment aux données qui nous sont fournies sur les premières strophes. Nous risquerions, en les accueillant sans critique, de ne pas dépasser une interprétation extérieure. En effet, les premières lignes du « Cántico », de même que les premières lignes de la *Montée*[2], nous conduisent bien au delà de l'ascèse, et le commentaire de la troisième strophe dit expressément que l'âme s'exerce déjà à la vie contemplative[3]. D'autre part, la douleur que traduisent les pages qui nous feront passer par « les peines et les détroits de l'amour » n'est plus exactement cette interne purification de l'âme que décrivait la *Nuit obscure*. Le « Cantique spirituel » est, dès l'origine, un chant d'amour. L'âme, en elle-même, éprouve une blessure. Elle veut découvrir où se trouve cet être qui l'a blessée et qui a fui :

¿ A dónde te escondiste
Amado, y me dejaste con gemido ?
Como el ciervo huiste,
Habiéndome herido ;
Salí tras tí clamando, y eras ido[4].

Elle sait — est-ce l'expérience de la nuit obscure? — que nulle

1. Id., *ibid.* : « Y allende de esto, después cuenta haber recibido grandes comunicaciones y muchas visitas de su Amado, en que se ha ido perficionando y enterando en el amor de él, tanto, que pasando de todas los cosas y de sí mesma, se entregó á él por unión de amor en desposorio espiritual, en que, como ya desposada, ha recibido de el Esposo grandes dones y joyas, como ha cantado desde la Canción donde se hizo este divino desposorio, que dice *Apártalos, Amado*, hasta esta de ahora que comienza : *Entrado se há la Esposa.* Donde restaba ya hacer *el Esposo mención del dicho matrimonio espiritual...* »

2. Cf. *supra*, p. 378 sq.

3. Cf. *E. C.*, t. II, p. 509, « Cántico », c. de la strophe III : « ... y eso dice que ha de hacer en esta Canción, diciendo que en busca de su Amado ha de ir ejercitándose en las virtudes y mortificaciones en la vida contemplativa y activa. » Cf. Id., *ibid.*, c. du vers 2 : « A las virtudes llama *Montes*, lo uno por la alteza de ellas, lo otro por la dificultad y trabajo, que se pasa en subir à ellas, ejercitando la vida contemplativa. » Le texte B reproduit (*Id.*, t. II, p. 188 et 189) ces déclarations. Mais, *Id.*, t. II, p. 278, lorsqu'il s'agit de résumer le plan d'ensemble, le texte B contient cette singulière addition : « Y después » [c'est-à-dire après la Ve strophe] « *entra en la vida contemplativa...* » (Non souligné dans le texte.) Dom Ph. Chevallier, art. cité, p. 337, voit avec raison en cette inconséquence une sérieuse preuve du caractère apocryphe du texte B.

4. « Cántico », strophe I ; cf. *supra*, p. 350, et note 1.

présence sentie n'est la marque d'une présence divine, — que par contre nulle absence sentie n'est le signe d'un Dieu absent[1]. Mais elle est blessée [2]; et cette blessure lui est une richesse inépuisable. Cet être qui a fui, n'est-il caché en l'âme elle-même[3]?

Le rêve fondamental est formulé dès les premières lignes du « Cántico ». L'âme, éprise du « Verbe Fils de Dieu », désire « s'unir avec lui en claire et essentielle vision [4]. » Aux détours de l'exposé didactique, tels qu'ils s'offraient à nous dans la *Subida* et la *Noche,* se substitue maintenant le raccourci lyrique. Ce Dieu qui est caché en nous-même, Jean de la Croix veut l'atteindre. En fait, l'état théopathique le convainc qu'il l'a atteint. Jean de la Croix va retrouver, par le lyrisme et un discours moulé sur le lyrisme, la marche fulgurante qui l'a conduit vers Dieu.

La blessure d'où tout émane n'est pas une appréhension distincte, mais une « touche ». Jean de la Croix se situe hors du plan des images et des visions. Il n'y a pas de vie divine en nous qui ne s'accompagne d'un renoncement à toutes les choses et d'un oubli de soi c'est-à-dire d'un oubli de tous nos modes naturels. Telle est la touche divine ; elle nous arrache aux choses et à nos manières d'être [5].

1. *E. C.*, t. II, p. 502, « Cántico », c. du vers 1 de la strophe I.

2. Cf. sainte Térèse : Relation de mars ou avril 1576, à R. Alvarez ; *Las Moradas, Moradas sextas, Capítulo undécimo.*

3. *E. C.*, t. II, p. 502, « Cántico », c. du vers 1 de la strophe I : « Y es de notar, para saber hallar este Esposo (cual en esta vida se puede), que el Verbo, juntamente con el Padre y el Espíritu Santo, está esencialmente en íntimo centro de la alma escondido. Por tanto, el alma, que por unión de amor le ha de hallar, conviénele salir de todas las cosas criadas según la voluntad, y entrarse en sumo recogimiento dentro de sí misma..., estimando todo lo que hay en el mundo como sino fuese. Que por eso san Agustín, hablando en los Soliloquios con Dios, decía : no te hallaba yo, Señor, de fuera, porque mal te buscaba de fuera á tí, que estabas dentro. Está, pues, en el alma escondido, y allí le ha de buscar el buen contemplativo, diciendo : ¿ *A dónde te escondiste...* » Cf. *supra*, p. 348.

4. *Id.*, t. II, p. 501. Introd. au comment. des vers de la strophe I du « Cántico » : « En esta primera Canción, el alma enamorada del Verbo Hijo de Dios su Esposo, deseando unirse con él por clara y esencial visión... »

5. *E. C.*, t. II, p. 503-504, « Cántico », c. du vers 4 de la strophe I : « ... Para más declaración de este verso, es de saber, que allende de otras muchas diferencias de visitas que Dios hace al alma, con que la llaga y levanta en amor, suele hacer unos encendidos toques de amor, que á manera de saeta de fuego, hieren y traspasan al alma y la dejan toda cauterizada con fuego de amor. Y estas propiamente se llaman heridas de amor, de las cuales habla aquí el alma. Inflaman éstas tanto la voluntad en afición, que se está el alma abrasando en fuego y llama de amor, tanto que paresce consumirse en aquella llama, y la hace salir fuera de sí, y renovar toda, y pasar á nueva manera de ser: así como el ave Fénix, que se quema y renasce de nuevo. » Et plus loin, *Id.*, t. II, p. 505, *id.*, c. du vers 5 de la strophe I : « Y así es

Ce double renoncement est sans merci. « Prétendre à la double jouissance de Dieu et des créatures », dit magnifiquement Tauler, « en pleurerais-tu du sang, cela ne peut être — Lust Gotz mit lust der creaturen, und schrúwest du blut, das en mag nut sìn. » [1] Et par créatures il faut entendre, non seulement les êtres et les choses, mais les images et tout ce qui en émane. Par une ruine intérieure, et par elle seulement, nous pourrons arriver à une vie en ce que Suso appelait « un néant de toutes les choses que l'on peut penser ou nommer » [2].

Tel est bien aussi le rythme de la *Montée du Mont Carmel* et de la *Nuit obscure*, si du moins nous n'allons pas au delà de la phase de destruction. Le retrouvons-nous dans le « Cántico » ?

Si nous nous soumettions pleinement au schéma que nous indique Jean de la Croix lui-même et si, dès lors, nous ne voyions dans les premières strophes du « Cántico » qu'une transposition lyrique de la vie purgative [3], nous serions condamnés aux pires contresens. Comment expliquer, en effet, que dès le commentaire de la ɪvᵉ strophe, c'est-à-dire lorsque le plan de la vie purgative n'est pas par hypothèse dépassé, l'on nous annonce que l'âme va maintenant commencer de « cheminer, par la considération et la connaissance des créatures, à la connaissance » de Dieu [4] ? Serait-ce que la connaissance de soi apparaîtrait ici comme une tâche aisée, déjà accomplie avant que ne commencent les épreuves de la vie illuminative, épreuves que résumeraient les strophes qui suivent la strophe v ? [5] Serait-ce modification de l'essentielle

como si dijera : Esposo mío, en aquel toque tuyo, ..., sacásteme, no sôlo de todas las cosas enajenándome de ellas, mas también me hiciste salir de mí (*porque á la verdad y aun de las carnes paresce que entonces saca Dios al alma*), y levantásteme á tí, clamando por tí, desasida ya de todo para asirme á tí... » Non souligné dans le texte. Noter cette allusion, *dès la 1ʳᵉ strophe du poème,* à un rythme extatique. Sur le terme *toque,* cf. *supra,* p. 535, note 5 et *infra,* p. 689.

1. Cf. Tauler, éd. Vetter, éd. citée, p. 220, lignes 29-30.

2. Cf. Seuse, éd. Bihlmeyer, éd. citée, p. 342, *Büchlein der Wahrheit* Kap. v (*Büchlein der ewigen Weisheit*, III) : « Der mensch mag in zit dar zù kommen, daz er sich verstat eins in dem, daz da niht ist aller der dingen die man besinnen alder gewörten mag... »

3. Cf. *supra, loc. cit.,* p. 648 sq.

4. *E. C.,* t. II, p. 512, « Cántico », c. de la strophe ɪv : « ... ahora en esta canción comienza á caminar por la consideración y conocimiento de las criaturas, al conocimiento de su Amado, Criador de ellas... » Et Jean de la Croix ajoute : « porque después de el ejercicio de el conocimiento proprio, esta consideración de las criaturas es la primera por orden en este camino espiritual para ir considerando à Dios... »

5. Cf. *supra, loc. cit.,* p. 648.

méthode de Jean de la Croix ou banale soumission à un donné théologique ? Rien de tout cela, mais rythme mystique nouveau et, par suite, nuances doctrinales nouvelles. Jean de la Croix se trouve, dès le début du « Cántico », bien plus haut qu'il ne le prétend. Ou, plus exactement, tout ici nous entraîne vers l'extase et vers l'état théopathique. Et, par suite, dès l'origine, tout est pré-extatique, tout est annonciateur de la vie théopathique. Dès lors, par delà ce que Jean de la Croix nous demande de noter, il y a ce qui s'épanouit sans qu'il s'astreigne à nous en dire le secret : nous sommes au cœur du lyrisme mystique et c'est, si l'on peut dire, d'une connaissance lyrique des créatures qu'il est question. Ainsi Jean de la Croix rejoint-il cette fois saint Bonaventure, lequel, lorsqu'il va à Dieu par les créatures ou par les fonctions de notre moi, est déjà en Dieu et, de ce point de vue central, vérifie l'un par l'autre les rythmes qu'il propose[1]. Connaissance lyrique et extatique, regards enflammés d'un saint François d'Assise et de ceux qui s'approprient son émoi. Ici, saint Jean de la Croix se trouve proche de saint François d'Assise et de sa vision extatique des choses. Bientôt, lorsqu'il tentera de nous faire deviner le contenu de l'extase proprement dite, il alléguera saint François [2]. Sans doute songe-t-il à lui dès le début de son œuvre. Plus profondément encore l'expérience qu'il traduit est une expérience de délire sacré [3]. Le langage du *Cantique des Cantiques* n'a pas été choisi par artifice, mais parce qu'il était le seul qui répondît à la folie qui s'empare de l'âme, à sa course éperdue. Le rythme de la *Montée du Mont Carmel* et de la *Nuit obscure* n'est pas renié ; mais que faire, lorsqu'un lyrisme d'une autre sorte, c'est-à-dire un rythme et une expérience d'une autre qualité, nous emportent ? Tous ces regards sur les choses et en nos fonctions psychiques ne sont d'ailleurs que des regards errants et torturés qui prolongent le cri :

¿ A dónde te escondiste
Amado, y me dejaste con gemido ? [4]

Les premières strophes du « Cántico » et leur commentaire

1. Cf. E. Gilson : *La Philosophie de saint Bonaventure, op. cit.*, p. 415 sq., où se trouve exposée de façon neuve la doctrine bonaventurienne concernant la « hiérarchisation de notre vie intérieure. »

2. Cf. *E. C.*, t. II, p. 534, *loc. cit.*, *infra*. Cf. p. 665.

3. Comparer les admirables chapitres de sainte Térèse : « Vie », cap. xvi, et *Las Moradas*, *Moradas Sextas*, *Capítulo Sexto*.

4. « Cántico », strophe i, vers 1 et 2.

traduisent en effet admirablement les oscillations de notre être désolé, tandis que nous cherchons Dieu loin encore du centre où il réside. « Désirs, affections, gémissements »[1], — espoir qu'ils monteront jusqu'à Dieu même et que Dieu saura notre souffrance, notre peine, notre mort[2]; puis, travail interne, épreuves lointaines au fond de nous-mêmes, exaltation des hautes vertus et humiliation des mortifications et des « choses basses[3] » ; écrasement, dans notre élan héroïque, de tout ce qui en nous s'oppose à l'esprit[4]; bref, connaissance de soi; voici maintenant la connaissance des créatures, telle que nous avons cru devoir la deviner[5] : en tout cela Jean de la Croix se rend docile au thème lyrique ; il suit l'âme en ses soubresauts et en ses tortures. Plus profondément encore peut-être, il imite et prolonge un thème augustinien : le dialogue angoissé entre l'âme et la nature[6].

Decid si por vosotros ha pasado[7].

« Dites si au milieu de vous Il a passé. » Et Jean de la Croix cherche à travers les choses les traces divines qu'ont laissées dans la nature non pas tant une action qu'un regard. La réponse des créatures redit ce que proférait la « masse du monde » en ce qu'il est permis d'appeler la symphonie augustinienne, le : « Non ego sum, sed ipse me fecit »[8].

Mil gracias derramando,
Pasó por estos sotos con presura,
Y yéndolos mirando
Con sola su figura
Vestidos los dejó de hermosura[9].

1. *E. C.*, t. II, p. 505, « Cántico », c. de la strophe II : « ... Y así el alma de sus deseos, afectos y gemidos se quiere aquí provechar como de mensajeros... »

2. *Id.*, t. II, p. 506-507, *id.*, c. du vers 3 de la strophe II.

3. *E. C.*, t. II, p. 509, « Cántico », c. du vers 2 de la strophe III : « ... Y humillándome en las mortificaciones y cosas bajas. »

4. *Id.*, t. II, p. 511, *id.*, c. du vers 5 de la strophe III.

5. Cf. *supra*, p. 651-652.

6. Cf. saint Augustin : *Confessiones*, livre X, cap. VI et *supra*, p. 134-135 et 135, note 1.

7. « Cántico », strophe IV, vers 5.

8. Saint Augustin : *Confessiones*, livre X, cap. VI, *loc. cit.*

9. « Cántico », strophe V ; cf. *supra*, p. 353 note 2.

Passage rapide en effet d'abord, « car les créatures sont les moindres œuvres de Dieu », et Dieu les fit en une sorte de hâte[1]. Mais Il les regarda ensuite et Il les regarda en son Fils, et Il les « laissa » ainsi « vêtues de beauté »[2].

Peut-être un jour viendra-t-il où la nature diffusera à l'âme son secret divin. Mais il faudra d'autres épreuves. Que l'apaisement de la vie théopathique et la sublimité d'une hardie théologie[3] ne nous fassent pas méconnaître les minutes tragiques que l'âme traverse en son angoisse. En fait, la réponse des choses, ce vestige qui s'affirme, se prolongent en un cri de révolte et de lassitude. Rejet de ces messagers « qui ne savent me dire ce que je veux ». — « Achève de te livrer vraiment » :

¡ Ay, quién podrá sanarme !
Acaba de entregarte ya de vero,
No quieras enviarme
De hoy más ya mensajero
Que no saben decirme lo que quiero[4].

Surgissent alors les êtres raisonnables, qu'ils soient Anges ou Hommes[5]; et ce sont les belles constructions rationnelles ou les

1. *E. C.*, t. II, p. 514, *id.*, c. du vers 2 de la strophe v : « ... Y dice que *pasó*, porque las criaturas son como un rastro del paso de Dios... Y dice que este paso fué con presura ; porque las criaturas son las obras menores de Dios, que las hizo como de paso. »

2. *Id.*, t. II, p. 514-515, *id.*, c. des trois derniers vers de la strophe v : « ... Y no solamente les comunicó el ser y gracias naturales, mirándolas ... mas también con sola esta figura de su Hijo las dejó vestidas de hermosura... » Cf. sur un autre plan, la thèse d'Averroès d'après laquelle Dieu est la cause des choses en tant qu'il connaît le monde [cf. Horten : *Die Hauptlehren des Averroes*, Bonn, 1913, p. x]. Cp. saint Thomas, S. Th., Pars I, Q. 14, art. 8.

3. Cf. *E. C.*, t. II, p. 515, « Cántico », c. des trois derniers vers de la strophe v : Por lo cual dijo el mismo Hijo de Dios : *Si ego exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum.* Esto es : si yo fuere ensalzado de la tierra, levantaré á mí todas las cosas... Y ansí en este levantamiento de la Encarnación de su Hijo, y de la gloria de su Resurrección según la carne, no solamente hermoseó el Padre las criaturas en parte, mas podemos decir, que del todo las dejó vestidas de hermosura y dignidad. » On sait que le texte grec diffère ici sensiblement (cf. Jean, XII, 32) de la traduction de la Vulgate. Nous lisons : « κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν. » « La leçon πάντα... est moins bonne », écrit M. Loisy, « car il ne s'agit pas ici de la domination du Christ sur toute créature, les hommes seuls étant susceptibles d'être « tirés » par le Père. » [Cf. Loisy : *Le Quatrième Evangile*, *op. cit.*, p. 691, note 4]. Il est assez curieux de noter en tout cas qu'ici la Vulgate conduit Jean de la Croix à une interprétation infiniment plus complexe que ne l'eût fait le texte plus sûr.

4. « Cántico », strophe vi ; cf. *supra*, p. 354 note 1.

5. *E. C.*, t. II, p. 517-518, « Cántico », c. de la strophe vii.

illuminations intérieures [1]. Splendeurs qui excitent l'âme plus encore [2] ; et la laisse mourante « un je ne sais quoi [3] » qui reste tout entier à dire [4], secret qu'elle devine immense et qu'elle sait inaccessible. Mais « d'entendre et de sentir que la Divinité est si immense qu'elle ne se peut entendre parfaitement, c'est là une très élevée manière d'entendre » [5]. Que l'on en prenne pleine conscience : nul accord ne sera possible entre la mystique qui s'élabore et une vie qui ne serait pas toute divine. Tout être qui serait au-dessous de Dieu ferait partie de ces « messagers » « qui ne savent me dire ce que je veux ».

Nous sentons désormais les préludes de l'extase. Des vers admirables nous font nous demander comment la vie subsiste en un être qui se tend ainsi hors de soi-même [6] ; l'âme, même naturellement, n'est-elle pas plus en ce quelle aime qu'en ce corps qu'elle anime ? [7] N'est-elle pas d'autre part, radicalement, et de même que toutes les choses créées, en Dieu même ? [8] Et comment persévère-t-elle en un corps, puisque les touches d'amour suffisent à lui ôter la vie ? [9] Pourquoi cette blessure n'est-elle pas

1. *E. C.*, t. II, p. 519, *id.*, c. du vers 3 de la strophe VII.

2. Id., *ibid.*

3. Cf. « Cántico », strophe VII :

> Y todos cuantos vagan
> De tí me van mil gracias refiriendo,
> Y todos más me llagan,
> Y déjame muriendo
> Un no sé qué, que quedan balbuciendo.

« Et tous ceux qui errent de toutes parts. — De toi vont me répandant mille grâces — Et tous me blessent ainsi davantage : — Et me laisse mourante — Un je ne sais quoi qu'ils sont toujours à balbutier. »

4. *E. C.*, t. II, p. 519, *id.*, c. des vers 4 et 5 de la strophe VII : « Como si dijera ; pero allende de lo que me llagan estas criaturas, en las mil gracias que me dan á entender de tí, es tal un *No sé qué*, que se siente que dar por decir... »

5. *Id.*, t. II, p. 519, « Cántico ». c. des vers 4 et 5 de la strophe VII : « ... Y aquel entender y sentir ser tan inmensa la Divinidad, que no se puede entender acabadamente, es muy subido entender »

6. Cf. « Cántico », strophe VIII, vers 1 et 2 :

> Mas, ¿ cómo perseveras,
> Oh vida, no viviendo donde vives,
> . . . . ?

7. *E. C.*, t. II, p. 521, « Cántico », c. des vers 1 et 2 de la strophe VIII : « Para cuya inteligencia es de saber, que el alma más vive en lo que ama que en el cuerpo donde anima... »

8. Id., *ibid.*

9. Id., *ibid.; id.*, c. des vers 3 et 4 de la strophe VIII : « Como si dijera

une mort [1] ? Pourquoi, puisque je ne regarde que Toi, n'arrivé-je pas à Te voir ? [2] Illusion d'y vouloir parvenir en m'aidant de ce qui n'est pas Dieu. Et l'âme revient vers la Foi [3], « la prenant ici pour moyen, puisqu'en effet il n'en est pas d'autre pour aller à la vraie union de Dieu » [4] . Merveilleux remous de l'élan mystique. Nous retrouvons la voie obscure. Et il est émouvant de noter que l'extase survient maintenant. C'est au moment où je renonce à tout que m'atteint définitivement la touche divine.

Le drame extatique s'épanouit ici, mais il est virtuellement contenu dans les « ferveurs et angoisses d'amour » que l'âme vient de chanter [5] et, dès la première strophe, il s'annonce [6]. Sans doute le grand trouble qui va maintenant envahir l'être s'est-il d'abord traduit en des extases incomplètes. Extases qu'évoquent lyriquement ces appels véhéments qui de la strophe VI à la strophe XI, nous voudraient donner Dieu lui-même [7]. Voici maintenant l'extase violente qui, lorsqu'elle s'abat sur l'être lui apparaît comme une menace de mort ; il semble au contemplatif que l'âme se détache du corps et l'abandonne [8]. Et l'âme implore que prennent fin de telles tortures. Non qu'elle désire l'achèvement des ravissements eux-mêmes, *mais c'est au vol de l'esprit qu'elle aspire, jouissance libre, victorieuse de la chair.* Le vers :

Apártalos, Amado [9].

« Détourne-les, tes yeux, Aimé » désigne donc les extases impar-

y demás de lo dicho, ¿ cómo puedes perseverar en el cuerpo, pues por sí sólo bastan á quitarte la vida los toques de amor... ? »

1. *Id.*, t. II, p. 522 ; *id.*, c. des vers 1 et 2 de la strophe IX.

2. *Id.*, t. II, p. 525, *id.*, c. des vers 4 et 5 de la strophe X.

3. *E. C.*, t. II, p. 525, « Cántico », c. de la strophe XI : « Como con tanto deseo desea el alma la unión del Esposo, y ve que no halla remedio ni medio alguno en todas las criaturas vuélvese á hablar con la Fe... »

4. Id.. *ibid.* : « ... tomándola por medio para esto, porque á la verdad no hay otro por donde se venga á la verdadera unión de Dios... »

5. *E. C.*, t. II, p. 528 « Cántico », c. de la strophe XII : « En los grandes deseos y fervores de amor, cuales en las Canciones pasadas ha mostrado el alma, suele el Amado visitar á su Esposa, alta y delicada y amorosamente, y con grande fuerza de amor... »

6. Cf. *supra*, p. 650 note 5.

7. Cf. *supra*, p. 654-655.

8. *E. C.*, t. II, p. 528 et 529, « Cántico », strophe XII, Introd. au commentaire, et c. du vers 1.

9. « Cántico », strophe XII, vers 1.

faites qui précèdent le vol de l'esprit lui-même, vers lequel au contraire l'âme se tend[1]. Et cependant c'est bien la chair qui va être atteinte cette fois encore ; c'est elle qui sera comme morte. Mais la signification de cette nouvelle ruine ne sera pas, pour Jean de la Croix, comparable à celle qu'il eût reconnue en des extases, aussi violentes en apparence, mais dont la violence s'acharne sur le corps qu'elles abattent, non sur l'esprit qu'elles échouent encore à *enlever*.

Une autre extase surgit en effet maintenant, et qui est le vol de l'esprit. Elle est l'extase proprement dite. Jean de la Croix y discerne un très haut moment, puisqu'il évoque à cet égard le ravissement paulinien, alors que Paul ne savait si l'âme avait été extatiquement transportée en son corps ou hors de son corps[2]. L'esprit de l'homme est « enlevé » (*arrebatado*) jusqu'à communiquer avec l'esprit divin[3]; il abandonne dès lors le corps[4] ; « il cesse de sentir en lui et d'avoir en lui ses actions puisqu'il les a maintenant en Dieu »[5].

1. *E. C.*, t. II, p. 528 et 529, strophe XII, Introd. au c. et c. du vers 1 : « ... que por eso le pidió que los apartase, conviene á saber, dejando de comunicárselos en la carne, en que no los puede sufrir y gozar como querría, comunicándoselos en el vuelo que ella hacía fuera de la carne... — Pero no se ha de entender, que porque el alma diga que los aparte, querría que los apartase, porque aquel es un dicho del temor natural... ; antes (aunque mucho más la costase), no querría perder estas visitas y mercedes del Amado, porque aunque padesce el natural, el espíritu vuela al recogimiento sobrenatural á gozar del espíritu del Amado, que es lo que ella deseaba y pedía. Pero no quisiera ella recibirlo en carne, donde no se puede cumplidamente, sino poco y con pena ; mas en el vuelo del espíritu fuera de la carne, donde libremente se goza... »

2. II. Cor. XII, 2.

3. *E. C.*, t. II, p. 529-530, « Cántico » c. du vers 2 de la strophe XII : « Y para que entendamos mejor qué vuelo sea éste, es de notar que,... en aquella visitación de Espíritu Divino es arrebatado con gran fuerza el de la alma á comunicar con el espíritu... »

4. Cp. Mme Guyon : *Vie, op. cit.*, II, IV, 4, éd. citée, t. II, p. 35 : « Le vol de l'esprit est bien plus noble que la simple défaillance d'extase, quoique quelquefois, et presque toujours, le vol d'esprit cause faiblesse au corps, Dieu attirant l'âme fortement non dans son fond, mais en lui-même, afin de l'y faire passer (avec force), cette âme n'étant pas encore assez purifiée pour passer en Dieu sans violence... »

5. *E. C.*, t. II, p. 530 « Cántico », c. du vers 2 de la strophe XII : « ... y destituye al cuerpo, y deja de sentir en él, y de tener en él sus acciones porque las tiene en Dios. » Cp. Rohde : *Psyche, op. cit.*, t. II, p. 19-20 : « ... Die Ekstasis, die zeitweilige *alienatio mentis* im dionysischen Cult, gilt nicht als ein flatterndes Umirren der Seele in Gebieten eines leeren Wahnes, sondern als eine Hieromanie, ein heiliger Wahnsinn, in dem die Seele, dem Leibe entflogen, sich mit der Gottheit vereinigt. Sie ist nun bei und in dem Gotte, im Zustand des « Enthusiasmos » ; die von diesen Ergriffenen sind ἔνθεοι, sie

Vol qui ne sera qu'un paroxysme bientôt suivi d'un retour :

Vuélvete, Paloma [1].

Mais ce retour s'accomplit au sein de l'extase mourante : « Reviens à moi qui suis celui que tu cherches en ta blessure d'amour » [2]. Et c'est alors sans doute que se dévoile la contemplation qui est inhérente à l'extase [3].

Quelle est pour Jean de la Croix, la signification de ce corps inanimé et quelle est la valeur de ce vol de l'esprit hors de la chair, vol impossible à soutenir, mais vers lequel l'âme se tend, à la minute même où il s'achève, afin de le réfléchir en elle ?

Le corps est ici nettement considéré comme demeurant sans sensation durant la transe extatique [4]. Jean de la Croix précise davantage et note que le corps ne réagit pas, en ce cas, aux plus violentes souffrances, ce qui, ajoute-t-il, ne se produit pas dans les transports naturels, la douleur faisant alors revenir à soi le sujet [5]. Et certes, Jean de la Croix n'est pas préparé à comparer rigoureusement des états dont les modalités lui échappent. Comment saurait-il confronter, et les deux types de crises saisis en eux-mêmes (avec le rapide passage, çà et là peut-être, d'une phase cataleptique à une phase d'un autre type [6]) et, ce qui n'est pas de moindre importance, comment saurait-il vérifier, dans la

leben und sind in dem Gotte... » Cp. Platon, *Ion*, 534 B, cité par Rohde, *ibid.*, note 2 : « ἔνθεός τε γιγνεται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς οὐκέτι ἐν αὐτῷ ἔνεστιν. »

1. « Cántico », strophe XII, vers 3.

2. *E. C.*, t. II, p. 528-529, « Cántico », c. de la strophe XII : « ... el cual deseo y vuelo luego el Esposo, diciendo : *Vuélvete, Paloma*, que la comunicación que agora de mí recibes, aún no es de ese estado de gloria que tú agora pretendes ; pero vuélvete á mí, que soy á quien tú, llagada de amor, buscas... »

3. Cf. « Cántico », strophe XII, vers 6 :

Al aire de tu vuelo, y fresco toma.

Et le commentaire, *E. C.*, t. II, p. 531 : « Por el vuelo entiende la contemplación de aquel éxtasi que habemos dicho... »

4. *E. C.*, t. II, p. 530, « Cántico », c. du vers 2 de la strophe XII : « ... Y esta es la causa porque en estos raptos y vuelos se queda el cuerpo sin sentido... » Cp. *Id.*, t. II, p. 540, *id.*, c. du vers 5 de la strophe XIII : « ... que en este traspaso se queda » [le corps] « helado y encogidas las carnes como muerto. »

5. Id. *ibid.* : « Y aunque le hayan cosas de grandísimo dolor, no siente ; porque no es como otros traspasos y desmayos naturales, que con el dolor vuelven en sí. »

6. Cf. Pierre Janet : L'*Automatisme psychologique*, *op. cit.*, p. 51. Chez l'Extatique de M. Pierre Janet (*Une Extatique*, *op. cit.*, p. 228-229, 238), l'anesthésie n'était qu'apparente.

vie ordinaire des sujets dont il s'agit, la nature et l'étendue des anesthésies et des analgésies [1], apprécier, par exemple, si le sujet n'éprouve pas une insensibilité à la douleur tout en conservant une sensibilité au contact [2] ? Psychologiquement, songerait-il à discerner chez l'extatique l'élan d'exaltation dominateur qui refoule et fait s'évanouir toute douleur antagoniste ? [3] De toute manière, la remarque de Jean de la Croix nous intéresse en ce qu'elle montre un souci de démêler à travers des états en apparence identiques, des différences objectivement formulables.

Attachons-nous à cette expérience par laquelle Jean de la Croix essaye de contrôler l'analgésie de l'extatique. L'inconscience est ici constatée du dehors ; il s'agit d'une observation et d'une expérience psycho-physiologiques, non d'une tentative de rétrospection. La destruction de toute notre activité sensori-motrice est notée ; elle est envisagée comme un mal, comme une misère ; Jean de la Croix aspire à un état où serait dépassé ce heurt de notre chair et de notre esprit. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'y ait eu pour lui l'impression, illusoire ou réelle, d'une supraconscience. Bref, il faudrait songer ici à deux modalités très subtiles de l'observation psychologique : d'une part, Jean de la Croix conclurait à l'inconscience, mais ce serait surtout lorsqu'il envi-

1. Cf. Pierre Janet, *id.*, p. 291. Quelles que soient les réserves que l'on doive faire sur certaines illusions d'autrefois concernant l'anesthésie hystérique (cf. là-dessus de justes remarques de M. Pierre Janet ap. *Les médications psychologiques*, Paris, 1919, t. III, p. 136, et aussi, t. I, p. 291-293), il est d'une précaution élémentaire d'examiner soigneusement à cet égard chaque sujet considéré : cf. J. Dejerine, *op. cit.*, p. 753, 777 ; J. Babinski : *Etude comparative des limites de l'anesthésie organique et de l'anesthésie psychique* (*Société de Neurologie*, 11 juillet 1912) ; J. Babinski et J. Froment : *Hystérie. Pithiatisme et troubles nerveux d'ordre réflexe*, Paris, 1918, p. 50 ; A. Léri : *A propos de l'hystérie. Sur un cas d'hémianesthésie organique pure* (*Paris médical*, 3 juin 1916, p. 531).

2. Cf. L. Barat et G. Dumas in *Traité de Psychologie* de Georges Dumas, *op. cit.*, t. I, p. 412. Cf. aussi les cas où l'anesthésie superficielle coexiste avec une conservation des sensibilités profondes (cf. Dejerine, *op. cit.*, p. 779). La distinction d'autre part des sensations de pression et des sensations de contact [cf. Rivers et Head : *A human experiment in Nerve-Division*, *Brain*, t. XXXI, 1908, p. 323 sq., B. Bourdon, in *Traité*, t. I, *op. cit.*, p. 328-329] a un grand intérêt en ce qui concerne la psychologie pathologique. Les malades, chez lesquels la sensibilité aux contacts légers demeure, alors que la sensibilité aux fortes pressions disparaît, et réciproquement, devraient être très soigneusement étudiés par le psychologue du mysticisme. Il faudrait discerner, en particulier, si les troubles concernant la légèreté du corps, troubles qu'éprouvent fortement certains mystiques (cf. par exemple, sainte Térèse « Vie », cap. xx), ne s'accompagnent pas d'une altération dans les sensations de contact et de pression.

3. Cf. Ribot : *La Psychologie des Sentiments*, Paris, 2e édit. 1897, p. 33-34, note 2. Cf. sainte Térèse, « Vie », cap. xvi ; cf. trad. citée, t. I, p. 204.

sagerait son extase en suivant en quelque sorte en lui-même la ligne du corps. Là, il aboutirait à l'inconscience, puisqu'en effet toute vie de relation est supprimée et que le rôle du corps s'annule ; il conclurait de nouveau à l'inconscience lorsqu'il observerait en autrui une extase qu'il jugerait identique à la sienne. Mais là encore il se situerait sur le plan corporel. Il ne quitterait pas non plus ce plan du corps lorsqu'il décrirait le drame de la transe à sa phase initiale, et lorsqu'il noterait que nul tourment ne disloque à ce point les os et ne place ainsi « dans l'étroit » notre nature[1]. Mais en même temps il démêlerait au fond de son être le « vol de l'esprit » ; et il ne désignerait pas par là seulement une interprétation post-extatique d'une transe en elle-même inconsciente ; cette transe à son tour serait peut être de la sorte mystérieusement vécue en sa qualité positive [2].

1. *E. C.*, t. II, p. 529, « Cántico », c. du vers 1 de la strophe XII : « Porque es á veces tan grande el tormento que se siente en las semejantes visitas de arrobamientos, que no hay tormento que ansí descoyunte los huesos, y ponga en estrecho el natural... »

2. Cf. Delacroix ; *Etudes...*, *op. cit.*, p. 383-387, *La Religion et la Foi*, *op. cit.*, p. 257-258, Flournoy, art. cité, p. 178 sq., où l'extase est considérée comme n'étant pas totalement inconsciente. Cf. par contre, Montmorand, *op. cit.*, p. 178, note 4 et p. 179-183.

Il importe de bien distinguer ici deux problèmes : 1° Le problème de l'inconscience de la transe à son paroxysme. Cf. Delacroix : *La Religion et la Foi*, *loc. cit.*, p. 258 : « Il est peu probable qu'il s'agisse ici, même au moment paroxystique, d'inconscience totale. » 2° Le problème de l'inconscience extatique en général. Or, en ce qui concerne le premier problème, il semble qu'il soit surtout question d'une totale suppression de notre conscience normale, suppression qui, dans le cas qui nous occupe est, comme nous l'avons vu (cf. *supra*, p. 659 sq.), principalement notée du dehors. En ce qui concerne le deuxième problème, l'abolition de la conscience signifie abolition de notre moi normal et de l'ordinaire conscience du monde (cf. Delacroix, *Etudes...*, *loc. cit.*, p. 384 et, d'une manière générale, les pages 383-387, qui sont fondamentales). Les mystiques arabes, chez qui les nuances d'inconscience ont été intimement goûtées en elles-mêmes, seraient particulièrement intéressants à étudier à cet égard. Nous disent-ils une inconscience au sens total du mot, et non pas surtout une inconscience à l'égard du moi et du monde ? L'inconscience absolue (*al-fanā*) dont parle Ghazâlî, et qui lui paraît l'état le plus haut de la vie unitive [cf. Asín Palacios : *La Mystique d'Al Gazzâli*, in *Mélanges de la Faculté Orientale*, t. VII, p. 95-97, Beyrouth, 1914] est-elle une inconscience totale, et non pas une abolition de la conscience, — et du monde extérieur, et de nos modalités intérieures, et de notre propre existence ? Il semblerait pourtant que l'analyse très pousssée d'Ibn'Arabî, allant jusqu'à faire de « l'annihilation de l'annihilation », de « l'inconscience de l'inconscience », le trait caractéristique non, — comme le croient, à tort selon Ibn'Arabî, quelques sufis — d'un état particulier, mais des six degrés de l'inconscience dans l'extase [cf. Asín Palacios : *Mohidín*, ap. *Homenaje...*, *op. cit.*, t. II, p. 246, note 1 et *La Psicología...*, ap. *Actes...*, *op. cit.*, p. 134], nous conduisît jusqu'à l'inconscience sans réserve. Est-ce bien sûr, pourtant ? Et n'est-ce pas seulement la victoire sur un regard qui surveillerait l'évanouissement même de notre conscience ? Même chose si nous considérons la belle Epître de Kochéiri (cf. Carra de Vaux : *Gazali*, Paris, 1902, p. 187).

Le poème a gardé ici, très nettement discernable, le souvenir de données extatiques. S'agit-il du paroxysme extatique, ou d'une exaltation qui le suit? Sans doute d'un mouvement intérieur qui n'est pas séparable du paroxysme lui-même. Relisons les vers où déjà nous avions démêlé l'un des plus intenses moments du devenir lyrique[1] :

Mi Amado las montañas,
Los valles solitarios nemorosos,
Las ínsulas extrañas,
Los ríos sonorosos,
El silbo de los aires amorosos;

La noche sosegada
En par de los levantes de la aurora,

Même chose aussi peut-être si nous considérons, dans la mystique d'Avicenne, [cf. Mehren ; *Traités Mystiques*... d'*Avicenne*, IIe Fascicule, p. 10 et 13, Leyde, 1891] un texte capital que cite Ibn Thofail (*Havy-Ben-Yaqdhàn*, trad. citée, p. 4-5), où il est dit que l'être, arrivé à une très haute perfection, et devenu un miroir poli, est orienté du côté de la vérité, est en relation, d'une part avec la vérité, de l'autre avec son âme, flottant de l'une à l'autre, puis, perd conscience de lui-même et ne considère plus que la vérité même ; ou, s'il considère son âme, c'est seulement en tant qu'elle contemple ; et alors, ajoute Avicenne, a lieu nécessairement l'union complète. *Ce dernier texte concerne évidemment un autre plan, infiniment plus sobre ;* mais il nous avertit de ce qui, ailleurs, se dissimule. Il faut se rappeler en effet que selon l'une des définitions du ṣūfisme données par les ṣūfis et traduites par Nicholson (cf. *Gibb Memorial*, t. XVII, *op. cit.*, p. 38), le ṣūfisme consiste à voir l'imperfection du monde phénoménal, à fermer les yeux au monde phénoménal : « Súfism is : to see the imperfection of the phenomenal world... nay, to shut the eye to the phenomenal world (and this shows that human attributes are annihilated) because the objects of sight are phenomenas and when phenomena disappear, sight also disappears. Shuttings the eye to the phenomenal world, leaves the spiritual vision subsistent...» Certes, un tel texte définit l'attitude du ṣūfi et non l'extase ; mais cette attitude préexiste à l'extase. Si l'on veut interpréter correctement les textes des divers mysticismes qui concernent l'inconscience de l'extase, il ne faut jamais oublier que ce néant qui s'ouvre devant nous est d'autant plus accentué qu'il désigne un monde et un moi qui sont en effet pour le mystique un néant, à moins que le mystique ne les reconstitue par une contemplation théopatique, ce que fera Jean de la Croix. Cp. Louis Massignon : *La Passion d'Al-Hosayn-Ibn-Mansour*, *op. cit.*, t. II, p. 494-495 : « . . . Fidèle aux données coraniques, — il » (Al Hallâj) « sépare fortement l'action divine elle-même des prises diverses qu'elle exerce sur le cœur. Il ne refuse pas *à priori* comme Jonayd... toute réalité aux « états » mystiques ; il admet qu'il peut être utile au débutant de les considérer, — mais il lui interdit de se complaire en leur beauté, car ils ne lui appartiennent pas... L'important pour lui n'est donc pas de s'attarder aux états mystiques, ni aux transformations sensibles qu'ils opèrent en nous, mais de se mettre au pas de leur rythme, pour marcher au travers, sans arrêt, « sans dévier », jusqu'à Dieu seul. » Cf. Joseph Maréchal : *Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne* (*Revue de Philosophie*, septembre-octobre 1912, p. 416 sq.

1. Cf. *supra*, p. 355.

La música callada,
La soledad sonora,
La cena, que recrea y enamora [1].

Ce chant succède immédiatement à la strophe où sont traduits de façon transparente le mouvement hors du corps, fait d'imprudente ardeur, — et le retour aux conditions humaines, mais à l'intérieur de la contemplation même, sorte de regard exatatique jeté sur l'extase même[2]. Chant qui exprime directement une extase cosmique[3]. Les vocables choisis disent une immensité, une solitude, un silence et en même temps un fracas, synthèses mystérieuses où se prolonge un souvenir abyssal. Ce n'est point là seulement une réflexion lyrique sur l'extase ; mais c'est l'extase elle-même qui s'explicite. Alors que tous les ravissements qui marquent le heurt de notre nature et de l'amère purification sont faiblesses auxquelles il ne s'arrête pas, ici une ampleur sans limite est à Jean de la Croix le signe d'une approche divine. Mlle Vé a profondément marqué ce moment où elle est passée d'une présence sentie à l'évanouissement de toute donnée, d'un Dieu humain à un Dieu divin. « Il faut que je choisisse », écrit-elle, « entre le saisir et être saisie » [4].

Ici, Jean de la Croix ne « saisit » pas ; il « est saisi ». Mais comme son expérience est faite de renoncement à toutes les appréhensions distinctes, comme elle est pénétrée aussi, en dépit de toutes les négations, d'un intense amour de la nature, une synthèse s'accomplit de l'univers et de Dieu même. Et cette synthèse constitue la seule extase que, dans son œuvre théorique, Jean de la Croix ait considérée comme créatrice.

1. « Cántico », strophes XIII et XIV.

2. « *E. C.*, t. II, p. 528-529, « Cántico », c. de la strophe XII : « ... pero vuélvete á mí, que soy á quien tú, llagada de amor, buscas, que también yo como el ciervo herido de tu amor, comienzo á mostrarme á tí por tu alta contemplación, y tomo recreación y refrigerio en el amor de tu contemplación. » Et plus loin, *Id.*, t. II, p. 531, *id.*, c. des vers 5 et 6, et : « Por el vuelo entiende la contemplación de aquel éxtasi que habemos dicho... » [c. du vers 6, *loc. cit.*].

3. Comparer : *La Bhagavadgîtâ*, Traduite du sanscrit... *par* Emile Senart, ap. *Les Classiques de l'Orient*... volume VI, Paris 1922, p. 86 : « Un bonheur parfait pénètre le yogin qui a l'esprit pacifié, qui, la passion calmée, sans tache, s'identifie à Brahman. Le yogin, affranchi de souillure, qui toujours se gouverne ainsi, atteint aisément le bonheur infini qui est l'union en Brahman, — Il découvre l'âtman (l'âme) dans tous les êtres et tous les êtres en l'âtman, l'homme gouverné par le yoga qui reconnaît l'identité de tout. — Celui qui me voit en tout et qui voit tout en moi ne se sépare jamais de moi et jamais je ne me sépare de lui. »

4. Cf. Flournoy, *op. cit.*, p. 68.

La *Montée du Mont Carmel* et la *Nuit obscure* nous eussent-elles introduits par une extase violente dans les états d'union ? Les touches divines, grâce à une essentielle purification, eussent-elles atteint immédiatement l'esprit ? La seconde hypothèse est plus vraisemblable, les transports dont la *Nuit obscure* fait mention[1] étant des faiblesses qui ont coutume d'accabler les « aprovechados », mais ne marquant pas un moment du devenir mystique. Par contre, le rythme du « Cántico », rythme de véhémence angoissée, ne pouvait guère ne pas nous amener à la transe extatique. Mais ce qui est traduction d'un mouvement spirituel déterminé ne traduit peut-être pas, pour Jean de la Croix, le mouvement mystique dans son ensemble. Nous y devinons en tout cas le résumé d'une expérience ; et cette expérience trouve dans l'extase une phase décisive.

Attachons-nous donc à l'extase telle que le « Cántico » la laisse transparaître. Elle n'est que l'ébauche d'un langage spirituel. Elle nous dispose à « la totale communication », en laquelle tous les ravissements cesseront[2], — alors que s'établira la divinisation de l'esprit par l'esprit. Dès lors, la doctrine de la *Nuit obscure*, et la doctrine du « Cántico » coïncident ; mais les deux rythmes divergent, et il est infiniment précieux de les surprendre l'un et l'autre. L'extase, dans la *Nuit obscure*, semble être une misère que la vie de l'esprit fera disparaître[3]. L'extase, dans le « Cántico », est certes appelée à mourir ; mais elle est l'initiation à une vie nouvelle, la toute-puissante transfiguration qui nous fait aller du plan humain au plan divin. Où sont ici les phases d'une purification insondable ?[4] Des angoisses de l'âme nous passons brusquement aux joies d'une croissante divinisation. Le délire du *Cantique des Cantiques* se prolonge en un délire mystique. N'est-ce pas, à côté du rythme sombre et tragique, tout en amertume et en négation, le rythme qui nous entraîne ou, pour mieux dire, nous ravit ?

1. Cf. *supra*, p. 611-612.

2. Cf. *E. C.*, t. II, p. 530, « Cántico », c. du vers 2 de la strophe XII, où il est dit que, dans l'état de perfection, « cesan estos arrobamientos, que eran comunicaciones que disponían para la total comunicación. » Cp. *Id.*, livre II, p. 52-53, *Noche del Espíritu*, *loc. cit.*

3. Cf. *Id.*, t. II, p. 52-53, *Noche del Espíritu*, *loc. cit.*

4. Il est dit dans l'Introduction au commentaire des strophes XIII et XIV (cf. *E. C.*, t. II, p. 532) que l'âme est introduite dans l'état de fiançailles spirituelles « después de mucho ejercicio espiritual. » Et l'âpreté de ces exercices est sous-entendue. Mais l'accent n'est pas mis sur la purification elle-même. Ne pas oublier d'ailleurs que le « Cántico » est probablement écrit après que la *Subida* et la *Noche* sont achevées.

Revenons à la transe extatique du « Cántico ». La transe elle-même se brise, mais la contemplation la réfléchit et, en définitive, le retour de soi à soi, ici, est extatique. Extase de l'âme, — qui constitue la première phase de la divinisation définitive. A ce « vol de l'esprit » devenu l'objet de notre rêverie sont liés « un haut état et une union d'amour »[1]. Et, lorsque ce monde nouveau s'ouvre à nous pour la première fois, « Dieu communique à l'âme de grandes choses de soi, embellissant l'âme de grandeur et de majesté »[2]. Au même moment s'achèvent les « angoisses véhémentes et les plaintes d'amour »[3]. Toutes choses qui peuvent se produire selon une plus ou moins grande intensité et selon des modalités différentes[4]. Mais les vers où s'explicite l'extase cosmique disent le plus haut degré de ce que Dieu a coutume de communiquer à ce degré à une âme[5].

Par un académisme dont il ne discerne pas l'insuffisance, Jean de la Croix donne à cet état dont nous entrevoyons la sublimité la médiocre appellation de Fiançailles spirituelles[6]. La métaphore se poursuivra, et l'état théopathique auquel nous serons peu à peu conduits sera signifié par le mariage spirituel[7]. La banalité et la grossièreté de ces emprunts à des données humaines non transposées ne doivent pas nous faire méconnaître la pensée métaphysique sous-jacente. Et c'est cette pensée métaphysique

1. *E. C.*, t. II, p. 532, « Cántico », Introd. au commentaire des strophes XIII et XIV : « Antes que entremos en la declaración de estas Canciones, es necesario advertir, para más inteligencia de ellas, y de las que después de ellas se siguen, que en este vuelo espiritual, que acabamos de decir, se denota un alto estado y unión de amor... »

2. Id., *ibid.* : « ... y al principio que se hace esto, que es la primera vez, comunica Dios al alma grandes cosas de sí, hermoseándola de grandeza y majestad... »

3. Id., *ibid.* : « ... y en este dichoso día, no solamente se le acaban al alma sus ansias vehementes y querellas de amor... »

4. Id., t. II, p. 533, id., *ibid.*

5. Id., *ibid.* : « Y es de notar, que en estas dos Canciones se contiene lo más que Dios suele comunicar á este tiempo á un alma. »

6. *E. C.*, t. II, p. 532, « Cántico », Introd. au commentaire des strophes XIII et XIV : « ... desposorio espiritual con el Verbo Hijo de Dios... »

7. Jean de la Croix a-t-il subi ici l'influence de sainte Térèse? Est-ce au contraire sainte Térèse qui, ne faisant allusion à ces états de fiançailles et de mariage spirituels que dans les textes rédigés après sa rencontre avec saint Jean de la Croix (cf. *supra*, p. 181), lui emprunte peut-être le thème lui-même? Jean de la Croix est-il ici, comme Mgr Waffelaert (*Collationes brugenses*, t. XVI, pp. 233 et 499) en suggère l'hypothèse, spécialement l'héritier de Ruysbroeck et de l'*Ornement des Noces spirituelles ?* S'agit-il simplement d'une tradition plus générale? Il serait bien imprudent de choisir l'une de ces hypothèses. Du moins n'est-il pas inutile de les énumérer toutes.

qu'il faudrait maintenant discerner à travers une croissante déification.

II

Les vers qui prolongent l'extase par laquelle s'instaure l'état nouveau font surgir devant nous l'univers. Voici que l'âme comprend « que son Aimé est, en soi et pour elle-même, toutes ces choses »[1]. Et, dans de tels paroxysmes, l'âme « sent et connaît », dit Jean de la Croix, « la vérité de cette parole de saint François : « Mon Dieu et toutes les choses »[2]. Jean de la Croix insiste et précise : tout ce qui s'énonce ici en ces deux strophes extatiques et en leurs commentaires traduit, « par la similitude de la bonté des choses », le contenu de l'extase elle-même[3]. S'agit-il bien d'une ressemblance et n'est-ce pas l'extase elle-même qui s'explicite ? La nature en ses souverains aspects et en sa signification profonde ; voilà ce qui, prenons-en davantage encore conscience, se déroule en ces deux strophes. Or, Jean de la Croix le déclare expressément, tout ce qui va être commenté à l'occasion des vers eux-mêmes « est en Dieu éminemment et en infinie manière ou, pour mieux dire, chacune des perfections énumérées est Dieu, et toutes ensemble sont Dieu »[4]. Dès lors l'âme, par l'union avec Dieu, « sent » ici « que Dieu est toutes les choses en un être simple »[5]. Il ne faut pas dire qu'elle éprouve cette unité substantielle, « comme on voit les choses dans la lumière ou les créatures en Dieu » ; mais il faut marquer

1. *E. C.*, t. II, p. 534, « Cántico », c. des strophes XIII et XIV : « En las cuales » [les strophes] « dice la Esposa que todas estas cosas es su Amado en sí, y lo es para ella... »

2. Id., *ibid.* : « Porque en lo que Dios suele comunicar en semejantes excesos, siente el alma y conosce la verdad de aquel dicho que dijo el Santo Francisco, es á saber, *Dios mío y todas las cosas...* »

3. *E. C.*, t. II, p. 534, « Cántico », c. des strophes XIII et XIV : « ... de donde por ser Dios todas las cosas al alma y el bien de todas ellas, se declara la comunicación de este exceso por la semejanza de la bondad de las cosas en las dichas Canciones... »

4. *E. C.*, t. II, p. 534, « Cántico », c. des strophes XIII et XIV : « En lo cuase ha de entender, que todo lo que aquí se declara está en Dios eminentemente en infinita manera, ó por mejor decir, cada una de estas grandezas que se dicen, es Dios, y todas ellas juntas son Dios. »

5. Id., *ibid.* : « que por cuanto en este caso se une el alma con Dios, siente ser todas las cosas Dios en un simple ser... »

« qu'en cette possession l'âme sent que toutes les choses lui sont Dieu »[1].

Elargissement de Dieu, si l'on peut dire, et élargissement des choses. L'âme découvre en Dieu les plus amples beautés de la nature — langage des formes, étrangetés de paysages jamais vus, secrète musique de l'espace — et les œuvres divines lui apparaissent en une certaine « correspondance » avec Dieu, chaque créature disant à sa manière « ce que Dieu est en elle » si bien que tout cela paraît à l'âme une « harmonie de très haute musique »[2]. « Musique silencieuse » qui est presque même chose que la « solitude sonore »[3]. Musique, qui est silence pour les sens et « solitude sonore » pour l'âme dépouillée de tout ce qui est extérieur[4].

Nous ne savons encore où nous mènera l'état théopatique. Mais nous voici déjà bien éloignés des ordinaires pensées des mystiques chrétiens. Nous saisissons ce qu'il est permis d'appeler une « extase lyrique »[5]. Aucun donné théologique ne vient encore recouvrir une intuition où se rejoignent un Dieu que nulle vision, nulle révélation n'ont contribué à édifier en nous, une nature qu'aucun regard superficiel n'a privée de sa substance. Le contenu idéologique, qu'on ne se soucie pas, en général, de retrouver à travers les extases devinées, est ici d'une extraordinaire grandeur. Il se peut que Jean de la Croix ne se maintienne pas à ce degré de pureté. Mais le « senti » échappe à toutes les prisons confessionnelles, à toutes les étroitesses d'école. Le philosophe, le poète s'y reconnaissent aussi fortement que le chrétien strict.

L'état théopathique proprement dit suit immédiatement, dans le « Cántico », l'extase qui, à travers les strophes XIII et XIV, s'est explicitée en une exaltation des « grandeurs » divines[6]. Le texte B

1. Id., *ibid.* : « Y ansí no se ha de entender, que en lo que aquí se dice que siente el alma, es como ver las cosas en la luz, ó las criaturas en Dios, sino que en aquella posesión siente serle todas las cosas Dios. »

2. *E. C.*, t. II, p. 541, « Cántico », c. du vers 3 de la strophe XIV : « ... todas ellas » [les créatures et les œuvres] « y cada una de ellas dotadas con cierta respondencia á Dios, en que cada una en su manera da su voz de lo que en ella es Dios, de suerte que paresce una armonía de música subidísima... »

3. *Id.*, t. II, p. 542, *id.*, c. du vers 4 de la strophe XIV.

4. Id., *ibid.*

5. Cf. H. Delacroix : *La Religion et la Foi, op. cit., loc. cit.*

6. *E. C.*, t. II, p. 533, « Cántico », Introd. au c. des strophes XIII et XIV :

est moins intrépide, et des strophes où l'âme implore que lui soient enlevées les menaces de ruine précèdent la définitive purification [1]. Le plan A manque d'ailleurs lui-même de netteté. Le commentaire des strophes XVIII et XIX concerne l'état de « fiançailles spirituelles » [2] alors que l'état de « mariage spirituel » a pourtant déjà été esquissé dans les pages antérieures. Est-ce fidélité à une hésitation de l'expérience elle-même ? Est-ce tremblante contexture du plan lyrique ? Est-ce désordre d'images de rêve ? [3] Est-ce au contraire dessein réfléchi, qui nous fait osciller, de l'état théopathique à son plus humble début, à l'état théopathique à son sommet, avant de nous installer dans la perfection substantielle ? De toute manière, la terminologie ici est lâche, la construction maladroite et, puisque nous font défaut les pages, sans doute plus strictes, que la *Nuit obscure* eût consacrées au même problème, nous sommes obligés de nous contenter d'une moins ferme orientation. Ces insuffisances ne diminuent en rien, par bonheur, la force avec laquelle est décrit l'état théopatique lui-même.

Ramenons-le à sa signification théorique — et loin du langage figuré où nous risquerions de le méconnaître. Jean de la Croix, qui s'est détaché de tout sentiment de présence, qui a refoulé toute appréhension distincte, adhère maintenant à un Dieu dont il s'estime pénétré. D'où vient, qu'après avoir été si circonspect, il n'hésite pas à se dire imprégné de Dieu ? Une donnée, nettement et littéralement extatique, est à la base de cette certitude. Mais cela même ne résout pas la difficulté, car de tout ravissement Jean de la Croix se détourne. N'est-ce pas parce qu'il a, cette fois, jugé que le plan phénoménal était dépassé ? Toute appréhension distincte lui paraît négligeable parce qu'il la perçoit ou l'éprouve en la circonscrivant en quelque sorte. Les touches d'union partielle elles-mêmes suffiraient-elles à lui faire croire à une permanente pénétration ? En effet, quelque chose alors se dérobe en lui, que ce soit de l'ordre psychologique ou de l'ordre somatique. Mais, si l'être entier se trouve renversé et pourtant transfiguré, comment douter d'un plan supra-sensible ? L'exemple de saint Paul,

« ... en las cuales no hace » [l'âme] « otra cosa, sino contar y cantar las grandezas de su Amado... »

1. Cf. *E. C.*, t. II, p. 249 sq., strophes XVII et XVIII *du texte B.*

2. Cf. *Id.*, t. II, p. 555-559, texte A.

3. Cf. Silberer : *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, *op. cit.*, p. 18 sq., où se trouve abordée l'étude de la relation de la symbolique mystique et du langage du rêve. Mais les exemples choisis ne nous instruisent guère en ce qui concerne une mystique étrangère aux ésotérismes.

de saint François d'Assise et de quelques rares extatiques fortifie en Jean de la Croix une conviction interne. Mais cette conviction, qu'ont engendrée la transe et ses prolongements, amène pourtant Jean de la Croix à repousser la transe elle-même. En d'autres rythmes, tels que ceux de la *Subida* et de la *Noche*, la transe, nous l'avons déjà supposé, n'eût peut-être pas été un moment du devenir mystique. Et peut-être l'extase eût-elle été tout de suite extase d'âme. De toute manière, les troubles physiologiques disparaissent chez ceux qui ont en eux déjà la communication spirituelle. C'est donc des caractères inhérents à la communication spirituelle véritable qu'émane la persuasion d'un état théopathique. Nous avons vu la première phase d'une telle persuasion : une sorte de découverte cosmique. Dieu ne m'est pas donné au delà des choses, Dieu et les choses me sont donnés simultanément, en une synthèse dont Jean de la Croix n'explicite pas toute l'audace, mais qui aboutit à voir en Dieu l'univers et en l'univers Dieu.

Une très rigoureuse introversion succède à cette rencontre de Dieu et des choses. L'âme s'épanouit et commence de pressentir sa propre grandeur. Bientôt, elle découvre en elle ces mêmes beautés qu'elle avait d'abord aperçues en Dieu — et les fleurs des montagnes, et les lys des vallées ombreuses, et la musique silencieuse, et la solitude sonore[1]. Parfums qu'exhale le souffle de l'Esprit Saint, et que Jean de la Croix ne considère pas comme constamment saisissables[2]. Mais une force permanente s'exprime par delà. L'âme « s'égale avec Dieu par amour »[3]. Un sentiment de toute-puissance succède aux hésitations et aux détresses, aux transes, à l'extase brutale. Une « tranquillité », une « ordinaire suavité » imprègnent l'âme et jamais ne la quittent[4]. Joie essentielle qui déjà nous fait entrevoir d'où émane, pour l'âme, la certitude qui s'établit. — « Celui-là seul revient, qui n'a pas

1. *E. C.*, t. II, p. 545, « Cántico », c. du vers 2 de la strophe XV.

2. *Id.*, t. II, p. 544-545, id., *ibid.*

3. *Id.*, t, II, p. 544, id., *ibid.* : « Este beso es la unión de que vamos hablando, en la cual se iguala el alma con Dios por amor. »

4. Id., *ibid.* : « De aquí es, que el alma goza ya en este estado de una ordinaria suavidad y tranquilidad que nunca se le pierde, ni le falta. » La *tranquillité* est implicitement définie ap. *Subida*, livre III, cap. IV, *E. C.*, t. I, p. 285-286, lorsque Jean de la Croix, parlant de l'âme inquiète, dit qu'elle ne « peut persévérer toujours en une même manière, ce qui est l'effet de la tranquillité morale » : « ... Y no puede perseverar siempre de una manera (que es efecto de la tranquilidad moral)... »

achevé la route : aucun de ceux qui sont arrivés n'est revenu »[1].

Ce beau texte du sûfi Misrî résume bien l'intrépide confiance qu'éprouve le mystique parvenu à l'état d'union transformante. Confiance qui n'est pas sans nuances. Sainte Térèse déclare que l'âme ne sort point ici de la paix divine mais que les puissances traversent des épreuves qui n'ébranlent pourtant pas cette paix fondamentale[2]. Saint Jean de la Croix pose de même que l'état de mariage spirituel est essentiellement définitif, mais que si l'union est toujours actuelle pour la substance de l'âme, il n'en est pas toujours ainsi pour les puissances ; encore qu'à l'union substantielle s'ajoute très fréquemment l'union des puissances[3]. Combinaison d'une paix lointaine et de heurts superficiels.

Il y a donc certitude, mais certitude abyssale. Et tout l'effort de Jean de la Croix va être de faire remonter cette certitude des profondeurs à la surface, de mettre d'accord la substance de l'âme et l'être total. « L'oubli et l'aliénation » (*enajenación*) « de toutes les choses du monde », la « mortification de tous les appétits et de tous les goûts » sont maintenant obtenus[4]. Et il est important de noter que le premier au moins de ces résultats confirme l'initiale exigence de la *Montée du Mont Carmel*. Dès qu'elle s'inaugure, et si nous la poussons à sa limite, la nuit n'est pas seulement une donnée extatique, mais une donnée théopatique. Non seulement dans le « Cántico », et lorsque l'extase est expressément traversée, mais dès le seuil de la *Montée du Mont Carmel*, l'être passe de soi en Dieu[5].

1. Cf. Louis Massignon : *Essai...*, *op. cit.*, p. 187.

2. *Las Moradas*, *Séptimas Moradas*, *Capitulo segundo*, éd. citée, p. 289 : « Pues tornando á lo que decía, no se entienda que las potencias y sentidos y pasiones estan siempre en esta paz ; el alma sí, mas en estotras moradas no deja de haber tiempos de guerra y de trabajos y fatigas ; mas son de manera, que no se quita de su paz y puesto : esto es lo ordinario. »

3. *E. C.*, t. II, p. 552-553, « Cántico », c. du vers 2 de la strophe XVII : « ... Es a saber, que acabada esta merced de pasar, porque aunque está el alma siempre en este alto estado de matrimonio después que Dios la ha puesto en él, no empero siempre en actual unión, según las dichas potencias, aunque según la sustancia de el alma, sí ; pero en esta unión sustancial de el alma muy frecuentamente se unen también las potencias... »

4. *E. C.*, t. II, p. 550, « Cántico », c. de la strope XVII : « Cuenta el alma en esta Canción la soberana merced que Dios le hizo en recogerla en lo íntimo de su amor, que es la unión, ó transformación de amor en Dios, y dice dos efectos que de allí sacó, que son olvido y enajenación de todas las cosas de el mundo, y mortificación de todos sus apetitos y gustos. »

5. *Id.*, t. II, p. 553, *id*, c. du vers 4 de la strophe XVII : « ... Porque no sólo de todo, mas aun de sí queda ajenada y aniquilada como resuelta en amor, que consiste en pasar de sí al Amado. »

Adhérons à ce transport, tel que le figure le « Cántico ». Comment l'âme garderait-elle le souvenir des choses étrangères puisqu'elle ne se rappellera pas non plus les siennes propres ?[1] Elle ne perdra pas les acquisitions d'ordre technique[2] mais, « en ce non-savoir »[3], en cette absorption dans l'amour, elle « perd l'acte et la mémoire des choses »[4] et cela, dit Jean de la Croix, pour deux raisons : la première, parce que l'âme, étant « actuellement » absorbée en cette « boisson d'amour », ne peut-être attachée « actuellement » à une autre chose[5]; la seconde, parce que cette transformation en Dieu détermine en l'âme une simplicité, une pureté de caractère divin, une vacuité à l'égard de toutes les formes auxquelles elle était liée jusque-là[6].

Ainsi se crée en l'âme ce que Jean de la Croix appelle la « Solitude ». Peu de notions ont été par lui plus approfondies ; et c'est bien en effet d'une notion qu'il s'agit. Nous la voyons poindre en un remarquable passage de la *Montée du Mont Carmel* où, selon une énergique expression de Jean de la Croix, le fait de « poser » en nous-mêmes « le concept d'autres êtres » nous est présenté comme contraire à « la sainte simplicité et à la solitude spirituelle »[7]. La solitude implique donc d'abord, littéralement et strictement, un repli sur soi et l'absence de toute indiscrète investigation concernant l'âme d'autrui[8]. Elle implique d'autre part une sorte de détachement de soi par soi, du moi par

1. *E. C.*, t. II, p. 553, « Cántico », c. du vers 4 de la strophe XVII.

2. Id., *ibid.* : « Y no se ha de entender que pierde allí el alma los hábitos de sciencia... »

3. Id., *ibid.* : « ... aunque queda en aquel no saber... »

4. Id., *ibid.* : « ... sino que pierde el acto y memoria de las cosas en aquél absorbimiento de amor... »

5. Id., *ibid.* : « Y esto por dos cosas. La una, porque como actualmente queda absorta y embebida en aquella bebida de amor, no puede estar actualmente en otra cosa. »

6. Id., *ibid.*

7. Cf. *E. C.*, t. I, p. 182, *Subidu*, livre II, cap. XVI. Il s'agit, dans le passage allégué, de la recherche malsaine concernant les faveurs spirituelles d'autrui ; mais la portée du texte est plus vaste : « Y luego el demonio le va aumentado esto secretamente sin entender lo ella, *y le comienza á poner un concepto acerca de los otros, en si tienen ó no tienen las tales cosas, ó son ó no son; lo cual es contra la santa simplicidad y soledad espiritual.* » Non souligné dans le texte.

8. Cf. *Id.*, t. II, p. 10, *Noche del Sentido*, c. du vers 1 de la strophe I ; t. III, p. 22, et *Autógrafos*, p. 34, et *Aphorismes de saint Jean de la Croix..., op. cit.*

rapport à ses fonctions[1] : effort conscient, puis travail subconscient, pour perdre de vue le mécanisme de nos puissances. Mais il est réservé à l'état théopathique d'assurer la vraie solitude. Le vol de l'esprit nous fait assister à sa création. « L'esprit, en cette contemplation », écrit Jean de la Croix, « est en solitude de toutes les choses ; dénué d'elles toutes, il n'accepte rien en soi sinon solitude en Dieu »[2]. La solitude devient ainsi une solitude métaphysique. Et le mariage spirituel signifie essentiellement pour Jean de la Croix l'union d'un Dieu seul et d'une âme seule, loin de tout intermédiaire, que ce soient des Anges, des hommes, des figures, des formes[3]. L'âme, à ce degré, a dépassé tout moyen et monte au-dessus de tout jusqu'à Dieu[4].

La solitude est préparée par un don total de l'être[5], don des puissances spirituelles, don même des sens et du corps. L'âme, dit Jean de la Croix, « traite » ainsi « le corps selon Dieu » ; elle « dirige et gouverne selon Dieu les sens intérieurs et extérieurs », oriente vers Dieu leurs actions et leurs passions et de même ses propres appétits, ses propres soucis, jusqu'aux premiers mouvements de l'être[6]. L'analyse, ici, dépasse l'impression naïve : l'âme ne perçoit pas que cette œuvre qui s'accomplit en elle s'accomplit pour Dieu. Souvent elle « entend » en Dieu sans

1. Cf. *E. C.*, t. I, p, 281, *Subida*, livre III, cap. II.

2. Cf. *E. C.*, t. II, p. 541, « Cántico », c. du vers 2 de la strophe XIV : « Y así el espíri.u en esta contemplaciòn está en soledad de todas las cosas, desnudo de ellos, ni consiente en sí otra cosa que soledad en Dios. » L'âme est ici comparée au passereau solitaire des *Psaumes* : « ... recordé y fuí hecho semejante al pájaro solitario en el tejado. » Cf. *Psaumes* CII, 8.

3. Cf. *Id.*, t. II, p. 592, « Cántico », Introduction au commentaire de la strophe XXXIV : « ... Y no sólo dice que él ya la guía » [l'âme] « en esa soledad, sino que á solas lo hace él mesmo, comunicándose á ella sin otros medios de Angeles, ni de hombres, ni figuras, ni formas... » Cp. *Id.*, t. II, p. 594, *id.*, c. du vers 4 de la strophe XXXIV, et p. 658, « Llama », c. du vers 3 de la strophe III.

4. Cf. *Id.*, t. II, p. 594, *id.*, c. du vers 4 de la strophe XXXIV ; « Y también es cosa conveniente, que pues el alma ya lo ha dejado todo, y pasado por todos los medios, subiéndose sobre todo á Dios que el mesmo Dios sea la guía y el medio para sí mesmo... »

5. *E. C.*, t. II, p. 557, « Cántico », Introd., au c. de la strophe XIX.

6. *Id.*, t. II, p. 557-558, *id.*, c. du vers 2 de la strophe XIX : « ... porque al cuerpo trata ya según Dios ; los sentidos interiores y exteriores rige y gobierna según Dios, y á él endereza las acciones de ellos ; y las cuatro pasiones todas las tiene ceñidas tambien á Dios... y también sus apetitos todos van sólo á Dios, y todos sus cuidados. Todo este caudal de tal manera está ya empleado en Dios, que aun sin advertencia del alma todas las partes, que habemos dicho, de este caudal en los primeros movimientos se inclinan á obrar en Dios y por Dios... » Et tout le contexte.

savoir qu'un tel prodige se produit[1]. Une formule puissante résume l'état d'automatisme divin qui se crée. « Je ne garde plus de troupeau », dit le poème :

> Ya no guardo ganado[2].

« Je ne vais plus », semble dire l'âme, « derrière mes goûts et mes appétits »[3]. Et, en effet, elle les a posés en Dieu et donnés à Dieu ; elle n'a plus à les nourrir, ni à les garder[4]. Toutes ses paroles, toutes ses pensées, toutes ses œuvres sont choses de Dieu[5]. Une telle évasion hors de notre monde ne peut pas ne pas révolter ceux qui la considèrent d'un regard banal. Une strophe amère dit la réponse de l'âme :

> Pues ya si en el egido
> De hoy más no fuere vista ni hallada,
> Diréis que me he perdido ;
> Que andando enamorada,
> Me hice perdidiza, y fuí ganada[6].

« Si donc sur la place commune du village — à l'avenir je ne suis plus ni vue, ni rencontrée, — vous direz que je me suis perdue, — que, marchant énamourée, — je me suis fait une chose qui se perd, et que pourtant je me suis gagnée. »

Et nous entendons l'hostile murmure des êtres plats, la protestation contre l'étrangeté et l'excès d'une démarche abrupte, l'étonnement de ne plus voir, parmi ses anciens compagnons et là où la vie sociale s'étale[7], celui qui désormais s'en est allé. Et,

1. *E. C.*, t. II, p. 558, id., *ibid.* : « De donde esta tal alma muy frecuentemente obra por Dios, y entiende en él y en sus cosas, sin pensar ni acordarse que lo hace por él... »

2. « Cántico », strophe XIX, vers 3.

3. *Id.*, t. II, p. 558. « Cántico », c. du vers 3 de la strophe XIX : « Que es tanto como decir : Ya no me ando tras mis gustos y apetitos... »

4. Id., *ibid.* : « ... porque habiéndolos puesto en Dios, y dado á él, ya no los apacienta ni guarda para sí el alma. »

5. Id., *ibid.*, c. du vers 4 : « ... donde... todas las palabras y pensamientos y obras, son ya de Dios... »

6. « Cántico », strophe XX.

7. *E. C.*, t. II, p. 560, « Cántico », c. des vers 1 et 2 de la strophe XX : « Egido comunmente se llama un lugar común, donde la gente se suele juntar á tomar solaz y recreación, y donde también apacientan los pastores sus ganados ; y así por el egido entiende aquí el alma el mundo, donde los mundanos tienen sus pasatiempos y tratos, y apacientan los ganados de sus apetitos. »

à ceux qui la voudraient retenir, et s'effraient de ne la plus rencontrer là où on l'apercevait autrefois, l'âme demande qu'ils la considèrent « comme perdue en cela même » et en répandent la nouvelle, parce que de cela même elle se réjouit et parce qu'elle désire que la chose soit bien dite [1].

Rappelons-nous l'élan du poème de la « Noche oscura » et toute cette intrépidité dans l'aspiration à la négation. Il fallait cet amour pour que Dieu, au sens strict du mot, « regardât » l'âme. Et, dès là qu'Il la regarde, Il l'aime [2]. Le problème du salut rejoint ici le problème mystique. Certes, nul ne peut dire qu'il arrivera au terme de l'union mystique, ni même à la vie contemplative [3]. Le fondamental dessein de la *Montée du Mont Carmel* est pourtant de nous donner une méthode de dépouillement qui nous doit conduire, « en breve », « en peu de temps » à l'union divine [4]. D'où vient ensuite la rencontre d'une touche divine et d'un travail humain? D'où vient que l'entrée dans la nuit active soit elle-même issue, partiellement, d'un bienfait divin? L'« amour » qui attire le regard de Dieu est-il antérieur à toute démarche d'active purification? Est-ce lui qui, des profondeurs de notre être, nous tend vers la nuit où cependant il ne saurait suffire à nous faire entrer? Problèmes que Jean de la Croix n'expose pas, mais qu'il a peut-être résolus pour son compte. Sachons du moins que l'union transformante n'est pas considérée par lui comme un surcroît qui pourrait ne pas être. En fait, elle n'atteint qu'un infime nombre d'êtres. Mais, si l'on réfléchit les textes seuls, et loin des atténuations factices, on discerne une sorte d'identification du salut et de l'état mystique suprême. Dieu n'aime que l'être qu'il regarde. Mais il n'aime rien hors de soi. Dès lors, si Dieu aime l'âme, il la met « en soi » en quelque manière, « l'égalant avec soi »; il l'aime ainsi qu'il s'aime lui-

1. *E. C.*, t. II, p. 560, « Cántico », c. des vers 1 et 2 de la strophe xx : « En lo cual dice el alma á los del mundo, que si no fuere vista ni hallada como solía, antes que fuese toda de Dios, que la tengan por perdida en eso mesmo, y que así lo digan ; porque de eso se goza ella, queriendo que lo digan... »

2. *Id.*, t. II, p. 565, *id.*, c. du vers 3 de la strophe xxii : « ... porque mirar Dios es amar Dios... »

3. Cf, *E. C.*, t. II, p. 32, *Noche del Sentido*, c. du vers 1 de la strophe i : « ... porque no á todos que se ejercitan de propósito en el camino del espíritu lleva Dios á contemplación ni aun á la mitad : el por qué, él se lo sabe... »

4. Cf. *Id.*, t. I, p. 27, titre de la *Subida del Monte Carmelo* : « Trata de cómo podrá un alma disponerse para llegar en breve á le divina unión de Dios. »

même[1]. Mais, de même, l'âme ne regarde vraiment Dieu que lorsqu'elle est en Dieu. Et « de pouvoir regarder Dieu c'est faire des œuvres en grâce de Dieu »[2]. La conclusion est rigoureuse, quoique non formulée par Jean de la Croix : seul, l'état théopatique implique le regard de Dieu en l'âme, l'amour de Dieu pour l'âme ; seul, aussi l'état théopathique implique le regard de l'âme en Dieu et, au sens total du mot, l'amour de l'âme pour Dieu. Et en effet, dit Jean de la Croix, est grande la « rudesse », est grand « l'aveuglement » « de l'âme qui est sans grâce »[3].

No quieras despreciarme,
Que si color moreno en mi hallaste,
Y a bien puedes mirarme
Después que me miraste,
Que gracia y hermosura en mí dejaste[4].

« Veuille ne pas me mépriser — ; Car si tu trouvas en moi couleur noire —, Maintenant tu me peux regarder — ; Depuis que tu me regardas —, grâce et beauté en moi tu laissas. »

Tout est fondé sur ce regard divin initial. « Je suis faite belle de Lui », semble dire l'âme, « et cela, parce qu'Il m'a regardée ; et, pour cela aussi, Il m'a aimée »[5].

Comme en bien d'autres cas, Jean de la Croix théologien et chrétien ne suivrait pas ici le senti de l'expérience mystique. Mais cette expérience même ne nous dévoile-t-elle pas l'intuition profonde ? Le problème du salut hante sans doute Jean de la Croix plus tragiquement qu'on ne le croirait d'abord. Ni l'insertion dans une Eglise déterminée, ni l'ordinaire orientation de notre pensée, ni l'oraison moyenne ne peuvent suffire, littéralement, à attirer en nous le regard de Dieu — bref, à nous sauver. Y aurait-il ici à démêler, non seulement une méditation de l'augustinisme, mais

1. *E. C.*, t. II, p. 568, « Cántico », c. du vers 3 de la strophe XXIII : « Es de notar para inteligencia de esto, que Dios así como no ama cosa fuera de sí, si no es por sí, así á ninguna cosa ama más bajamente que á sí, porque todo lo ama por sí... amar Dios el alma, es meterla en cierta manera en sí mesmo, igualándola consigo, y así ama al alma en sí consigo con el mesmo amor que él se ama.,, »

2. *E. C.*, t. II, p. 568, « Cántico », c. du vers 5 de la strophe XXII : « porque poder mirar el alma á Dios, es hacer obras en gracia de Dios ».

3. Id., *ibid.* : « porque es grande la rudeza y ceguera de el alma que está sin gracia. »

4. « Cántico », strophe XXIV.

5. *E. C.*, t. II, p. 570, « Cántico », c. du vers 5 de la strophe XXIV : « ... ya soy hecha hermosa de él, por haberme él mirado, y por eso me ha amado.

de mystérieuses infiltrations protestantes et, transposée par l'expérience mystique, une reconstitution du drame du salut selon un rythme intime et poignant? Que la théologie du purgatoire vienne ici au secours de l'intrépidité mystique, nul n'y contredira. Mais, si nous poussons la pensée mystique à ses limites, elle nous amène à considérer l'état théopathique — qui pourtant demeurera infiniment rare — comme l'unique condition d'un véritable amour de l'âme pour Dieu et de Dieu pour l'âme. Et l'hypothèse d'une purification d'outre-tombe, donné théologique qui s'ajoute à l'expérience mystique, ne modifie en rien l'intuition fondamentale. Ni notre pensée moyenne, ni notre oraison moyenne, ni notre foi moyenne ne suffisent à nous diriger, même de façon infinitésimale, vers Dieu.

Que l'on ne dise pas que c'est là construction théorique qui s'ajoute artificiellement à un humble cri mystique. L'état théopathique ne peut être créé par nous, mais nul ne peut savoir si notre effort ne nous y conduit pas et si cet effort lui-même, à sa phase initiale, n'émane pas de quelque insondable amour, vraie source de tout le devenir spirituel [1].

L'âme est maintenant regardée, aimée par Dieu ; elle est introduite en Lui ; ses vertus, « en exercice d'œuvres parfaites et héroïques » [2], lui ont constitué une force à laquelle le démon n'ose pas se heurter : « toutes les choses terrestres sont mises en son pouvoir », disait du démon Maïmonide, « mais il y a une barrière entre lui et l'âme humaine » [3]. Jean de la Croix estime que le démon redoute l'âme qui se divinise au même degré que Dieu même [4].

1. En des pages importantes M. Jacques Maritain suggère [cf. *Une question sur la vie mystique et la contemplation*, ap. *La Vie spirituelle*, n° de mars 1923, p. 636-650 ; cf. ici, p. 646] que l'on fasse une distinction entre « le terme *vie mystique* entendu au sens général de régime habituel des Dons, et le terme *contemplation* entendu au sens propre. » A l'union obtenue par la parfaite charité tous les Chrétiens peuvent atteindre ; à l'union obtenue par la contemplation proprement dite, non. Et, dans le premier cas pourtant, il s'agirait bien déjà d'une vie mystique, mais de l'ordre de l'action. Distinction théologiquement féconde, et qui peut servir à expliquer de nombreux textes mystiques. Mais, quand Jean de la Croix, au seuil de la *Subida* [loc. cit., *supra*], nous dit qu'il nous indiquera comment une âme se doit « disposer » pour parvenir « en peu de temps » à l'union divine, c'est de l'union contemplative qu'il veut parler.

2. *E. C.*, t. II, p. 543, « Cántico », c. du vers 1 de la strophe xv : « ... porque en este estado están ya las virtudes en el alma perfectas y puestas en ejercicio de obras perfectas y heroicas... ».

3. Maïmonide, *op. cit.*, trad. citée, t. III, p. 166.

4. *E. C.*, t, II, p. 544, « Cántico », c. du vers 2 de la strophe xv : « ... por

Cette âme nous est montrée, s'offrant pleinement à Dieu et joignant à soi les vertus [1].

Aspira por mi huerto [2]

« Aspire à travers mon jardin », — dit l'âme. Et Jean de la Croix note que l'Epouse dit : « aspire à travers mon jardin » et non : « aspire en mon jardin » [3]. Les deux expressions ne sont pas équivalentes. Et, dans le second cas, ce serait « infondre en l'âme une grâce qui n'y serait pas encore ». Mais, ici, il s'agit de « toucher » les vertus et les perfections qui lui sont déjà données, et de les renouveler, afin qu'elles puissent donner d'elles-mêmes « admirable fragrance et suavité » [4].

Les âmes en qui un tel état se constitue sont belles. Et elles ne sont pas belles seulement en des heures privilégiées. « Mais, ordinairement, elles apportent en elles », dit Jean de la Croix, « je ne sais quelle grandeur et dignité » qui impose le respect à tout autre être [5]. Elles sont heureuses. Elles arrivent à exécuter les œuvres de compassion sans ressentir la douleur, à éprouver l'espérance sans qu'une anxiété s'y mêle ; la joie même les imprègne sans qu'il y ait par ailleurs le sentiment d'un manque ou d'un soudain accroissement ; — à la facon de la mer que n'augmentent ni ne diminuent les eaux qui semblent émaner d'elle ou que l'on y voit pénétrer [6].

que estando ella unida con Dios en transformación de amor, tanto la teme como al mesmo Dios... »

1. *Id.*, t. II, p. 571, *id.*, c. de la strophe xxv : « ... porque el alma se ofresce juntamente con las virtudes... »

2. « Cántico », vers 3 de la strophe xxvi.

3. *E. C.*, t. II, p. 574, « Cántico », c. du vers 3 de la strophe xxvi : « Y es aquí de notar, que no dice la Esposa aspira en mi huerto, sino por mi huerto... »

4. Id., *ibid.*, : « porque es mucha la diferencia que hay de aspirar Dios en el alma á aspirar Dios por el alma ; porque aspirar en el alma, es infundir en ella gracia, dones y virtudes ; y aspirar por el alma, es hacer Dios toque en las virtudes y perfecciones que ya le son dadas al alma, renovándolas y moviéndolas de suerte que den de sí admirable fragancia y suavidad... »

5. Id., *ibid.*, c. du vers 4 : « ... y no sólo cuando estas flores están abiertas se echa de ver esto en estas santas almas, pero ordinariamente traen en sí un no sé qué de grandeza y dignidad, que causa detenimiento y respecto á los demás. »

6. *E. C.*, t. II, p. 584-585 « Cántico », c. des vers 4 et 5 de la strophe xxix : — « ... porque á modo de los ángeles, que perfectamente estiman las cosas que son de dolor, sin sentir dolor, y ejercitan las obras de misericordia y compasión, sin sentir compasión, le acaesce al alma en esta trasforma-

L'âme estime pourtant n'avoir pas encore assez. Elle demande que Dieu se communique de plus en plus intimement, et dans le secret de son être. Elle demande aussi que Dieu investisse ses puissances de la gloire et de la grandeur de sa divinité, que tout cela soit si hautement transmis qu'elle ne le veuille ni ne le sache dire, et que ce qui en elle est sensible échoue pleinement à traduire ce qu'elle éprouve ainsi, — enfin, que Dieu s'éprenne des nombreuses vertus qu'il a lui-même déposées en elle [1].

Allusions émouvantes et transparentes. Qu'il n'y ait plus jamais de ces extases physiques où les sens tressaillent et où s'épuise le corps ! Que ce qui est profond et intérieur continue d'être profond et intérieur ! Et que l'être renouvelé par Dieu soit pour Dieu un objet d'incessant amour !

Y mira con tu haz á las montañas [2].

« Et tourne ta face vers les montagnes ». La suprême hardiesse s'annonce. Que l'âme entière soit divine ! Ici « l'âme demande tout ce qu'elle peut demander » ; elle ne veut pas que lui soit donné seulement ce qui fut accordé à Moïse, c'est à savoir la connaissance de Dieu par ses œuvres. Elle veut « l'essentielle communication de la Divinité » « par une manière de contact de l'âme elle-même en la Divinité » et c'est chose qui dépasse pleinement le sens et les accidents : « touche de deux substances nues — l'âme et la Divinité [3]. »

ción de amor... *Y asi el deseo que tiene de ver á Dios es sin pena.* También las afecciones del gozo, que en el alma solían hacer sentimiento de más ó menos, si en ellas echa de ver mengua, ni le hace novedad abundancia ; porque es tanta de la que ella ordinariamente goza, que á manera del mar, ni mengua por los ríos que de ella salen, ni cresce por los que en ella entrán... »

1. *E. C.*, t. II, p. 589, « Cántico », c. de la strophe XXXII. [L'âme demande ici quatre choses] : « La primera, que sea él servido de communicarse muy adentro en lo escondido de su alma. La segunda, que embista sus potencias con la gloria y grandeza de su divinidad. La tercera, que sea tan altamente que no se quiera ni sepa decir, ni sea de ello capaz el exterior y parte sensitiva. Y la cuarta le pide, que se enamore de las muchas virtudes que él ha puesto en ella... »

2. « Cántico », strophe XXXII, vers 2.

3. *E. C.*, t. II, p. 589, « Cántico », c. du vers 2 de la strophe XXXII : « En esto pide el alma todo lo que le puede pedir, porque no anda ya contentándose en conoscimiento y comunicación de Dios por las espaldas, como hizo Dios con Moisés, que es conocerle por sus efectos y obras, sino con la haz de Dios, que es comunicación esencial de la divinidad, sin otro algún medio en el alma, por cierto contacto de ella en la divinidad ; lo cual es cosa ajena de todo sentido y accidentes, por cuanto es toque de substancias desnudas, es á saber, del alma y divinidad. »

Nous retrouvons les plus fermes données de la *Montée du Mont Carmel.* Par delà le rejet de toutes les appréhensions distinctes, demeure la notion proprement divine, générale et obscure. S'épanouit désormais en toute son ampleur l'acte de connaître, dénué, cette fois, de toute limitation où il s'enchaîne :

Y nó quieras decillo [1]

« Et veuille ne le point dire » — Ne le dis pas « aux sens extérieurs » [2]. « La substance ne se peut communiquer aux sens ; et ainsi ce qui peut tomber dans le sens n'est pas Dieu essentiellement » [3].

Gocémonos, Amado
Y vámonos á ver en tu hermosura
Al monte ó al collado,
Do mana el agua pura,
Entremos más adentro en la espesura [4].

« Jouissons l'un de l'autre, Aimé, — Et allons nous voir en ta beauté — Sur la montagne ou sur la colline, — D'où sourd l'eau pure ; — Entrons plus avant dans l'épaisseur [5]. »

Y vámonos á ver en tu hermosura

«... Allons nous voir en ta beauté ». Identification dans la beauté. Toute l'âpre discipline et toute l'amère négation, où il nous semblait que serait à jamais comprimée notre nature, n'était-ce sévérité qu'animait une absorption dans la beauté ? Ecoutons le

1. « Cántico », strophe XXXII, vers 3.

2. *E. C.*, t. II, p. 589, « Cántico », c. du vers 3 de la strophe XXXII : « Es á saber, *Y no quieras decillo* como antes, cuando las comunicaciones que en mí hacías eran de manera que las decías á los sentidos exteriores... »

3. *Id.*, t. II, p. 590, id., *ibid.* : « porque la substancia no se puede comunicar en los sentidos, y asi lo que puede caer en sentido no es Dios esencialmente. »

4. « Cántico », strophe XXXV.

5. Nous traduisons « espesura » par épaisseur, encore que le mot français ne rende pas le mot espagnol en sa signification poétique. — « Espesura » correspond esthétiquement au « Bois Epais ». Cp. « Cántico », strophe IV, vers 1 :

¡ Oh bosques y espesuras
. . . . !

et Garcilaso, éd., citée, p, 14, *Egloga Primera,* vers 216-217 :

Ves aqui un espesura,
Ves aqui un agua clara
. . . . .

chant magnifique où se prolonge le vers lui-même... « Faisons en sorte que par le moyen de cet exercice d'amour nous arrivions à nous voir en ta beauté, c'est-à-dire que nous soyons semblables en beauté et que ta beauté soit telle que celui qui regardera l'autre te ressemble en ta beauté et se voie en ta beauté ; et cela s'accomplira par ma transformation en ta beauté ; et ainsi je te verrai toi en ta beauté, et toi, tu me verras, moi, en ta beauté, et tu te verras en moi en ta beauté, et moi, je me verrai en toi en ta beauté ; de telle sorte que je paraisse toi en ta beauté, que tu paraisses moi en ta beauté, et que ma beauté soit ta beauté et ta beauté ma beauté ; et je serai toi en ta beauté et tu seras moi en ta beauté ; car ta beauté même sera ma beauté [1]. »

D'où viennent de tels accents ? Emanent-ils du Christianisme seul ? Expriment-ils une volontaire synthèse du Dieu biblique et de l'Idée platonicienne du Beau ? Il n'est pas sûr que jamais un mystique chrétien ait mis à ce point l'accent sur la Beauté, la Beauté lyriquement et éperdument aimée. Mais, qu'on y songe, cette Beauté, qui est divine, est celle aussi que Jean de la Croix découvre en soi-même. Par un élargissement inouï de l'être se créerait en nous-mêmes la Beauté absolue.

Cette genèse divine s'accomplit à l'intérieur du Christianisme. Le vers

Entremos más adentro en la espesura [2]

traduit le désir d'une pénétration divine essentielle. Mais une telle pénétration n'est considérée comme viable que si elle prolonge un vrai et intime désir de souffrance chrétienne. En définitive, le désir d'entrer dans « l'épaisseur », dans la profondeur divine, est précédé par le désir d'entrer « dans l'épaisseur de la Croix », —

1. *E. C.*, t. II, p, 595, « Cántico », c. du vers 2 de la strophe xxxv : « Que quiere decir ; hagamos de manera, que por medio de este ejercicio de amor ya dicho, lleguemos á vernos en tu hermosura : esto es, que seamos semejantes en hermosura, y sea tu hermosura de manera, que mirando el uno al otro se paresca á tí en tu hermosura, y se vea en tu hermosura ; lo cual será transformándome á mí en tu hermosura ; y así te veré yo á tí en tu hermosura y tú á mí en tu hermosura y tú te verás en mí en tu hermosura, y yo me veré en tí en tu hermosura ; y así paresca yo tú en tu hermosura, y paresca tu yo en tu hermosura, y mi hermosura sea tu hermosura, y tu hermosura mi hermosura, y seré yo tú en tu hermosura, y serás tu yo en tu hermosura, porque tu hermosura mesma será mi hermosura. »

2. « Cantico », strophe xxxv, vers 5.

et celui-ci est la condition de celui-là [1]. S'agit-il d'un Christianisme théologique vécu, qui rejoint un mysticisme néoplatonicien vécu, mais sans que s'effectue la synthèse du Dieu sans mode et du Dieu de la Foi chrétienne? Lorsque Jean de la Croix, au plus profond de l'état théopathique, désire entrer dans « l'épaisseur de la Croix », c'est d'un Mystère qu'il est épris, et non du drame humano-divin saisi comme un fait. Il attend des souffrances intérieures et externes qu'elles le conduisent aux « hautes cavernes de la connaissance des mystères du Christ », c'est-à-dire à la plus haute sagesse qui, en cette vie, puisse être atteinte [2]. L'expérience de l'état théopathique est intimement liée, chez Jean de la Croix, à la contemplation du Mystère de l'Incarnation. « Connaître les hauts mystères de l'Etre Dieu et homme [3] » n'est pas seulement pour lui un rêve de croyant et de théologien. Il y a nécessité de pénétrer en une unité qui produit, selon une vie divine, ce que l'expérience du mariage spirituel parvient déjà à promouvoir. En définitive, le Mystique, à ce degré. se persuade qu'il est au centre de la Trinité. Son âme est maintenant déiforme, se fait Dieu par participation . [4]« Est-ce une chose tellement incroyable », remarque Jean de la Croix, « que l'âme opère son œuvre d'entendement, notion et amour en la Trinité, conjointement avec elle, comme la Trinité même, par mode participé, Dieu opérant tout cela en l'âme même » [5] ? Bref, l'âme déiforme s'unit avec l'Esprit Saint, comme avec le Père, comme avec le Fils. Et Jean de la Croix se répète la prière johannique où Jésus demande qu'à l'union du Père et du Fils s'ajoute l'union, dans le Père et le Fils, de tous ceux qui croiront en Lui — [6]. L'identité du drame

1. *E. C.*, t. II, p. 597, « Cántico », c. du vers 5 de la strophe XXXV : « Y como el alma que de veras desea sabiduría, desea primero de veras entrar más adentro en la espesura de la Cruz que es el camino de la vida... » Cp. *Id.*, t. II, p. 599, id., c. du vers 4 de la strophe XXXVI.

2. *E. C.*, t. II, p. 599, « Cántico », c. du vers 3 de la strophe XXXVI : « ... porque todas estas cosas son más bajas, y disposiciones para venir á las subidas cavernas del conocimiento de los misterios de Cristo, que es la más alta subiduría que en esta vida se puede alcanzar... »

3. *Id.*, t. II, p. 598, *id.*, c. de la strophe XXXVI : « Y así dice la Esposa en esta Canción, que después de haber entrado más adentro en esta sabiduría y trabajos, irán á conoscer los subidos misterios de Dios y hombre. »

4. Cf. *Id.*, t, II, p. 601 sq., *id.*, strophe XXXVII et suiv.

5. *E. C.*, t. II, p. 607, « Cantico », c. du vers 1 de la strophe XXXVIII : « ... ¿ qué cosa tan increíble es, que obre ella su obra de entendimiento, noticia y amor en la Trinidad juntamente con ella, como la mesma Trinidad, por modo participado, obrándolo Dios en la mesma alma. »

6. *Id.*, t. II, p. 607-608, id., *ibid.*, et Jean, XVII, 20-21. Cf. le verset 21 :

christologique et du drame humain est affirmée et les prudentes réglementations des théologiens n'empêcheront pas ici le caractère direct et immédiat de l'expérience. L'auteur du Quatrième Evangile sent une union de son être propre, du Christ et de Dieu. Le Christ johannique pousse à la limite l'expérience de l'état théopathique. Un grand Mystique tel que Jean de la Croix, lorsqu'il analyse son expérience profonde, atteint directement le Christ et cherche à travers Lui une expérience comparable à la sienne propre. Ainsi se rejoignent en lui l'expérience ineffable du Dieu néoplatonicien et l'expérience du Dieu chrétien.

L'état théopathique, en effet, immuable en son fond, n'est pas chose qui s'immobilise. Il est perpétuellement vivifié par l'amour. Il s'approfondit en « une transformation de notions nouvelles »[1], en même temps qu'en une « totale transformation » de la volonté humaine en la volonté divine : si bien que « l'âme aime Dieu avec la volonté de Dieu, laquelle est en même temps sa propre volonté ; et ainsi l'âme aimera Dieu autant qu'elle est aimée de Lui, parce qu'elle l'aime avec la volonté de Dieu même »[2]. Et lorsque l'âme discerne au fond d'elle-même une telle unification de soi et de Dieu, elle éprouve ce que Jean de la Croix appelle une « intime et substantielle jubilation dirigée vers Dieu[3] ». « Il lui semble en effet, et ainsi en est-il, que toute la substance de l'âme, baignée en gloire, loue Dieu »[4]. Il n'est pas surprenant qu'à une telle âme la Trinité soit non seulement un Mystère pensé mais une expérience vécue. A vrai dire, pour tout grand Mystique, ou le dogme deviendra vie ou il ne sera pas. La doctrine mystique de Jean de la Croix ne maintient, en définitive, du dogmatisme que

« Ινα πάντες ἕν ὦσιν, καθὼς σὺ πατὴρ ἐν ἐμοὶ, κἀγω ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν... » La lecture : ἐν ἡμῖν ἐν ὦσιν — conforme au texte de la Vulgate, n'est pas négligée par Jean de la Croix qui insiste à cet égard dans sa traduction : « ... así ellos en nosotros sean una misma cosa. » Sur la lecture en question cf. Loisy : *Le Quatrième Evangile*, *op. cit.*, p. 811, note 1.

1. *E. C.*, t. II, p. 600, « Cántico », c. du vers 4 de la strophe xxxvi : « Allí nos transformaremos en trasformación de nuevas noticias... »

2. *Id.*, t. II, p. 602-603, « Cántico », c. des vers 1 et 2 de la strophe xxxvi : « ... sino es en transformación total de su voluntad con la de Dios, en que de tal manera se unen las voluntades, que se hace de dos una ; y así hay igualad de amor : ... y así el alma ama á Dios con voluntad de Dios, que también es voluntad suya ; y así le amará tanto como es amada de Dios, pues le ama con voluntad de el mesmo Dios ».

3. *Id.*, t. II, p. 606, Id., *ibid.* : « íntima y sustancial jubilación á Dios... »

4. *E. C.*, t. II, p. 606, « Cantico », c. des vers 1 et 2 de la strophe xxxvii : « porque paresce, y así es que toda la substancia de el alma, bañada en gloria, engrandesce à Dios,.. »

ce que l'expérience a atteint et vécu. Dieu est posé comme un objet-limite de la Foi, par delà toutes les appréhensions imparfaites que j'en pourrais obtenir. Et, dès lors, tout ce qui me serait donné comme Dieu n'est pas Dieu. Jean de la Croix ne discerne Dieu que lorsqu'il est en quelque manière devenu Dieu.

Et, en même temps, il connaît enfin les choses. La découverte extatique à laquelle l'avait conduit le « vol de l'esprit » lui avait fait sentir en Dieu toutes les choses et la souveraine beauté de la nature. Immédiate donnée d'une extase lyrique, mais qui absorbait la nature en Dieu plutôt qu'elle ne conférait à la nature elle-même une valeur définitive. Mais voici que Jean de la Croix contemple

El soto y su donaire[1]

« Le bois et son charme » ; et, par bois, il entend « ici Dieu avec toutes les créatures qui résident en lui »[2]. Les créatures lui sont donc, cette fois encore, données comme inséparables de Dieu. Mais, alors qu'il avait naguère transporté en Dieu son amour des choses, il démêle lors de l'état théopathique l'intime secret du tout et, selon la profonde expression qu'il choisit, « connaît en Dieu le principe et la durée des choses »[3]. Sans Dieu, en effet, il ne saurait connaître la nature par « voie spirituelle »[4]. Et qu'est enfin « le charme du bois »[5] ? Jean de la Croix désigne par là non seulement la beauté de chaque créature, mais la correspondance, l'ordonnance qui s'établissent entre elles toutes. Et c'est là les connaître par voie contemplative.

Ainsi se parachève, en une harmonie qu'il faut nettement discerner, tout le rythme de la nuit[6]. Il semblait que rien ne demeu-

1. « Cántico », strophe XXXVIII, vers 3.

2. *E. C.*, t. II, p. 609, « Cántico », c. du vers 3 de la strophe XXXVIII : « Por *soto* entiende aquí á Dios con todas las créatures que en él están. »

3. Id., *ibid.* : « Esto, pues, dice el alma, que allí se mostrará á Dios en cuanto es vida y ser á todas las criaturas, conociendo en él el principio y duración de ellas... » Cp. *Id.*, t. II, p. 674, « Llama ». c. des vers 1 et 2 de la strophe IV :« Porque echa allí de ver el alma, como todas las criaturas de arriba y abajo tienen su vida y duración en él... »

4. *E. C.*t. II, p. 609 « Cántico », c. du vers 3 de la strophe XXXVIII : « porque sin él no se le dá á la alma nada, ni estima conocellas » [les créatures] « por vía espiritual. »

5. *Id.*, t. II, p. 609-610, id., *ibid.* : « El donaire del soto... »

6. Cf. Pascal : *Pensées*, éd. citée, section, X, § 684 : « ...Pour entendre le sens d'un auteur, il faut accorder tous les passages contraires... Tout auteur a un

rât de ce monde d'où nos sens redressés s'étaient détournés. Tendus vers un Dieu incompréhensible, rebelles à toute appréhension distincte, défiants de tout sentiment de présence, soumis à une destruction de tout notre mécanisme mental, nous allions, avec ferveur et anxiété, dans la nuit. Mais un double amour soutenait Jean de la Croix. Les témoignages, le lyrisme et, en son style, les plus secrètes vibrations, montrent qu'il a joui profondément de la nature. D'autre part il a espéré et aimé un Dieu sans mode, situé au delà de tout ce qui est appréhensible. Eprouver en soi un Dieu incompréhensible, c'est être devenu soi-même immense et sans bornes. Si donc la nature s'offre à une âme déiforme, elle ne peut qu'être elle-même dégagée des prestiges illusoires. La nature, jadis rejetée en ses accidents, est atteinte en sa substance. Et nous comprenons pleinement maintenant la page de la *Montée du Mont Carmel* où Jean de la Croix nous disait que « le sens ne peut cueillir ni atteindre plus que l'accident, alors que l'esprit purgé des nuées et de l'espèce de l'accident, pénètre la vérité et la valeur des choses : tel est bien en effet son objet »[1]. Celui qui ne triomphe pas de la « joie de l'appétit », disait-il encore, « ne jouira pas de la sérénité de la joie ordinaire en Dieu par le moyen de ses créatures et de ses œuvres »[2]. Nul n'y parviendra qui n'ait été en même temps accueilli dans l'essence divine et qui n'ait accompli, en quelque sorte avec la nature tout entière, une absorption du divers dans l'Un. Rythme de retour plotinien, aspiration thomiste à l'universel se rejoignent ici, en une synthèse lyrico-mystique dont le prix est souverain.

Il serait tout à fait imprudent de combiner, en un même exposé d'ensemble, et parce que des rapprochements de détail peuvent être établis entre les deux textes, les données que nous fournit le «Cántico» et celles que la « Llama » nous apporte. Le «Cántico», en un rythme lyrique et mystique admirable, nous a permis de discerner en ses traits principaux l'état théopathique tel que l'en-

sens auquel tous les passages contraires s'accordent, ou il n'a point de sens du tout... »

1. Cf. *E. C.*, t. I, p. 327, *Subida*, livre III, cap. XIX : « Porque el sentido no puede coger ni llegar más que el accidente, y el espíritu purgado de nubes y especie de accidente penetra la verdad y valor de las cosas ; porque este es su objecto. »

2. *Id.*, t. I, p. 348, *id.*, livre III, cap. XXV : « Mas el que no vence el gozo del apetito, no gozará de serenidad de gozo ordinario en Dios por medio de sus criaturas y obras. »

tend Jean de la Croix. La « Llama » nous conduit-elle par delà, mais selon un schéma qu'aurait déjà inauguré le « Cántico? » On le prétend d'ordinaire, et il est en effet aisé de discerner dans la « Llama » le suprême degré d'états déjà analysés dans le « Cántico ». D'ailleurs, le « *Prólogo* » de la « Llama » n'est-il probant à cet égard ? Jean de la Croix, y faisant allusion aux strophes qu'il vient de commenter, déclare qu'elles traitent « du plus parfait degré de perfection auquel nous puissions parvenir en cette vie, c'est à savoir la transformation en Dieu » [1]. Que sont ces strophes, sinon les strophes du « Cántico » ? Il n'est pas sûr pourtant que Jean de la Croix ne désigne pas ainsi le poème de la « Noche oscura ». L'analyse esthétique nous avait déjà fait pressentir dans le lyrisme de la « Llama » un prolongement du lyrisme de la « Noche ». Si, d'autre part, nous confrontons les commentaires de la « Llama » et ceux du « Cántico », nous remarquons que les expressions de fiançailles et de mariage spirituels, dominatrices dans le « Cántico », ne jouent qu'un rôle très faible dans la « Llama ». Rien, non plus, que ce soit dans le poème ou dans le commentaire, qui reprenne la transposition du *Cantique des Cantiques* que nous avait léguée le « Cántico ». Mais aucun de ces arguments n'est décisif. De même, lorsque nous alléguons que la *Montée du Mont Carmel* et la *Nuit obscure* nous eussent donné une analyse théorique de la transformation en Dieu, et que la « Llama », dès les lignes du Prologue, se situe sur un plan théorique comparable, nous ne prouvons pas que le « Cántico », qui a lui aussi une signification théorique, n'est pas ainsi tout aussi nettement continué. Lorsque nous notons que la « Llama » se propose d'étudier l'amour que suscite l'état de transformation, mais « plus qualifié et rendu plus parfait en ce même état de transformation » [2], rien ne nous permet d'affirmer qu'une telle qualification prolonge la transformation qu'eût décrite la *Noche oscura* et non pas celle qu'a chantée le « Cántico ». Par surcroît, le vers final de l'avant-dernière strophe du « Cántico » :

Con llama que consume y no da pena [3]

1. *E. C.*, t. II, p. 520, « Llama », *Prólogo* : « Porque aunque en las canciones que arriba declaramos, hablamos del más perfecto grado de perfección á que en esta vida se puede llegar, que es la transformación en Dios... »

2. *E. C.*, t. II, p. 620, « Llama », *Prólogo* : « todavía estas canciones tratan del amor ya más calificado y perficionado en ese mismo estado de transformación. » Cf. note précédente.

3. « Cántico », strophe XXXVIII, vers 5 : « Avec la flamme qui consume et ne donne pas de peine. »

est une introduction à la « Llama », et, en particulier, au vers :

Pues ya no eres esquiva[1].

Mais ni l'une ni l'autre des deux hypothèses ne s'en trouvent fortifiées. Ne cherchons pas avec trop de soin l'unité de l'œuvre total. A vrai dire, chaque traité de Jean de la Croix, en même temps qu'il traduit un moment d'un devenir mystique homogène, résume la vie mystique tout entière, selon un point de vue nouveau. C'est ainsi que la « Llama », qui concerne les états suprêmes, revient pourtant à leur propos vers une nouvelle analyse des épreuves de la nuit obscure[2], à une étude du passage de la méditation à la contemplation[3]. Mais ce sont les états suprêmes qu'il faut tenter de discerner maintenant en leur pureté.

La « Llama », en sa signification essentielle, concerne l'exercice et, mieux encore, l'acte de l'état théopathique. « Et la différence », écrit Jean de la Croix, « qu'il y a entre l'habitude et l'acte se retrouve entre la transformation en amour et la flamme d'amour, entre le bois enflammé et la flamme qui en émane »[4]. En définitive, état théopathique d'une part, qualification de ce même état d'autre part : ainsi se posent pour nous le rapport hypothétique et le rapport vérifiable de la « Noche » et du « Cántico » avec la « Llama ». Celle-ci aspire à expliquer comment « se substantialise » l'état de transformation d'amour[5]. Jean de la Croix nous en avertit dès le *Prólogo* et nous dit aussi qu'il est difficile « d'exprimer quelque chose de la substance »[6]. Le problème est donc très nettement circonscrit : la « Llama » dépassera le plan phénoménal, fût-ce celui de la phénoménologie d'un état

1. « Llama », strophe I, vers 4 : « Puisque tu n'est plus douloureuse ».

2. Cf. *E. C.*, t. II, p. 627-629, 640, « Llama », c. du vers 4 de la strophe I, c. du vers 5 de la strophe II.

3. Cf. *Id.*, t. II, p. 655 sq., *id.*, c. du vers 3 de la strophe III.

4. Cf. *E. C.*, t. II, p. 623, « Llama », c. du vers 1 de la strophe I : « Y la diferencia que hay en hábito y el acto, hay entre la transformación en amor y la llama de amor, que es la que hay entre el madero inflamado y la llama de él... »

5. *Id.*, t. II, p. 620, *id.*, *Prólogo* : « ...pero puede con el tiempo y ejercicio. [l'état de transformation] « calificarse, como digo, y sustanciarse mucho más en el amor... »

6. *Id.*, t. II, p. 619, id., *ibid.* : « ...y *con dificultad se dice algo de la sustancia...* »

théopathique. Elle adhérera à la vie théopathique substantielle.

Nous nous attendrions à voir surgir la technique des écoles eckhartiennes. Fond, centre, cime de l'âme, ne rencontrerons-nous pas ces vocables, auxquels les Mystiques spéculatifs des écoles germanico-flamandes ont donné un sens complexe, et que des Mystiques plus humbles ont répétés en y insérant surtout le souvenir d'une expérience vécue ?

Si nous considérions seulement en ses caractères externes le lexique de Jean de la Croix, nous serions tentés de n'y point discerner ici des influences subies. Le mot *fondo* n'est employé, dans l'œuvre entier, que cinq fois [1]; le mot *centro*, qui dans la « Llama » a une valeur lyrico-mystique souveraine, semble une donnée vécue plutôt qu'un terme technique transmis ; enfin le mot *ápice* (cime), que notera quelques années plus tard Juan de los Angeles, disciple des Ecoles du Nord[2], est absent du vocabulaire de Jean de la Croix. Pourtant, ne faut-il dépasser ici l'apparence ? L'analyse des symboles nous a déjà convaincus de cette méthode d'imprégnation qui a conduit Jean de la Croix à insérer à travers des thèmes lyriques des notions rigoureuses, qui l'a amené aussi à ne pas accueillir volontiers, du moins dans la mystique proprement dite, les termes d'école. Rien ne prouve qu'il n'ait pas, par la « Llama » tout entière et spécialement par le vers :

De mi alma en el mas profundo centro [3]

1. Cf. *E. C.*, t. II, p. 125, *Noche del Espíritu*, c. du vers 4 de la strophe II : « Y entonces como ve » [le démon] « que no puede alcanzar á contradecirlas al fondo del alma... » ; *id.*, t. II, p. 126, id., *ibid.* : « ...se entra ella » [l'âme] « más adentro del fondo interior... » ; *id.*, t. II, p. 625, « Llama », c. du vers 3 de la strophe I : « su negocio es ya sólo recibir de Dios, el cual sólo puede en el fondo del alma sin ayuda de los sentidos hacer obra... » ; p. 673, *id.*, c. de la strophe IV : « ... en el centro y fondo de mi alma,.. » ; p. 677, *id.*, c. du vers 3 de la strophe IV : « ...porque como habemos dicho, en el fondo de la sustancia del alma es hecho este dulce abrazo. »

2. Juan de los Angeles, *Obras misticas*, éd. citée, t. I, p. 42, col. 1, *Conquista del Reino de Dios*. Diálogo, I, § III : « ... has de saber que el íntimo del alma es la simplicísisima esencia della sellada con la imagen de Dios, que algunos santos llamaron centro, otros íntimo, otros ápice del espíritu, otros mente. San Augustin summo y los más modernos la llaman hondón... » Sur le rôle, en tout cela, du thomisme, cf. Grabmann : *Die Lehre des Hl. Thomas v. Aquin von der Scintilla Animæ in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik im Predigerorden* [*Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, t. XIV, p. 413-427, Paderborn, 1900].

3. « Llama », strophe I, vers 3.

combiné une expérience vécue et la méditation de certaines techniques post-eckhartiennes. En fait, le mot *fondo* évoque bien le « Grund » eckhartien où ne pénètrent aucune créature ni aucune image. Mais de tels rapprochements éclaireraient la justification que Jean de la Croix tente de son expérience, non l'expérience elle-même et la doctrine qui la prolonge immédiatement. Revenons à l'analyse interne qui est ici notre guide le plus sûr.

Jean de la Croix voudrait ressaisir le rythme d'introversion qui, dans l'état théopathique en acte, nous fait descendre jusqu'au plus profond centre de l'âme :

De mi alma en el más profundo centro.

Il essaye de définir un « centre » spirituel. Que l'on ne songe, lorsqu'il s'agit de l'esprit, ni à un haut, ni à un bas, ni à une profondeur au sens spatial du mot, ni à une différence entre l'extérieur et l'intérieur. Dès lors, il faudra entendre par centre l'extrême limite d'un être et de sa force[1]. Or, le centre de l'âme est Dieu ; et si j'y ai atteint, selon « toute la capacité » de mon être, « selon la force » de mon « opération », j'aurai atteint à « l'ultime et profond centre de l'âme[2] ». Si au contraire, tout en étant déjà en Dieu, je sens en moi « mouvement » et « force » pour aller plus loin, je suis au centre, mais non au centre le plus profond, puisque je pourrais m'avancer encore au delà. L'amour, dit Jean de la Croix, unit l'âme avec Dieu, et plus l'âme trouve ainsi de degrés d'amour, plus profondément elle « entre » en Dieu et « se concentre » en lui, et ainsi il y a autant de centres que de degrés d'amour[3]. L'âme qui a atteint jusqu'au centre le plus profond a de la sorte épanoui son être au point de paraître elle-même Dieu[4].

1. *E. C.*, t. II, p. 625, « Llama », c. du vers 3 de la strophe I.

2. Id., *ibid.* : « El centro del alma Dios es, al cual habiendo ella llegado según toda la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación, habrá llegado al último y profundo centro del alma... »

3. *E. C.*, t. II, p. 625, « Llama », c. du vers 3 de la strophe I : « ...y cuando no llegue á tanto como esto... aunque esté en Dios, que es su centro por gracia y por la communicación suya si tiene movimiento para más y fuerza para más, y no está satisfecha. Aunque está en el centro no en el más profundo, pues puede ir á más. El amor une al alma con Dios, y cuantos más grados de amor tuviere, más profúndamente entra en Dios y se concentra con él, y así podemos decir que cuantos grados hay de Amor de Dios, tantos centros uno más que otro, hay de el alma en Dios... »

4. *Id.*, t. II, p. 626, id., *ibid.* : « Si llegare hasta el último grado, llegará a

Il n'est pas surprenant qu'avant d'avoir pleinement compris les touches divines qui la transmuent, l'âme désire la mort naturelle[1]. Non la banale aspiration à une vie d'outre-tombe. Mais la flamme d'amour qui a atteint l'âme l'a si vivement ébranlée et, cette fois sans qu'il y ait souffrance[2], l'a si tendrement blessée[3], que l'âme voudrait voir se défaire la « chaîne de tissu de l'esprit et de la chair »[4]. Et en effet, cette texture de l'être est devenue si déliée, si amenuisée « que la Divinité ne laisse pas de transparaître en elle »[5] :

Rompe la tela de este dulce encuentro[6]

« Romps la toile de cette douce rencontre. » L'âme implore l'amour violent, dont l'acte est très bref, et qui s'introduit à la façon de la forme en la matière, c'est-à-dire en un instant[7]. Jean de la Croix écrit avec force que « ceux qui arrivent, en un instant s'informent en Dieu »[8]. Voilà pourquoi l'on dit que « l'oraison brève pénètre les cieux »[9]. Ainsi en est-il de ces attaques divines qui vraiment sont des « rencontres », et par lesquelles Dieu « pénètre » toujours plus avant, « divinisant la substance de l'âme »[10]. L'âme veut-elle mourir? Elle veut surtout que ce ne soit

herir el almor de Dios hasta el más profundo centro del alma ;... hasta ponerla que parezca Dios. »

1. « Llama », strophe I.

2. Cf. Id., *id.*, vers 4 :

Pues ya no eres esquiva.

3. Id., *id.*, vers 2 :

. . . . .
Que tiernamente hieres.
. . . . .

4. *E. C.*, t. II, p. 631, « Llama », c. du vers 6 de la strophe I : « esta urdimbre de espíritu y carne... »

5. *Id.*, t. II, p. 632, id., *ibid.* : « ... que no se deja de traslucir la divinidad en ella... »

6. « Llama » strophe I, vers 6,

7. *E. C.*, t. II, p. 632, « Llama », c. du vers 6 de la strophe I : « ...al modo que la forma en la materia, que se introduce en un instante... »

8. Id., *ibid.* : « Mas los que llegan, en un punto se forman en Dios. »

9. Id., *ibid.* : « Por lo cual se dice ; que la oración breve penetra los cielos. »

10. *Id.*, t. II, p. 633, id , *ibid.* : « *y así para la más consumar y elevar de la carne*, hace él en ella unos embestimientos divinos y gloriosos á manera de encuentros, que verdaderamente son encuentros, con que siempre penetra endiosando la sustancia del alma... »

pas « l'âge et les années » qui brisent sa vie[1]. Elle veut mourir, maintenant qu'en un accord harmonieux de l'esprit et de la chair tout son être vit en Dieu[2], maintenant qu'elle veut ce que Dieu veut et qu'elle ne veut ni ne peut vouloir ce qu'il ne veut point[3].

Moment bientôt dépassé. Cette vie qu'il s'agirait de détruire, ne la pourrait-on détruire tout en ne ruinant pas les présentes conditions de notre être ?

Matando, muerte en vida la has trocado[4].

« En tuant, tu as changé la mort en vie. » Jean de la Croix ne formule pas expressément ce changement de plan. Mais le mouvement lyrique, et toute la dialectique secrète, impliquent ce violent redressement. Dès la deuxième strophe, l'action divine est goûtée en elle-même, et sans que le poète la subordonne sans cesse à un au delà de la vie présente. Le contact divin sera dit « brûlure suave »[5], « plaie enivrante »[6]. Métaphores ardentes qui nous doivent pourtant faire songer à une touche sans forme ni figure. Bientôt, poème et commentaire diront l'étrange mélange de poids terrible et d'aérienne vibration qu'est l'entrée de Dieu dans la substance de l'âme[7]. « Touche de substances » — « de la substance de Dieu dans la substance de l'âme » et, « puisqu'il s'agit d'une touche de Dieu », touche qui « a le goût de la vie éternelle »[8]. En même temps, et sur un autre plan, cette touche, étrangère à ce qui est phénoménal, peut cependant s'achever çà et là en une expression sensible. Feu « envoyé en circonférence » et émané du point de blessure, c'est-à-dire du

1. *E.C., ibid.* : « rompe la tela delgada de esta vida y no la dejes llegar *á que la edad y años naturalmente la corten...* »

2. Id., t. II, p. 633, « Llama », c. du vers 6 de la strophe I.

3. Id., *ibid.* : « ...donde lo que tú quieres que pida, pido, y lo que no quieres, no lo quiero, *ni puedo* ni aun me pasa por pensamiento pedir... »

4. « Llama », strophe II, vers 6.

5. « Llama », strophe II, vers 1 : « ¡ Oh cauterio suave ! »

6. Id., *id.*, vers 2 : « ¡ Oh regalada llaga ! »

7. Id., *id.*, vers 3 : « ¡ Oh mano blanda ! ¡ Oh toque delicado ! Et *E. C.* t. II, p. 638-639, c. du vers précité.

8. « Llama ». strophe II, vers 4 : « Que a vida eterna sabe ». Et *E. C.*, t. II, p. 639, c. du vers précité : « Y no es increíble que ello así sea creyendo, como se ha de creer, que este toque es toque de sustancias, es á saber, de sustancia de Dios en sustancia del alma ; al cual en esta vida han llegado muchos santos... Que aunque en esta vida no se goza perfectamente, como en la gloria, con todo eso este toque, por ser toque de Dios á vida eterna sabe. »

centre[1]. Tels furent les stigmates de saint François[2]. Rien, néanmoins, ne saurait ébranler chez Jean de la Croix la confiance en la précellence des valeurs purement spirituelles. La brûlure, qui demeure intérieure et sans meurtrir le sens, est plus haute[3]. Seul apparaît à Jean de la Croix comme vraiment grand le rejaillissement de l'esprit sur le sens, analogue à cette douleur corporellement vécue que signifiait saint Paul lorsqu'il disait : « Je porte en mon corps les blessures de mon Seigneur Jésus »[4].

L'être, ainsi pénétré, devient vie totale. « Y mataste en mí lo que me tenía muerta sin la vida de Dios, en que ahora me veo vivir — Et tu tuas en moi ce qui me tenait morte, sans la vie de Dieu en laquelle maintenant je me vois vivre »[5]. Le désir de la mort naturelle s'évanouit en cette vie nouvelle qui envahit l'être divinisé. « Tous les appétits » de l'âme, « ses puissances, avec leurs opérations qui étaient par elles-mêmes opérations de mort et privation de la vie spirituelle, se changent en fonctions divines »[6]. Vraiment « l'âme vit » maintenant « la vie de Dieu »[7]. « L'entendement de l'âme est entendement de Dieu, sa volonté volonté de Dieu, sa mémoire mémoire de Dieu, et sa sensibilité sensibilité de Dieu »[8]. Certes, « la substance de l'âme » n'est pas

1. *E. C.*, t. II, p. 636, « Llama », c. du vers 2 de la strophe II : « vivo también y encendido fuego en circunferencia enviado de la sustancia y virtud de aquel punto de la herida... »

2. *Id.*, t. II, p. 637, id., *ibid.* : « Volvamos, pues, á la obra que hace aquel Serafín, que verdaderamente es llagar y herir ; y así si alguna vez se da licencia para que salga algún efecto á fuera al sentido corporal, al modo que hirió dentro, sale fuera la herida y llaga ; como acaeció cuando el Serafín llagó al Santo Francisco, que llagándole en el alma de amor, en aquella manera salió el efecto de las llagas afuera. Porque Dios ninguna merced hace al cuerpo, que principalmente no la haga primero en el alma. »

3. Id., *ibid.* : «... Pero cuando el llagar es en el alma, sin que se comunique afuera, puede ser muy más intenso, y más subido. »

4. Id., *ibid.* : « Yo en mi cuerpo traigo las heridas de mi señor Jesús. » Cf. Galat., VI, 17.

5. *E. C.*, t. II, p. 638, « Llama », c. du vers 3 de la strophe II.

6. *Id.*, t. II, p. 643, *id.*, c. du vers 5 de la strophe II : « En la cual vida nueva, cuando ha llegado á perfección de unión con Dios,... todos *los apetitos del alma y sus potencias, y las operaciones de ellas, que eran de suyo operaciones de muerte y privación de la vida espiritual, se truecan en divinas.* »

7. Id., *ibid.* : « Y como quiera que cada viviente viva por su operación (como dicen los filósofos) teniendo sus operaciones en Dios, por la unión que tienen con Dios, el alma vive vida de Dios... »

8. *E. C.*, t. II, p. 644, « Llama », c. du vers 6 de la strophe II : « ... *De manera, que ya el entendimiendo del alma es entendimiento de Dios ; y la voluntad es voluntad de Dios ; y la memoria*, memoria de Dios ; y el deleite, es deleite de Dios. »

« la substance de Dieu » : la substance de l'âme ne peut se convertir en Dieu. Mais, « unie avec Dieu, absorbée en lui, l'âme est « Dieu par participation de Dieu »[1]. Et — quelle que soit, en ces réserves concernant la possibilité d'une conversion substantielle, la prudence possible du théologien, — le senti de l'expérience se traduit à coup sûr. Une activité interne, un amour dont malgré tout l'âme est la source, voilà ce qui, d'un point de vue tout expérimental, interdit à Jean de la Croix de ne poser qu'une substance unique.

La joie, un état dionysiaque, imprègnent maintenant l'âme divinisée. Bientôt, une union que l'on pourrait dire noétique nous conduira hors de toute humaine notion dans l'infinité divine. Le vers

¡ Oh lámparas de fuego ![2]

« O lampes de feu ! » est à Jean de la Croix l'occasion d'un commentaire véritablement métaphysique. Sans doute pourrait-on reconstituer ainsi la pensée qui se voile, mais qui s'en va loin, très hardie : les attributs infinis que nous connaissons de Dieu ne sont rien à côté de tels autres attributs infinis que nous ignorons. Lorsqu'il s'unit à nous, Dieu laisse voir en lui toutes ses grandeurs, toutes impliquées en un être unique et simple. Or, chacune d'elles est Dieu même. Si donc l'union nous en révèle plusieurs, Dieu se montre à nous comme multiplié à travers chacun des attributs qui émergent devant nous. Il se communique à nous, et selon chaque attribut et selon eux tous. Cette communication que Dieu fait de soi à l'âme semble à Jean de la Croix la plus haute qui se puisse produire en cette vie. N'est-ce pas en effet un au delà de notre pensée qui s'ouvre à nous ? Dieu nous devient une infinité d'attributs ; nous le connaissons et l'aimons en toute ardeur, « selon tous ses attributs »[3].

Et dès lors notre être s'épanouit en Dieu, mais en un Dieu dont les attributs infinis émettent des « splendeurs » au fond desquelles notre âme unie resplendit elle-même[4]. En définitive,

1. *E. C.*, t. II, p. 644 : « y la sustancia de su alma, aunque no es sustancia de Dios, porque no puede convertirse en él, pero estando unída con él, absorta en él es Dios por participación de Dios... »

2. « Llama », strophe III, vers 1.

3. Cf. *E. C.*, t. II, p. 646-649, « Llama », c. du vers 1 de la strophe III. [Cf., *id.*, t. II, p. 647 id., *ibid.* : « ...conociéndole y amándole ardentisimamente, según todos sus atributos] ».

4. Cf. « Llama », strophe III, vers 2 :

En cuyos resplandores.

Et c. du vers précité, *E. C.*, t. II, p. 649 : « Ya queda dado á entender que

l'âme, avec ses puissances, est éclairée « à l'intérieur des splendeurs de Dieu »[1]. Mouvement de l'âme et de Dieu tout ensemble, mais plus encore mouvement de l'âme que mouvement de Dieu[2]. Pourtant, un tressaillement va de Dieu à l'âme, une « obombration » de son être divin.

Ainsi se satisfont « les profondes cavernes du sens »,

Las profundas cavernas del sentido [3].

Image puissante, qui résume toute la pensée de Jean de la Croix. Seule, en effet, l'intime purification de ces cavernes nous fait entrevoir le « grand vide de leur profonde capacité[4] ». Leur capacité est, en quelque manière, infinie, et Dieu seul, qui est « profond et infini », leur peut donner ce qu'elles réclament; par contre, leur défaillance, leur peine sont « mort infinie »[5]. Mais voici que s'infondent en elles les splendeurs des attributs divins. L'âme, devenue ombre de Dieu par une transformation substantielle, fait en Dieu pour Dieu, et selon le mode qu'il choisit lui-même, ce que Dieu fait en elle pour Lui[6]. Elle donne finalement Dieu à Dieu[7]. Et, dit admirablement Jean de la Croix, « c'est une inestimable joie pour l'âme de voir qu'elle donne à Dieu une chose qui est sienne et qui s'accorde avec l'infini de l'Etre de Dieu »[8]. Certes, l'âme ne peut donner de nouveau Dieu à Dieu,

estos resplandores son las comuninaciones de estas divinas lámparas, en las cuales el alma unida resplandece con sus potencias... »

1. *E. C.*, t. II, p. 649, même comment. : « ...entenderemos que el alma con sus potencias está esclarecida dentro de los resplandores de Dios. »

2. *E. C.*, t. II, p. 650, « Llama », c. du vers 2 de la strophe III; « Pero es de saber que estos movimientos más son movimientos del alma que movimientos de Dios. »

3. « Llama », strophe III, vers 3.

4. *E. C.*, t. II, p. 652, id., *ibid.* : « ...el vacío grande de su profunda capacidad... »

5. *Id.*, t. II, p. 652, id., *ibid.* : « Es, pues, profunda la capacidad de estas cavernas ; porque lo que en ellas puede caber, que es Dios, es profundo é infinito, y así será en cierta manera su capacidad infinita... su deshacimiento y pena es *muerte infinita...* »

6. *E. C.*, t. II, p. 670, « Llama », c. des vers 5 et 6 de la strophe III : « Y á este talle, siendo ella por medio de esta *sustancial* transformación sombra de Dios, hace ella en Dios por Dios lo que él hace en ella por sí mismo, *al modo que él lo hace...* »

7. Id., *ibid.* : « ...y así como Dios se la está dando con libre y graciosa voluntad, así ella también, teniendo la voluntad tanto más libre y generosa, cuanto más unida en Dios, en Dios está dando á Dios al mismo Dios, y es verdadera y entera la dádiva del alma á Dios... »

8. *Id.*, t. II, p. 671, id., *ibid.* : « Y en esto está el inestimable deleite del alma

puisqu'Il est en soi toujours le même, mais elle donne ce qui lui a été donné, c'est-à-dire Dieu même ; et de la sorte Dieu et l'Ame sont « actuellement » unis en un amour réciproque ; et les « biens de l'un et de l'autre », « qui sont la divine essence », « l'un et l'autre » les possèdent « librement »[1]. De telles extrémités ne sont pas constantes ; elles ne nous atteignent que lorsque « Dieu exerce dans l'âme l'acte de cette transformation »[2]. Acte que pénètre un amour nouveau : l'âme aime Dieu pour Lui et non pour elle ; elle aime Dieu en Dieu ; elle aime Dieu pour ce qu'Il est en Lui-même ; enfin, elle se réjouit, « avec ordre », « seulement en Dieu », « sans nul mélange de créature[3] ». L'intuition fondamentale nous domine toujours : c'est la Foi abyssale qui nous conduit en Dieu jusqu'à donner Dieu à Dieu[4].

La dernière strophe de la « Llama » et le commentaire qui la prolonge nous font assister à un « réveil de Dieu dans la substance de l'âme », puis à une « aspiration de Dieu dans l'âme »[5]. Des vers admirables, où déjà l'analyse esthétique nous faisait entrevoir un rythme d'introversion, nous introduisent en ce paysage qui nous donnera le thème suprême :

¡ Cuán manso y amoroso
Recuerdas en mi seno
Donde secretamemte solo moras,
Y en tu aspirar sabroso
De bien y gloria lleno
Cuán delicadamente me enamoras ! [6]

de ver que ella da á Dios cosa suya que le cuadre á Dios según su infinito ser. »

1. *E. C.* t. II, p. 671, « Llama », c. des vers 5 et 6 de la strophe III : « ...y así están actualmente Dios y el alma en un amor recíproco en la conformidad de la unión y entrega matrimonial, en que los bienes de entrambos, que son la Divina Esencia *poseyéndolos cada uno* libremente... »

2. Id., *ibid.* : « Lo cual en la otra vida es sin intermisión, en la fruición perfecta. Pero en este estado de unión acaece cuando Dios ejercita en el alma el acto de esta transformación, aunque no con la perfección que en la otra vida. »

3. *Id.*, t. II, p. 672, id., *ibid.* : « ...El segundo primor principal de esta dilección, es deleitarse ordenadamante sólo en Dios, sin otra alguna mezcla de criatura. »

4. *Id.*, t. II, p. 671, id., *ibid.*

5. *E. C.*, t. II, p. 673, « Llama », Introd. au c. de la strophe IV : « El primer efecto es recuerdo de Dios en el alma... Et segundo es aspiración de Dios en el alma... »

6. « Llama », strophe IV.

Jean de la Croix rappelle d'abord que les réveils de Dieu dans l'âme sont multiples, mais que celui-ci a un caractère substantiel qui l'isole. De même qu'au terme du « Cántico »[1], mais sur un plan intimement divin, Dieu est atteint dans sa relation avec les créatures. Les créatures sont ici saisies comme distinctes de Dieu « en tant qu'elles ont un être créé », mais elles sont saisies aussi en Lui « avec leur force, leur racine, leur vigueur » ; et, si haute est la connaissance qui nous fait poser Dieu comme étant, « en son être, avec infinie éminence, toutes ces choses », que l'âme alors « les connaît mieux en l'Etre divin qu'en elles-mêmes »[2]. Jean de la Croix ajoute : « c'est la grande joie de ce réveil de connaître par Dieu les créatures et non Dieu par les créatures »[3]. L'âme voit « en une seule vue » « ce que Dieu est en soi et ce qu'il est dans les créatures »[4]. En définitive « l'âme, étant substantiellement en Dieu comme l'est toute créature », se délivre partiellement de tout ce qui lui voile Dieu, et quelque chose de Dieu tel qu'il est transparaît[5]. Jean de la Croix n'explicite pas cette intuition ; il déclare ce réveil « totalement indicible », puisqu'il est une « communication de l'excellence de Dieu dans la substance de l'âme »[6]. Mais il peut dire la joie profonde et substantielle que l'âme éprouve lorsqu'elle sent que ce Dieu qui réside en la substance de toutes les âmes réside en elle, seul et heureux[7], c'est-à-dire sans que les images, les formes de

1. Cf. *supra*, p. 682.

2. *E. C.*, t. II, p. 674, «Llama », c. des vers 1 et 2 de la strophe IV ; « Y aunque es verdad que echa allí de ver el alma que estas cosas son distintas de Dios, en cuanto tienen ser criado, y las ve allí en él con su fuerza, raíz y vigor, es tanto lo que conoce ser Dios en su ser con infinita eminencia todas estas cosas, que las conoce mejor en su ser que en ellas mismas.

3. *E. C.*, t. II, p. 674, « Llama », c. des vers 1 et 2 de la strophe I ; « Y este es el deleite grande de este recuerdo, conocer por Dios las criaturas, y no por las criaturas á Dios. »

4. Id., *ibid.* : « ...viendo el alma lo que Dios es en sí, y lo que es en las criaturas *en una sola vista.* »

5. Id., *ibid.* : « Y así lo que yo entiendo, cómo se haga este recuerdo y vista del alma, es *que estando el alma en Dios substancialmente, como lo está toda criatura,* quítale delante algunos de los muchos velos y cortinas que ella tiene antepuestos, para poder ver cómo él es ; y entonces traslúcese y vese algo oscuramente (porque no se quitan todos los velos) aquel rostro suyo lleno de gracias... »

6. *Id.*, t. II, p. 675. id., *ibid.* : « Totalment es indecible lo que el alma conoce y siente en este recuerdo de la excelencia de Dios, porque siendo comunicación de la excelencia de Dios en la substanciadel alma... »

7. « Llama », strophe IV.

quoi que ce soit de créé s'interposent entre Lui et Elle[1]. « Oh combien il convient » à une telle âme « de se détacher des choses, de fuir les affaires, de vivre avec une immenss tranquillité ! [2]»

L'âme déifiée sent en elle l'immense tranquillité de Dieu et, pourrait-on dire, de la nature elle-même, en tant que les choses existent en Dieu. Mais en ce Dieu où l'âme s'absorbe, qu'elle a, dans sa Foi pure, projeté devant elle sans forme, sans manière, qu'elle a posé comme impensable (« incogitable »[3]) et incompréhensible, peu à peu la vie s'est épandue. Et, lorsque Jean de la Croix s'arrête, il songe à la haute connaissance de « la Déité »[4] que le réveil de Dieu dans l'âme a produite et à l' « aspiration » que l'Esprit Saint en accomplit dans les profondeurs de Dieu, « en los profundos de Dios »[5]. Mais de cette aspiration il ne veut rien dire. « Je vois clairement », écrit-il, « que je ne le saurais dire et que la chose paraîtrait moindre si je la disais... »[6]. En nul autre texte il n'emploie le terme de « Déité ». Et la rencontre de l'essence de Dieu et du Dieu vivant nous conduira peut-être à poser le problème de la métaphysique de sa mystique[7].

1. *E. C.*, t. II, p. 677, « Llama », c. du vers 3 de la strophe IV.

2. Id., *ibid.* : « ¡ Oh cuanto le conviene apartarse de cosas, huir de negocios, vivir con inmensa tranquilidad !... »

3. *Id.*, t. II, p. 652, *id.*, c. du vers 3 de la strophe III : « pues que Dios, siendo como es incogitable... »

4. *E. C.*, t. II, p. 678, « Llama » c. des trois derniers vers de la « Llama ». «... porque es una aspiracíon que Dios hace, en que en aquel recuerdo del alto conocimiento de la Deidad... »

5. Id., *ibid.*

6. Id., *ibid.* : « En aquel aspirar de Dios, yo no querría hablar, ni aun quiero ; porque veo claro que no lo tengo de saber decir, y parecería menos si lo dijese... »

7. Jean de la Croix s'arrête-t-il ici en raison seulement de l'ineffabilité de l'expérience ? N'y a-t-il pas aussi une hardiesse doctrinale qui se cache ? Bref, Jean de la Croix nous eût-il donné, s'il eût été plus avant, une définition de la *Deidad* qui eût rappelé quelques-uns des aspects de la pensée eckhartienne ? Nous n'en pouvons rien savoir. Nul doute, en tout cas, que cette « haute connaissance de la Déité » qu'il se refuse à expliciter nous eût apporté des notions dont nous ne trouvons pas, à d'autres moments, l'équivalent. Cp. Eckhart, éd. Pfeiffer, éd. citée, t. II, p. 184 : « Do ich stuomt in dem grunde, in dem boden, in dem river und in der quelle der gotheit, dâ frâgete mich nieman, waz ich wolte oder waz ich tète ; da enwas niemann, der mich frâgete. Dô ich flôz, dô sprâchen al crêatûren got... Alsô sprechent alle creatûren von gote. Und war umbe sprechent sie niht von der gotheit ? Allez daz, daz in der gotheit ist, daz ist ein, unde dâ von ist niht ze sprechenne. Got wirket, diu gotheit wirket niht, si en hât niht ze wirkenne, in ir ist kein werc. Si geluogete ûf nie kein werc. Got unde gotheit hât underscheit an würken und an niht würken. »

III

Est-ce Dieu qui a éveillé l'âme ? Est-ce l'âme qui, au terme d'un long voyage, a éveillé Dieu ? L'âme intrépide qui, dans la *Montée du Mont Carmel*, est « sortie sans être aperçue » s'est héroïquement détruite elle-même, sans autre lumière que celle qui brillait dans son cœur :

Sin otra luz, ni guía,
Sino la que en el corazón ardía. [1]

Elle a sacrifié toutes ses notions, tous ses désirs, tout son sentir, et tout ce que des visions ou des révélations lui disaient être un langage divin. Une force qu'elle a déclarée divine, mais dont elle n'a reconnu la maîtrise unique que lorsqu'elle a cru devenir elle-même Dieu en quelque manière, a purifié et créé en elle un être nouveau, cet être que Jean de la Croix, en un passage de la « Llama », appelle le « Fils de Dieu », c'est-à-dire « l'esprit sorti des limites » « étroites » « de l'opération naturelle » [2]. D'où vient ce regard de Dieu qui est amour, d'où vient cette grâce mystique qui désormais, du moins pour l'âme déifiée, n'abandonnera plus notre marche ? Nous nous le sommes déjà demandé : l'amour véhément qui a porté l'âme au delà d'elle-même est-il l'effet d'un appel divin ? L'activité interne et individuelle est-elle au contraire l'humble origine d'un mouvement qui sera configuré à l'univers ? Le rejet des choses et des êtres, des sensations et des souvenirs, dans l'abîme de la Foi pure, qu'était-ce que l'affirmation d'un Dieu hors de qui tout n'est peut-être qu'apparence ? Mais l'élan, dans la nuit, de l'âme recueillie produit, à l'intérieur pourtant d'un Dieu sans bornes, un mouvement qui émane de Dieu, retournera à Dieu et n'en est pas moins le mouvement de l'âme. Sur un autre plan, ne retrouvons-nous pas ce que Leibniz disait profondément à propos de Spinoza : « Il aurait raison, s'il n'y avait point de monades ; alors tout, hors de Dieu, serait passager et s'évanouirait en simples accidents ou modifications, puisqu'il

1. « Noche oscura », vers 4 et 5 de la strophe III.

2. *E. C.*, t. II, p. 658, « Llama », c. du vers 3 de la strophe III : «... donde el gitano del sentido no halla pie ni arrimo, y deja libre al Hijo de Dios, que es el espíritu salido de los límites y quicios angustos de la operación natural... »

n'y aurait point la base des subtances dans les choses, laquelle consiste dans l'existence des monades » ? [1]

En une mystique, telle que celle de Jean de la Croix, que le symbolisme et le lyrisme ont imprégnée, comment discerner où s'arrêtent ce lyrisme et ce symbolisme même ? L'âme qui, dans le poème de la « Noche », raconte elle-même son destin, qui s'unit à Dieu dans la nuit et qui, au plus profond de l'état théopathique, atteint encore Dieu par l'unique moyen de la Foi, à mesure qu'elle se libère des obstacles devient large comme Dieu même. Certes, elle n'y atteint que parce que Dieu la régénère. Mais elle-même attire le regard de Dieu en se dénuant de tout. Elle se refuse à « sentir » Dieu tant qu'elle n'est pas elle-même devenue Dieu. Or, qu'est cette étrange universalisation de l'être, sinon une création de soi par soi, une croissante découverte des « cavernes » intérieures et de leur immense capacité ? Dieu se réveille finalement dans la substance de l'âme :

¡ Cuán manso y amoroso
Recuerdas en mi seno,
Donde secretamente solo moras [2]
. . . .

Il ne l'a jamais quittée puisqu'Il est en nous-même. Mais qu'est l'Ame sinon la force anxieuse et fervente qui, réduite d'abord, durant un long et douloureux martyre, au rythme du non-savoir, a donné enfin Dieu à Dieu même ? La *Montée du Mont Carmel*, si elle eût été achevée, nous eût montré plus nettement l'héroïque triomphe de cette intrépide « endiosada » [3].

La mise en présence de deux activités, la transformation de l'âme par Dieu et, si l'on peut dire, la transformation de Dieu par l'âme ; — voilà l'état théopathique tel que le vit Jean de la Croix. L'âme est pourtant sans limite et Dieu est lui-même sans bornes [4].

1. Cf. *Die Philosophischen Schriften von... Leibniz, herausgegeben von...* Gerhardt, t. III, Berlin, 1887, p. 575, lettre de Leibniz à Bourguet, décembre 1714.

2. « Llama », strophes IV, vers 1-3.

3. Cf. *E. C.*, t. II, p. 556, « Cántico », c. du vers 5 de la strophe XVIII : « ... porque está como divina endiosada... » [parce qu'elle est comme une divine déifiée].

4. Lorsque le mystique atteint à cette pureté noétique, il se sépare de ce que M. Brunschvicg, en de profondes observations sur le sens du mot *spiritualisme* (*Bulletin de la Société française de Philosophie,* janvier-février 1917, p. 75, in *Vocabulaire philosophique*, fascicule 18) appelle le « psychisme naturaliste », et rejoint au contraire « l'idéalisme intellectualiste ». « L'esprit », dans cette seconde conception, « est conscience ; mais la con-

Mais l'âme dénuée, le Dieu sans mode, se combinent ici avec l'âme touchée par la grâce mystique, avec le Dieu en trois Personnes du Christianisme théologique. Et l'expérience elle-même se moule tantôt sur le rythme dionysien, tantôt sur le rythme chaud et concret que scande en l'âme de Jean de la Croix le christianisme johannique. La synthèse s'est accomplie en lui, plus vivante qu'en aucun autre mystique catholique peut-être, parce qu'à un intense amour d'un Dieu qui est Père, Fils et Esprit s'est jointe l'ahésion pure à la Divinité essentielle, à la « Déité » et, bien que le terme ne figure pas en sa langue, — à l'Un. Plus profondément, on pourrait dire que le Dieu qui, dans la Nuit, est posé par delà toute appréhension distincte est un Dieu sans mode vers qui se tend une âme éprise de devenir elle-même sans mode, mais que le Dieu qu'elle-même atteint dans l'état théopathique est un Dieu qui opère, qui agit, dont tous les attributs infiniment infinis sont en quelque sorte la vie de l'âme. Et la « Llama » s'arrête, nous le savons, au moment où Jean de la Croix éprouve en lui-même, au sens théologique du mot et dans la connaissance qu'il a de la Déité, l'aspiration de l'Esprit.

Nous entrevoyons maintenant le fondamental caractère de la mystique de Jean de la Croix : une pénétration, par l'âme déifiée, de la Trinité et, par delà, une connaissance de la « Déité ». Il y a bien, en effet, chez Jean de la Croix, une connaissance de la Déité. Son système mystique est rigoureusement et métaphysi-

science n'ést plus donnée comme dans la conception A » [c'est-à-dire la conception que résume le « psychisme naturaliste »] ; « ce n'est plus un souffle ou une flamme enfermée dans l'enceinte de la boîte cranienne ou de l'organisme, c'est un principe de connaissance adéquat, en principe. à l'univers entier et qui se rend spontanément, par la seule expansion des liens intellectuels, témoin de tous les lieux, contemporain de tous les temps. » Si l'on ne distinguait nettement les deux conceptions, ajoute M. Brunschvcig, « l'histoire de la philosophie et de le religion serait incompréhensible » (*id.*, p. 75-76). L'histoire et la psychologie du mysticisme, dans le cas du moins où il s'agit des grands mystiques, serait, de même, totalement inintelligible. Si le philosophe s'applique, avec tant d'attention, à l'analyse de la pensée mystique, c'est parce qu'il surprend en une telle pensée, plus ou moins obscurément enveloppé, le pressentiment de la seconde conception. Jean de la Croix, lorsqu'il se libère, et d'une technique philosophique qu'il a reçue du dehors, et du donné théologique, est un exemple très net à cet égard ; et c'est la seconde conception qu'il vit en lui. Cp. Brunschvicg : *Spinoza et ses contemporains*, *op. cit.*, p. 369, à propos de la régénération que pourrait fournir le spinozisme ; « Les problèmes posés par la mystique comporteront dés lors une solution positive et directe. Tant que l'âme imaginait le corps comme une substance individuelle, et s'imaginait elle-même comme une autre substance individuelle, la sphère de la conscience apparaissait restreinte à l'expérience particulière... »

quement un retour vers l'Un : retour de l'âme et — dans la mesure où sa doctrine concerne la nature en elle-même et non pas seulement la nature réfléchie en notre être — retour des choses, en Dieu même. D'autre part, et que ce soit transmission indirecte ou immédiate lecture, on discerne chez Jean de la Croix une pureté de ligne qui rappelle la construction plotinienne. Et ce n'est pas en rendre compte que d'en trouver techniquement les éléments dans le Pseudo-Denys et la tradition dionysienne tout entière. Par exemple la contemplation de l'Un, qui exige, selon Plotin, que nous n'ayons rien gardé qui nous sépare de lui[1] et que nous soyons dégagés de toute forme[2], nous fait songer au rythme de la *Montée du Mont Carmel*. De même, lorsque Plotin nous dit que la seule manière de prier Dieu est de nous avancer, seul, vers l'Un, qui est seul[3], nous écoutons la musique de la solitude, telle qu'elle s'épanouit dans le « Cantico » et la « Llama ». De même encore, la surabondance que Plotin découvre dans l'éternité, cette qualité d'être toujours ce qu'elle est et de ne perdre jamais rien, la nécessité pour celui qui contemple l'éternel de créer en soi des modalités psychologiques qui lui ressemblent[4], rien de tout cela n'est sans analogie avec cette vie divine en nous que Jean de la Croix jugeait comparable à la mer[5]. Plus encore, lorsque Plotin nous montre que la pensée véritable est hors du temps, dans l'éternel, et que, dès lors, la mémoire n'est pas inhérente à la contemplation (« εἰ δὲ καὶ, ὥσπερ δοκεῖ, ἄχρονος πᾶσα ἡ νόησις, ἐν αἰῶνι, ἀλλ'οὐκ ἐν χρόνῳ ὄντων τῶν ἐκεῖ, ἀδύνατον μνήμην εἶναι ἐκεῖ οὐχ ὅτι τῶν ἐνταῦθα... »)[6], il exprime bien cette négation des souvenirs empiriques que réalisera, chez Jean de la Croix, l'espérance. Dira-t-on que de telles analogies pourraient être marquées

1. Cf. Plotin; *Ennéades*, VI, VII, 4.

2. Cf. *Id.*, *id.*, VI, IX, 7 : « ... ὡς ἄρα ἄποιον » [s. e. ὕλην] « εἶναι δεῖ πάντων, εἰ μέλλει δέχεσθαι τοὺς πάντων τύπους, οὕτω καὶ πολὺ μᾶλλον ἀνείδεον τὴν ψυχὴν γίνεσθαι εἰ μέλλει μηδὲν ἐμπόδιον ἐγκαθήμενον ἔσεσθαι προς πλήρωσιν καὶ ἔλλαμψιν αὐτῇ τῆς φύσεως τῆς πρώτης· εἰ τοῦτο, πάντων τῶν ἔξω ἀφέμενον δεῖ ἐπιστραφῆναι προς το είσω πάντῃ, μὴ πρός τι τῶν ἔξω κεκλίσθαι, ἀλλα ἀγνοήσαντα τά πάντα ... »

3. *Id.*, V, I, 6 : « ... « ... ὧδε οὖν λεγέσθω θεὸν αὐτον επικαλεσαμένοις οὐ λόγῳ γεγωνῷ, ἀλλὰ τῇ ψυχῇ ἐκτείνασιν ἑαυτοὺς είς εὐχὴν πρὸς ἐκεῖνον, εὔχεσθαι τὸν τρόπον τοῦτον δυναμένους μονους πρὸς μονον. »

4. Plotin : *Ennéades*, III, VII, 2, 4.

5. Cf. *supra*, p. 676, note 6.

6. Plotin : *Ennéades*, IV, IV, 1. Cp. *Id.*, I, V, 7, sur le caractère présent de tout bonheur : Ce bonheur ne peut être comparé au temps ; il est indivisible, et n'a d'autre mesure que le présent.

chez les autres grands mystiques de la tradition catholique ? Y trouverait-on pourtant ce signe, le plus fort de tous ceux que nous pourrions relever et qui nous conduit — si nous l'interprétons en n'oubliant pas toutes les différences qui séparent un métaphysicien d'un mystique — à l'essence de la pensée plotinienne de même qu'à l'essence de la pensée de Jean de la Croix : l'idée que l'âme accomplit un voyage intérieur [1] et que c'est elle qui conquiert par sa démarche un monde que nul effort d'un autre type ne nous livrerait ?

Une analyse technique de l'extase et de la contemplation plotiniennes nous amènerait à discerner bien d'autres analogies, qui ne seraient pas toujours explicables peut-être par la rencontre du mysticisme chrétien en général et de la pensée plotinienne, mais dont aucune pourtant ne suffirait à établir une influence. Peu importe ici, puisque ce n'est pas d'un problème d'influence qu'il s'agit. Que Jean de la Croix, dans le plus secret mouvement de sa pensée, ne rejoigne pas seulement à travers les influences subies par le Pseudo-Denys le néoplatonisme, voilà ce qui pour nous domine tout le reste.

Ni par la simplification qui précède l'union extatique, ni par le désir qui est la nécessaire condition de l'union sans en être la condition suffisante [2], ni par le bonheur qui amène l'âme à dédaigner tout ce qui, autrefois, lui paraissait beau [3], ni par les réserves dont se trouve corrigée l'identification de l'Un et de l'âme en extase [4], ni même par l'intime nature de l'Un travaillée d'une secrète marche de soi vers soi [5], Plotin n'eût apporté à Jean de la Croix des principes que celui-ci dût rejeter. Où commence dès lors, en ce qui concerne les problèmes mystiques, la marque distinctive ici et là ? L'union extatique plotinienne produit un bonheur esthétique, une joie d'amour, une exaltation dans la solitude [6], que Jean de la Croix, nous l'avons vu, a connus plus que tout autre mystique chrétien. Mais ce que Plotin n'a pas éprouvé, c'est l'intime et directe combinaison d'une *vie* humaine

1. Cf. Bréhier : *La philosophie de Plotin*, ap. *Revue des Cours et des Conférences*, 31 mars et 15 avril 1922.

2. Cf. Arnou : *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, *op. cit.*, p. 222-223.

3. Plotin : *Ennéades*, I, VI, 7.

4. Cf. Arnou : *Le Désir de Dieu...*, *op. cit.*, p. 246.

5. Plotin : *Ennéades*, VI, VIII, 16, 17.

6. Cf. Plotin : *Ennéades*, I, VI, 7, VI, VII, 34.

et d'une *vie* divine, c'est l'insertion d'une activité humaine déifiée à *l'intérieur* de l'Etre divin, c'est enfin la rencontre, non pas douce et crépusculaire, mais violente et fulgurante, de l'amour divin et de l'amour humain. Et nous comprenons maintenant que lorsque Jean de la Croix, au terme du « Cántico », ou au terme de la « Llama », veut pénétrer Dieu en sa Trinité, il n'accueille pas artificiellement un donné théologique, mais explicite le senti de son expérience.

Sa culture scolastique, l'acuité sans doute avec laquelle il réfléchit la distinction de la puissance et de l'acte, se combinant chez lui avec une immense aspiration à l'épanouissement de notre être intime, ont tendu son lyrisme et sa mystique vers les états paroxystiques, mais vers des extrémités où c'est, en définitive, l'âme qui irradie et triomphe. On ne trouverait pas, au même degré, chez les grands mystiques des écoles germanico-flamandes, un Eckhart, un Suso, un Tauler, un Ruysbrœck, l'interpénétration d'un Dieu et d'une âme rayonnante. En revanche, saint Jean de la Croix rejoint ainsi profondément sainte Térèse ; et nulle part peut-être plus qu'en cette affirmation de la grandeur de l'âme leurs deux rêves ne se sont confondus [1].

Nous découvrons ainsi le problème métaphysique ultime où nous conduirait la méditation du système de saint Jean de la Croix et aussi de la pensée térésienne. Leibniz était allé droit à l'essence lorsque, dans le « Discours de métaphysique », il faisait allusion à « une personne dont l'esprit était fort relevé et dont la sainteté est révérée » et qui « avait coutume de dire que l'âme doit souvent penser comme s'il n'y avait que Dieu et elle au monde. Or, rien ne fait comprendre plus fortement l'immortalité », ajoutait-il, « que cette indépendance et cette étendue de l'âme, qui la met absolument à couvert de toutes les choses extérieures, puisqu'elle seule fait tout son monde et se suffit avec Dieu... »[2]. Il faisait de nouveau allusion à cette notion térésienne en un passage de son admirable correspondance avec Morell : « Et quant à sainte Térèse », écrivait-il, « vous avez raison d'en estimer les ouvrages ; j'y trouvai un jour cette belle pensée que

1. Cf., en particulier, *Las Moradas*, éd. citée, p. 5 (*Moradas Primeras, Capitulo primero*) : « No hallo yo cosa con que comparar la gran hermosura de un alma y la gran capacidad. »

2. « Discours de Métaphysique », § XXXII. Cf. éd. Gerhardt, éd. citée, t. IV, p. 458; éd. critique Lestienne, Paris, 1907, p. 85.

l'âme doit concevoir les choses comme s'il n'y avait que Dieu et elle au monde. Ce qui donne même une réflexion considérable en philosophie, que j'ai employée utilement dans une de mes hypothèses »[1]. — Le mysticisme, ramené à son fond, pose une âme seule en face d'un Dieu seul.

La liberté de l'esprit, la solitude, le dénuement; — regardons encore ces mots très amples par lesquels Jean de la Croix traduit l'élargissement de notre pensée, notre intime élan loin des choses et des êtres, le total dépouillement de notre nature. N'oublions pas que l'âme déifiée a repoussé les visions, les révélations, les sentiments de présence et qu'elle a, en un sens, exprimé par la nuit le rejet de tout ce que les hommes appellent Dieu. Si donc une vie théopathique succède, chez Jean de la Croix, à une amère négation, on ne saurait alléguer les ordinaires objections. Il ne servirait de rien de dire, par exemple, que Jean de la Croix confond les données affectives et les données cognitives, un vague sentiment de présence et une authentique divinisation, un Dieu humanisé par l'Ecriture, un Christ tout proche de nous et un Dieu sans mode, puisque la « Llama » et le « Cántico » nous conduisent à une intuition de l'univers et à un effort pour pénétrer, grâce à l'âme déifiée, un Dieu atteint à l'intérieur de tous ses attributs infinis. Il serait illégitime de juger le mysticisme en général d'après une expérience d'une si rare qualité et irréductible à tout autre, mais il serait non moins arbitraire d'oublier, quand on étudie la mystique en elle-même, que certains êtres ont poussé leur expérience jusqu'à un degré où, les troubles corporels étant dépassés et la paresse intellectuelle étant vaincue, la vie qui s'épanouit aboutit, en définitive, non pas seulement à un état, mais à une pensée. La création subconsciente d'un automatisme divin, l'appropriation, par une conscience transfigurée, de toutes les fonctions naguère contrariées en des heurts maintenant enfouis, la parfaite adaptation à toutes les exigences de l'action; ces traits permanents de l'état théopathique que la psychologie contemporaine a dégagés[2] permettent de poser nettement,

1. Correspondance inédite avec Morell, f° 17, lettre du 10 décembre 1696 [Bibliothèque de Hanovre].

2. Cf. Henri Delacroix : *Etudes d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme*, op. cit. C'est dans cet ouvrage que l'état théopathique est, pour la première fois, étudié de façon rigoureuse.

du moins chez les mystiques dont le développement intérieur est complet, — par delà les divers phénomènes extatiques et les périodes de vie léthargique, — une extraordinaire victoire de la sérénité et de la joie conquérante. Mais nous ne discernons ainsi, de l'état théopathique, que son insertion dans l'action ou l'omnipotence en notre moi profond d'une conscience divinisée. Résultat immense, il est vrai; et pourtant, l'essentiel secret nous échappe. Certes, nul ne songerait à prétendre que nous puissions démêler les caractères cachés de l'état théopathique, non plus que le contenu psychologique des diverses sortes d'extases [1]. Du moins ne nous est-il pas interdit d'entrevoir si l'état théopathique, dans les divers cas où nous le reconnaissons, présente des caractères équivalents. L'état théopathique d'une sainte Térèse, l'état théopathique d'un saint Jean de la Croix, par exemple, ne sont pas exactement comparables. Térèse constate en elle le mariage spirituel ; elle note que les ravissements deviennent ici extrêmement rares ; elle s'accorde avec Jean de la Croix dans le schéma qu'elle dresse ; et la sobriété du dessin ne doit pas faire oublier que les caractères essentiels sont marqués [2]. Mais c'est une vision imaginaire qui précède immédiatement ici l'état nouveau [3]; et, si intense que puisse être chez sainte Térèse la vie théopathique, elle n'a pas été préparée par la sévère élimination de tout ce qui n'est pas Dieu, que Jean de la Croix nous a enseignée ; elle ne nous conduit pas, elle ne peut nous conduire vers ce Dieu pensé dans sa relation essentielle avec le monde et dans la croissante profondeur de la Déité, que nous avons deviné à travers le « Cántico » et la « Llama ». D'autre part, l'épanouissement dans l'action n'a pas, ne peut avoir la même signification chez un saint Jean de la Croix et chez une sainte Térèse. L'action, chez l'un et chez l'autre, concerne une vie humano-divine enfin conquise; mais le bonheur qui s'y épanouit est-il de même sorte? Jean de la Croix attend de son action aussi bien que de sa contemplation un rêve de solitude métaphysique et de joie noétique. Certes Térèse aussi, dans l'état définitif dont elle ne nous dit que

1. M. de Montmorand déclare, *op. cit.*, p. 152, note 1, qu'il ne tient « pas compte ici du « mariage spirituel », lequel, à raison de l'absence de tout phénomène spécifique qui le caractérise, échappe à l'investigation psychologique. » Les difficultés que rencontre sur ce point l'analyse ne nous doivent pas faire méconnaître l'inflexibilité du plan mystique. Le « mariage spirituel », l'état théopathique, constituent la vie mystique définitive. Nous devons donc nous efforcer d'y atteindre par la réflexion critique.

2. *Las Moradas, Séptimas moradas*, cap. II, III, IV.

3. Id., *id.*, cap. II, éd. citée, p. 281, *loc. cit.*

la phase initiale, s'absorbera en une contemplation que nulle vie dispersée, fût-elle divinisée, ne saurait égaler. Mais on ne pourrait comparer les deux expériences que si les notions obtenues étaient elles-mêmes comparables. Comment la divinisation qui s'accomplit en deux êtres dont l'un — en dépit de toutes les nuances qu'il ne faut jamais oublier — a été guidé par les visions et les paroles, dont l'autre a sans cesse projeté Dieu au delà de tout ce qu'il appréhendait, pourrait-elle, sans parler des différences d'ordre proprement intellectuel, aboutir à deux états de même nature profonde? L'état théopathique conduit Jean de la Croix pour ainsi dire à une vie métaphysique en Dieu; l'être désormais percevra les choses, non seulement en leur substance, mais en Dieu même où elles résident; il pensera — du moins lorsque l'état s'achèvera en acte — à l'intérieur de l'infinitude divine. Qui peut dire à quel point sainte Térèse s'y est absorbée à son tour? Mais le mode de sa contemplation n'est sûrement pas du même type.

L'état théopathique, chez un Jean de la Croix, a une valeur noétique et non pas seulement une valeur d'expérience. Expérience ou connaissance sans cesse mouvantes, et qui nous font aller de plus en plus loin dans les profondeurs divines. Lorsque la « Llama » s'arrête, l'analyse est abandonnée, mais la vie divine grandira encore. Etat théopathique, mais état qui s'explicite en une infinité de modalités nouvelles. Est-il menacé de mort? Serons-nous ramenés, après une telle excellence, aux paroxysmes extatiques, aux torpeurs léthargiques, à l'incapacité de faire se rejoindre des moments supra-humains et notre vie coutumière? Reverrons-nous ces entrées dans l'être divin que nous fait expier une obnubilation de nos fonctions psychiques normales? Sainte Térèse a nettement marqué que la paix permanente concerne cet « esprit de l'âme » qui est fait pour ainsi dire « une même chose avec Dieu »[1], le « centre » où « l'âme demeure sans cesse avec son Dieu »[2], cette propre demeure en laquelle Dieu a introduit l'âme et qui est « le centre de l'âme même »[3],

1. *Las Moradas*, *Septimas Moradas*, cap. II, éd. citée, p. 283 : « No se puede decir más de que, á cuanto se puede entender, queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios... »

2. Id., *id.*, éd. citée, p 284 : «... porque siempre queda el alma con su Dios en aquel centro. »

3. Id., *id.*, éd. citée. p. 288 : « Pues tornando á lo que decíamos, en metiendo el Señor á el alma en esta Morada suya, que es el centro de la mesma alma... »

mais non « les puissances, les sens et les passions, lesquels sont encore traversés de « temps de guerre, épreuves et fatigues »[1]. Pourtant, l'exhaustive purification, telle que l'entend Jean de la Croix, qui atteint les appétits, les affections, les sens, les puissances, et qui aboutit à satisfaire, dans la vie unitive, les « cavernes » des puissances en leur infinie capacité, est destinée à établir l'accord de la substance et de tout ce qui émane d'elle. Jean de la Croix associe sans nul doute à la vie théopathique l'être profond et ses modalités fonctionnelles, et le corps lui-même. Ainsi s'explique que soient vaincues à la fois et la transe extatique et les diverses formes de l'obnubilation psychique. S'il y a extase désormais, c'est d'une extase de l'âme qu'il s'agit, et que nulle défaite du corps ne mutile. L'état théopathique apparaît chez Jean de la Croix comme un épanouissement total.

Cet épanouissement est-il constamment senti comme divin? Nous comprenons sans trop de peine qu'un Jean de la Croix, qui prend une immédiate conscience de son centre, c'est-à-dire de Dieu, qui estime que toutes ses actions émanent de ce centre, c'est-à-dire de Dieu, voie dans son activité, dans le déroulement de sa vie, le direct et constant effet d'une motion divine. Mais un problème plus délicat nous arrête. La conscience d'être en quelque manière Dieu est-elle permanente ou accompagne-t-elle seulement les moments que poème et commentaire transposent ou pourraient transposer? La conscience théopathique est-elle une synthèse lyrique que le témoignage de la vie de chaque jour ne confirmerait pas? En l'absence de toute donnée autobiographique, il est impossible de résoudre un tel problème. Mais il semble que tout ce qui est pensée, vie de rêve, activité créatrice, apparaisse désormais à Jean de la Croix comme divin. Resteraient et une pauvreté de déchet et une suprême exaltation — dont l'une serait au-dessous de l'état théopathique, dont l'autre traduirait un exercice, un acte, que l'état lui-même ne peut comporter constamment. Mais dès que la vie qui s'est instaurée s'exprime et s'analyse elle-même, elle s'aperçoit comme divine.

Démêler selon quelles diverses modalités il en serait de même

1. *Las Moradas*, *loc. cit.*, éd. citée, p. 289 : « Pues tornando á lo que decía, no se entienda que las potencias y sentidos y pasiones están siempre en esta paz; el alma sí, mas en estotras moradas no deja de haber tiempos de guerra y de trabajos y fatigas: mas son de manera que no se quita de su paz y puesto; esto es lo ordinário. » Les mots : « Esto es lo ordinario » sont ajoutés en marge par sainte Térèse : cf. trad. citée, t. VI, p. 291, note 1.

chez les plus grands mystiques spéculatifs de la tradition catholique — un Eckhart, un Suso, un Tauler, un Ruysbroeck —, chez les mystiques protestants[1], chez des mystiques ésotériques tels que Bœhme, chez les plus profonds sûfis, à travers les plus hauts textes hindous ou dans la mystique chinoise[2]; rechercher en particulier si l'on trouverait constamment l'état théopathique comme synthèse finale (avec les multiples modalités d'ordre panthéistique qu'un tel état comporte); — travail immense dont les données techniques nous manquent encore. On n'atteindrait ainsi, il est vrai, que l'expérience mystique transposée dans l'œuvre écrite ; et se déroberaient par surcroît les êtres qui n'ont pas traduit par des mots leur vie secrète. Mais, exprimée ou silencieuse, l'expérience mystique ne nous semblerait d'un type homogène que dans la mesure où elle serait banale, dans la mesure aussi où nous échouerions à la saisir. Même si de minutieuses enquêtes établissaient une permanence d'ordre phénoménologique, il faudrait aller par delà, et jusqu'à une sorte de divination des différences individuelles. Nous percevrions ainsi de plus en plus, par delà l'identité des mots employés, non seulement des nuances divergentes, mais de nouvelles orientations mentales et, en définitive, au sens strict du mot, des pensées irréductibles. Les mystiques, il est vrai, par le souci qu'ils ont en général de retrouver dans leur exposé un contenu dogmatique

1. Le problème du mysticisme protestant est encore très mal élucidé. M. Delacroix indique avec raison [cf. *La Religion et la Foi*, *op. cit.*, p. 284), « que le fidéisme protestant n'est que très rarement mystique. » Il faudrait, semble-t-il, en ce qui concerne le mysticisme protestant en général, résoudre préalablement deux questions fondamentales : 1° Rechercher quels sont les éléments mystiques discernables à l'origine du protestantisme, et en particulier chez Luther ; 2° Bien poser que si le mysticisme, compliqué de visions et de révélations, ne peut que susciter la défiance des Protestants authentiques (on en dirait autant du mysticisme extatique entendu au sens ordinaire) ; cf. Nicolas : *Etudes sur le mysticisme rationnel*, *Nouvelle Revue de Théologie de Strasbourg*, juillet 1859, p. 8), l'absorption dans la Foi nue est au contraire une attitude que ceux-ci peuvent reconnaître comme parente ou comme vécue. Si Luther a vraiment pensé — et non pas seulement avant la rupture — [cf. Henri Strohl : *L'Evolution religieuse de Luther jusqu'en 1515*, Strasbourg et Paris, 1922, p. 171] que l' « extasis » est l'état normal de celui qui vit par la foi », et non pas un état paroxystique, il rejoint à cet égard le guyonisme, les spirituels du XVIIe siècle qui ont subi l'influence de Jean de la Croix et, en son fond, Jean de la Croix lui-même. Ainsi pourrait-on parler de la valeur irénique de la mystique de Jean de la Croix. Par une telle mystique, et en dépit de toutes les différences dogmatiques, les Chrétiens, qu'ils soient Protestants ou Catholiques, retrouvent une même expérience profonde. Cf. *supra*, p. 452, note 1.

2. Cf. Massignon : *Essai...*, *op. cit.*, p. 77, note 3. Henri Maspero. *Etude sur le Taoïsme. — Le Saint et la Vie mystique chez Lao-Tseu et Tchouang-Tseu*, *Bulletin des Amis de l'Orient*, 1922, p. 69 sq.

donné, par la paresse aussi de leur invention idéologique, sont le plus souvent complices de notre propre torpeur. Leur expérience, d'ailleurs, même dans la phase antérieure à l'expression, est-elle jamais entièrement originale? Lorsqu'elle est vivante et neuve, comment remonter jusqu'à elle ? Songeons d'abord aux êtres qui sont incapables de créer, mystiques de second ordre, mais mystiques, et dont l'oraison, par des voies conscientes et subconscientes, est guidée par un modèle. Par exemple, un disciple de saint Jean de la Croix, parce que chacune des strophes de la « Noche », du « Cántico » et de la « Llama » résumerait pour lui des états éprouvés, eût-il reconquis en rien l'expérience initiale ? Certes, nul ne pourrait savoir ce que signifie ici exactement « comprendre » : rappelons-nous l'émouvant témoignage que retenait un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Madrid, et qui nous montrait une Carmélite du monastère de Beas si heureuse d'avoir reçu de Jean de la Croix le don de l'une des plus hautes strophes du « Cántico », en réponse à l'aveu qu'elle lui avait fait de fonder son oraison sur la considération de la grandeur et de la beauté de Dieu [1] ! Ces mêmes strophes des poèmes de saint Jean de la Croix, ce même symbole de la nuit où le philosophe découvre un secret métaphysique, ne sont pas inaccessibles à ceux qui, étrangers à toute recherche intellectuelle, imiteront pourtant, en leur âme profonde, la ferveur de la Carmélite de Beas. Mais il ne faut pas confondre l'efficace d'une doctrine et l'effort peut-être désespéré par lequel nous essayons de retrouver une intuition créatrice. Représentons-nous maintenant un tel effort. L'analyse des mystiques nous accroîtra-t-elle spirituellement si nous ne parvenons à découvrir, par delà la monotonie des schémas et des images, non seulement une histoire intérieure qui ne se renouvelle jamais identique, mais une relation à l'univers qui, grossière ou puissante, ne sera jamais pénétrée grâce à des termes qui conviendraient à des expériences multiples ? Et seule une étude qui s'attacherait à ce qui est, chez le mystique, fonction de connaissance, nous pourra révéler en son ampleur un devenir spirituel. Il se peut que, dans la plupart des cas, cette fonction de connaissance et cette relation à l'univers soient finalement caractérisées par un manque, ou par une pensée pré-logique qui ne s'achève jamais en une unification du monde. Mais une telle constatation serait instructive et les mystiques spéculatifs nous introduiraient au contraire, du moins les plus

1. *B. N. M.*, mss. 12738, f° 1461, novembre 1629, Beas ; ms. cité.

grands d'entre eux, en une sorte de conscience de l'en soi des choses.

Jean de la Croix est au premier rang de ces Mystiques qui, en définitive, ont adhéré à l'univers. Ce n'est pas assez de dire qu'il a chanté et analysé la rencontre de Dieu et de l'Ame seuls. Ce sont les choses elles-mêmes, d'abord rejetées par la négation de la nuit, qui se réabsorbent dans l'âme, sont découvertes en Dieu et sont aimées passionnément en leur grandeur. De là ces extases lyriques qu'entrevoyaient les témoignages et que les poèmes ressuscitent. Mais ce Dieu, en qui Jean de la Croix retrouve le monde, est atteint par delà les choses et par delà les images, en un centre intérieur où il demeure. Le rêve eckhartien et taulérien revit ici, en une splendeur neuve. Définitif échec de l'image, triomphe de la notion. Notion de Dieu et non des choses. Ou plutôt, les choses ne se ranimeront que lorsque nous les connaîtrons en Dieu. La mystique de Jean de la Croix, en son secret ultime, nous livrerait peut-être la volupté du connaître. Songeons à ces moments dont parle la « Llama », et où la communication divine est toute intelligence, sans presque qu'il s'y mêle un amour[1]. Moments imparfaits encore sans doute et qui, dans l'état théopathique, s'évanouiront en une joie totale. Mais cette joie elle-même sera une joie noétique. Et dès lors l'illusion, ici, ne peut être complète. Un homme dont la vie théopathique semble aboutir à une nouvelle perception des choses, à une pénétration en Dieu de l'essence du monde, à une sorte d'expérience des attributs infinis, à une connaissance de la Déité, ne dilate pas seulement son affectivité, ne magnifie pas seulement son action. L'œuvre que Jean de la Croix nous apporte, système et expérience tout ensemble selon des nuances qui ne sont pas toujours insaisissables, décrit le voyage d'une âme et la marche dialectique d'une pensée. La doctrine elle-même vit à la façon d'un être, elle se parachève et nous prend. Le vouloir qu'elle exige, lorsqu'elle nous tend au delà de tout ce qui est perceptible et distinct, l'allégresse ensuite qu'elle prolonge, lorsque l'esprit entre en un Dieu sans limite et retrouve enfin l'univers, disent un drame intérieur dont la mys-

1. *E. C.*, t. II, p. 661, « Llama », c. du vers 3 de la strophe III : « Y así algunas veces se siente más inteligencia que amor, y otras más amor que inteligencia; *y á veces también todo inteligencia casi sin ningún amor ; y á veces todo amor sin inteligencia alguna.* »

tique n'épuise pas la signification. Drame qui s'accomplit au plus profond du moi, loin de tout donné social, en une solitude et un silence où le monde des phénomènes est dépassé.

La recherche de ce secret mystique nous conduirait-elle à poser le problème même de l'univers ? Difficulté tragique peut-être, puisqu'une telle solitude et un tel silence sont inaccessibles à celui qui ne les a pas éprouvés en soi, et puisque de les avoir ressentis ne nous fait en rien découvrir l'explication rationnelle qu'ils exigent. Mais sans doute n'est-il pas interdit de transposer, à travers le rythme de l'effort métaphysique, l'amère purification de l'esprit.

APPENDICE

ESQUISSE D'UNE ÉTUDE BIBLIOGRAPHIQUE
LES SOURCES

I

LES MANUSCRITS DES ÉCRITS

Les problèmes concernant l'établissement du texte, l'authenticité des écrits, la classification des mss. autographes et apographes ont été étudiés au livre I de cet ouvrage. Cf. *supra*, p. 3-65.

II

LES ÉDITIONS

L'extrême intérêt que présente ici le problème des éditions a été marqué plus haut [cf. livre I : *Les Textes*]. Nous insisterons sur les éditions dont l'étude est indispensable à l'analyse technique des œuvres de saint Jean de la Croix.

1° Les deux premières éditions

La première édition [*Obras espirituales qve encaminan a vna alma a la perfecta vnion con Dios Por el Venerable P. F. Ivan de la Cruz*... Alcala de Henares, 1618] contient :

a) *Subida del Monte Carmelo*, f°s 1-354 ;
b) *Noche escura del alma*, f°s 357-510 ;
c) *Llama de amor viva*, f°s 512-614 ;
d) *Apvntamientos y advertencias en tres discursos para mas facil inteligencia de las frasis misticas, y Dotrina de las obras espirituales de Nuestro Venerable Padre Frai Ivan de la Cruz... Por el Padre Frai Diego de Iesvs Carmelita Descalzo*..., f°s 615-682.

La Biblioteca Nacional de Madrid possède un exemplaire de cette édition ; cote $\frac{3}{8345}$. Le P. Gerardo de San Juan de la Cruz signale (*E. C.*, t. I, p. LI, note 2) cinq exemplaires, actuellement connus, de

la première édition. Aux exemplaires dont il fait mention on doit ajouter — outre celui que l'on peut consulter à la *Biblioteca Nacional de Madrid* —, l'exemplaire que l'on peut étudier à la Bibliothèque du marquis de San Juan de Piedras Albas, à Avila, bibliothèque térésienne importante qui est libéralement ouverte aux chercheurs. D'autres encore sans doute.

La deuxième édition [*Noche escura del alma y Declaracion de las canciones qve encierran el camino de la Perfeta Vnion de Amor con Dios, qual se puede en esta vida. Y las propiedades admirables del Alma que a ella ha llegado Por el Venerable P. F. Ivan de la Cruz...* Barcelona... 1619] contient les mêmes écrits que la première édition. On trouve un exemplaire de la deuxième édition au *Bristish Museum* de Londres [Cote 4403 eee 5] et à la Bibliothèque du marquis de San Juan de Piedras Albas, à Avila. Cette édition reproduit les données fournies par l'édition de 1618, avec une pagination différente.

Il a été indiqué plus haut [cf. livre I, *Les Textes*] *que ces deux premières éditions ont considérablement déformé la pensée de Jean de la Croix* et qu'elles ont omis, en ce qui concerne les grands traités, le « Cántico ».

2° La première édition et les deux premières traductions du « Cántico »

Les problèmes concernant l'établissement du texte du « Cántico » et l'authenticité du texte B ont été étudiés plus haut, livre I, p. 16 sq. Ils sont d'autre part approfondis dans le travail de Dom Chevallier, art. cité. Rappelons seulement ici, ce qui concerne les éditions et traductions, et leur relation aux versions A et B.

Pour des raisons d'ordre historique, auxquelles il a déjà été fait allusion [cf. *supra*, p. 17], et qui seront examinées plus loin [cf. *infra*, p. 732 sq.], une traduction française du « Cántico » paraît *cinq ans avant la première édition espagnole* de l'ouvrage. *Cette traduction reproduit le texte A.* [Cf. *Cantique d'amour divin entre Jésus-Christ et l'âme dévote composé en espagnol par le B. Père Jean de la Croix... Traduit par M. René Gaultier Conseiller d'Etat...* Paris, 1622...]. La *Bibliothèque Nationale de Paris* possède un exemplaire de cette traduction. Cote : D. 39.307. Sur l'importance de cette traduction, cf. Dom Ph. Chevallier, art. cité, p. 307-314.

La première édition espagnole du « Cántico » [cf. *Declaracion de las Canciones Qve tratan del Exercicio de Amor entre el Alma y el Esposo Christo... Por el Venerable Padre Fray Iuan de la Cruz... A peticiō de la Venerable madre Aña de Iesus, siendo Priora de las Descalzas Carmelitas de S. Ioseph de Granada. Año de 1584...* En Bruselas..., 1627] *nous livre également le texte A.* On la peut consulter à la *Biblioteca Nacional de Madrid*, cote $\frac{R}{7515}$.

La traduction de Gaultier et l'édition de Bruxelles doivent être

considérées comme émanant de mss. ayant appartenu à Anne de Jésus. *Elles nous donnent l'une et l'autre le texte A*. Elles ignorent le texte B et ignorent de même cette rédaction, *à laquelle ne correspond aucun ms. connu*, et que nous avons pu regarder comme une première tentative d'interpolation [cf. *supra* p. 17-18], *qu'introduit la première traduction italienne des œuvres de saint Jean de la Croix* [cf. *Opere spirituali che conducono l'anima alla perfetta unione con Dio composte dal ven. P. F. Giovanni della Croce... Tradotte dalla spagnuola in questa nostra Lingua Italiana dal P. Fr. Alessandro di S. Francesco Definitore Generale della Congregatione d'Italia...* In Roma 1627]. Je dois à l'obligeance de Dom Ph. Chevallier d'avoir pu consulter cette traduction, dont un exemplaire se trouve au *Monastère des Bénédictins de Chiari*.

On a vu plus haut [cf. *supra*, p. 18-19] que la traduction italienne dont il s'agit est, en ce qui concerne le « Cántico », caractérisée : a) *par l'introduction d'une strophe nouvelle* (str. XI) [cf. texte espagnol, p. 388, traduction italienne, p. 389] et, pour cette strophe elle-même, par l'introduction d'un commentaire lequel nous est donné seulement en italien [cf. éd. citée, p. 425-431] ; b) par des innovations, qui altèrent le texte A, tout en différant du texte B ; c) *par des variantes et omissions, à l'égard du texte A — qui se retrouvent dans le texte B* [cf. une étude comparative très serrée ap. Dom Ph. Chevallier, art. cité, p. 322-328].

3° L'édition de 1630

Cette édition, la troisième [cf. *Obras del Venerable i mistico Dotor F. Joan de la Cruz...* Madrid, 1630] peut être consultée à la *Bibliothèque Municipale de Bordeaux*, cote 5.744 ou à la Bibliothèque du marquis de San Juan de Piedras Albas, à Avila. Elle devrait être l'objet d'une étude technique. Elle publie la *Subida*, la *Noche*, la *Llama* et, pour la première fois dans une édition parue en Espagne, le « Cántico ». Le P. Gerardo de San Juan de la Cruz écrit à tort [cf. *E. C.*, t. II, p. 145, *loc. cit.*,] que la strophe XI est introduite ici pour la première fois dans le texte du « Cántico ». *La traduction italienne a en effet devancé l'édition de Madrid. L'édition de 1630, de même que la traduction italienne de 1627*, publient le « Cántico », conformément à l'ordre du texte A, ajoutent la strophe XI et son commentaire, commencent d'altérer le texte A. *La traduction italienne constitue, en ce qui concerne le « Cántico », un premier essai de déformation auquel l'édition de 1630 assure une diffusion et une autorité plus grandes.* Noter aussi l'introduction, dans l'édition de 1630, pour la *Subida*, la *Noche oscura*, la *Llama*, de citations bibliques en langue latine très abondantes, alors que les éditions de 1618 et 1619 n'en contenaient qu'un petit nombre, d'ailleurs plus fort que celui qui est signalé par le P. Gerardo [cf. *E. C.*, t. I, p. LXXVIII, note 2]. Cf. *supra*, p. 43, note 3. Une confrontation rigoureuse de l'édition de 1630 et de la traduction italienne de 1627 serait tout à fait nécessaire.

4° De l'édition de 1630 a l'édition de 1703

En 1635 paraît à Barcelone la quatrième édition [cf. *Obras del Venerable y mistico Doctor Fr. Joan de la Cruz...* Barcelona, 1635] laquelle reproduit la troisième. La *Bibliothèque Nationale de Paris* possède un exemplaire de cette édition, Cote D. 5535. La *Biblioteca Nacional de Madrid* $\left(\frac{2}{8717} \text{ et } \frac{2}{67185}\right)$ possède un exemplaire des 5e et 6e éditions, éditions publiées à Madrid en 1649 et 1672. Une septième édition paraît à Madrid en 1679.

Il n'y aurait pas lieu de s'arrêter à ces dernières indications, puisqu'elles ne nous livrent que des données monotones, si cette torpeur n'était elle-même significative. On ne voit à isoler que la 8e édition. [Cf. *Obras espirituales Qve encaminan vn alma a la mas perfecta vnion con Dios, en transformacion de Amor. Por El B. P. San Ivan de la Cruz...* Barcelona, 1693]. [Un exemplaire de cette édition peut être consulté à la Bibliothèque du marquis de San Juan de Piedras Albas, à Avila]. Cette édition mérite d'être signalée en ce qu'elle apporte un texte très amélioré des Aphorismes [cf. *E. C.*, t. III, p. XXIV, XXVIII-XXIX], améliorations dont, jusqu'à l'*Edición crítica*, ne tiendront nullement compte les éditions ultérieures. Et il est intéressant de constater que, dès l'année suivante (9e édition, Madrid, 1694, cf. *B. N. M.*, $\frac{3}{71358\text{-}9}$), les éditeurs reviennent, en ce qui concerne les Aphorismes, à la version académique. Une 10e édition paraît à Madrid en 1700. L'édition de 1701, parue à Séville, ne contient qu'un résumé des œuvres, mais s'accroît du traité des « Epines de l'Esprit ». Et il est à noter que ce traité, très vraisemblablement apocryphe, n'est inséré qu'à cette date dans une édition d'ensemble.

5° L'édition de 1703

L'édition de 1703, connue sous le nom d'édition de Séville, est la plus célèbre des éditions de saint Jean de la Croix. Des erreurs d'interprétation l'ont fait considérer comme la plus parfaite. En réalité, elle reproduit, en ce qui concerne la *Subida*, la *Noche oscura*, et la « Llama », les données de l'édition de 1630 *et introduit, en ce qui concerne le « Cántico », en fonction du ms. de Jaén qui était alors considéré comme autographe, le texte B, que tant d'indices montrent apocryphe* [cf. *supra*, livre I, et Dom Ph. Chevallier, art. cité]. Les rédacteurs de l'édition de 1703 auraient voulu faire croire que le ms. de Jaén avait été considéré comme autographe, par le P. Jerónimo de San José, dans la biographie de saint Jean de la Croix, parue en 1641, qu'ils reproduisent en l'abrégeant. Mais, ainsi que le remarque Dom Chevallier [art. cité, p. 329, note 1], si l'on se reporte à l'*Historia* de 1641, *op. cit.*, on ne voit nulle trace du passage allégué. L'édition de

1703 [cf. *Obras espirituales, Que encaminan a una alma a la mas perfecta union con Dios, en transformacion de Amor. Por el extático y sublime Doctor mystico el Beato Padre San Juan de Cruz...* Sevilla, 1703] est en définitive — et en dépit de quelques améliorations de détail [cf. *E. C.*, t. I, p. LXVII] —, particulièrement suspecte, puisqu'aux erreurs de l'édition de 1630 elle ajoute une version qu'appuient, il est vrai, plusieurs mss., mais qui n'en est pas moins très vraisemblablement apocryphe. Une étude comparative de l'édition de 1703 et du ms. de Jaén serait indispensable. On trouvera un exemplaire de l'édition dont il s'agit à la *Bibliothèque Mazarine*, à Paris.

6° De l'édition de Séville a l'edición crítica

Les éditions qui ont suivi l'édition de Séville ont maintenu les données que cette dernière apportait. Nous citerons une édition parue à Pamplona (1774) $\left(\text{cf. } B.\ N.\ M.,\ \frac{1}{44092}\right)$, l'édition de la *Biblioteca de Autores Españoles*, Madrid, t. XXVII (1853), l'édition Orti y Lara [cf. *Obras espirituales... Nueva edición precedida de un Prólogo por D. Juan Manuel Ortí y Lara*, Madrid, 2 vol., 1872]. Il est important de noter que l'édition de la *Biblioteca de Autores Españoles* qui, à cause de son extrême diffusion, est l'édition que consultent le plus fréquemment ceux qui ne font pas de saint Jean de la Croix une étude technique, *nous livre ce même texte suspect que tant d'éditions fautives ont perpétué.* Il est indispensable que les lecteurs, qui vont à saint Jean de la Croix comme à un grand écrivain et à un grand poète qu'ils voudraient aborder sans se soucier des problèmes critiques, sachent que l'édition Rivadeneira ne les peut guider.

7° L'edición crítica (1912-1914)

Quelles qu'en puissent être les insuffisances ou les très graves erreurs, l'édition de Tolède [*Obras del místico Doctor San Juan de la Cruz. Edición crítica y la más correcta y completa de las publicadas hasta hoy con introducciones y notas del Padre Gerardo de San Juan de la Cruz, Carmelita Descalzo*, Toledo [3 volumes in-8°. t. I, 1912, LXXX-464 p., t. II, 1912, XXIII-721 p., t. III, 1914, XXXII-623 pages], *nous aide à poser le problème de saint Jean de la Croix de façon technique.* Elle a permis une comparaison des éditions et des mss., et a restitué en sa vigueur — chaque fois qu'une erreur d'interprétation initiale ne faussait pas toutes les recherches du P. Gerardo de San Juan de la Cruz — la langue de Jean de la Croix. Nous avons été amené [cf. *supra*, livre I : *Les Textes*] à étudier les problèmes que soulève l'*Edición crítica*. Il n'y a pas à y revenir, mais il faut netttement marquer que l'*Edición crítica* n'est pas une édition vraiment critique, que, par l'autorité qu'elle donne à la version B du « Cántico » et à la version B de la « Llama », elle risque d'altérer la physionomie de saint Jean de la Croix. Une

édition critique de saint Jean de la Croix — en dépit des difficultés insurmontables que nous avons dites [cf. *supra*, livre I] —, a bien de quoi tenter un philologue. Elle impliquerait, redisons-le, que fussent entièrement accssibles les archives monastiques et que les sources disséminées dans les diverses bibliothèques fussent pleinement examinées. En attendant que ce travail soit accompli — avec toute la rigueur et toute l'objectivité sans lesquelles il serait inutile — tout lecteur de saint Jean de la Croix devra s'adresser à l'*Edición crítica*, à la condition de pouvoir discerner, à l'occasion de chaque problème, l'exact état de la question. Le lecteur devra consulter d'autre part l'édition phototypique (d'ailleurs imparfaite : cf. *supra*, p. 7), que le P. Gerardo de San Juan de la Cruz a publiée des mss. autographes de saint Jean de la Croix : cf. *Los Autógrafos que se conservan del místico Doctor San Juan de la Cruz, édición foto-tipográfica...*, Toledo, 1913, XVI-94 p. in-12. Nous avons reproduit nous-même les données d'un ms. autographe dans notre travail : *Aphorismes de saint Jean de la Croix. Texte établi et traduit d'après le manuscrit autographe d'Andújar...* Paris, 1924. Sur l'*Edición critica*, cf. Dudon : *Edition critique des « Œuvres » de saint Jean de la Croix*, ap. *Les Etudes*, Année 1914, t. III, p. 177-197, Dom Ph. Chevallier : *Le Cantique spirituel de saint Jean de la Croix a-t-il été interpolé ?*, art. cité, notre étude sur *Le problème des citations scripturaires en langue latine dans l'œuvre de saint Jean de la Croix*, art. cité, et le livre I du présent ouvrage[1].

III

LES TRADUCTIONS

Une Bibliographie des traductions devra être dressée par la future édition critique. Bibliographie et, en même temps, histoire et analyse. Il s'agirait d'un travail complexe qui, *poursuivi dans tous les pays où saint Jean de la Croix a été traduit*, nous amènerait déjà à dessiner le schéma bibliographique d'une influence.

Il n'y avait pas lieu de tenter ici rien de semblable. Nous nous bornerons à donner quelques indications chronologiques qui permettraient d'orienter les recherches relatives à l'histoire de la pensée de saint Jean de la Croix à travers les différents pays d'Eurode.

A. La première traduction est une traduction française. Elle est publiée par René Gaultier *en 1621*. Cette traduction, qu'il ne faut pas confondre avec celle que le même Gaultier publie du « Cántico » en 1622, ne se trouve pas à la Bibliothèque Nationale de Paris. La *Bibliothèque municipale d'Amiens* en possède un exemplaire (Section *Théologie*, Cote 5170).

1. Nous rappelons que nous citons les textes de saint Jean de la Croix, à travers tout le présent travail, d'après l'*Edición critica, et avec l'abréviation E. C.*

B. En 1627 paraît la deuxième traduction, qui est une traduction italienne. Nous en avons vu plus haut l'importance. Cf. *supra*, p. 19 sq. Cette traduction, qui est l'œuvre du Définiteur Général de la Congrégation d'Italie des Carmes Déchaussés, a un caractère officiel. Elle n'est pas le signe d'un mouvement de curiosité proprement italien à l'égard de saint Jean de la Croix. Mais elle a pu en être l'origine. En ce qui concerne le « Cántico », elle marque surtout le premier essai d'une déformation du texte. L'édition de Bruxelles (1627), la traduction du « Cántico » par Gaultier (1622) d'une part, la traduction italienne d'autre part répondent, dans le premier cas, à un sincère souci de diffusion doctrinale, dans le second cas, à des intentions moins limpides. Parlant de l'édition de Bruxelles et de l'édition de Rome, Dom Ph. Chevallier remarque que « ces éditions contemporaines viennent de milieux différents et n'ont pas même visage; la première », ajoute-t-il, « n'a que 39 strophes, la seconde en a déjà 40. » [Art. cité, p. 319.]

C. La troisième traduction, qui est une traduction flamande, paraît à Anvers, *en 1637*. L'influence de la mystique térésienne est assurée en Flandre, *dès 1604*, par l'action de Gracián, et dès *1607*, grâce à la présence d'Anne de Jésus. Une curieuse lettre de Gracián, datée du 28 décembre 1612, et que cite le *Mémoire*... des Carmélites, *op. cit.*, t. II, p. 413, note 1, indique que ses livres ont été traduits d'espagnol en flamand et circulent dans les maisons de Béguines ainsi que dans les monastères de Religieux et de Religieuses, « de tous les ordres ». « Les ouvrages de la mère Thérèse », ajoute Gracián, « dont deux sont déjà publiés en flamand et en français, font aussi un fort grand bien... Toutes les Béguines et même les personnes séculières ont tant de désir de l'oraison et de la perfection, sans avoir personne qui les leur enseigne, que sous le titre d'une étroite union à Dieu, une nouvelle hérésie, composée de ceux qu'on appelle *Perfectistes* était en train de s'introduire. Nous nous occupons de la combattre... » Cf. le remarquable opuscule de Gracián : *Diez Lamentaciones del miserable estado de los atheistas de nuestros tiempos*... En Brusselas... 1611 $\left[B.\ N.\ M.,\ \frac{U}{7389}\right]$, où l'on trouvera, p. 89 sq., p. 131 sq., une intéressante étude sur les « Perfectistas o Perfectos... », *Id.*, p. 89.

A partir *de 1639*, date de la première traduction latine (cf. *Opera mystica... ex Hispanico idiomate in latinum nunc primum translata per R. P. F. Andrean a Jesu*... Coloniæ, 1639 [*Bibliothèque Nationale de Paris ;* D. 8219], rien ne s'oppose à la diffusion européenne de la mystique de Jean de la Croix. [Le P. Gerardo de San Juan de la Cruz écrit par erreur, *E. C.*, t. I, p. LXXIII, que la première traduction latine est de 1622].

E. La première traduction allemande, due au P. Modeste de Saint Jean l'Evangéliste, paraît à Prague *en 1697*.

F. Il est à noter que la première traduction anglaise ne paraît *qu'en 1864* : cf. *Complete Works of St. John of the Cross... translated from*

the original spanish by David Lewis, London, 1864, 2 volumes (avec une introduction par le cardinal Wiseman). Il n'en faudrait nullement conclure que l'influence de saint Jean de la Croix ait été nulle en Angleterre avant cette date, puisque nous la trouvons vivante au contraire sur le grand poète du XVII[e] siècle Crashaw : cf. Edmund Gosse : *Seventeenth Century Studies. A contribution to the history of english Poetry*, London, 1897, p. 169 : « He has made himself familiar with all the amorous phraseology of the Catholic metaphysicians ; he has read the passionate canticles of St. John of the Cross, the books of the Carmelite nun St. Teresa... » Nous revenons plus loin sur le problème de l'influence de saint Jean de la Croix en Angleterre, cf. *infra*, p. 745-748.

1621, 1622, 1627, 1637, 1639 et 1697, 1864, telles sont donc les dates où apparaissent, en France, en Italie, en Flandre, en Allemagne, en Angleterre, les traductions de saint Jean de la Croix. Il faudrait, pour continuer utilement cette enquête, examiner dans les divers pays d'Europe les traductions de saint Jean de la Croix, démêler ce qui, dans leur élaboration, émane d'un mouvement de curiosité général, ce qui prolonge seulement l'organisation internationale d'un Ordre, voir à quelles études critiques ces traductions donnent lieu ou au contraire de quelle indifférence elles sont suivies, discerner enfin ce qui dérive simplement de la traduction latine ou au contraire du texte original. Trois centres principaux seraient à observer à cet égard :

1° Les divers milieux spirituels français — l'influence de saint Jean de la Croix sur le XVII[e] siècle spirituel français ayant été si importante qu'elle mériterait d'être l'objet d'une étude spéciale. Nous revenons plus loin sur ce point.

2° Les milieux spirituels italiens et, en particulier, le mouvement quiétiste italien antérieur à l'action exercée par la *Guia* de Molinos (1655-1675) [cf. Dudon : *Le Quiétiste espagnol Michel Molinos, op. cit.*, p. 45 sq.].

3° Les milieux protestants germanico-hollandais, plus ou moins directement dominés par Poiret — et que Leibniz n'a pas négligés — milieux où s'infiltreront, à la fin du XVII[e] siècle et durant la première partie du XVIII[e], en même temps que le guyonisme, certains éléments, plus ou moins reconnaissables, de la doctrine de saint Jean de la Croix. Cf. *supra*, p. 452, note 1.

Une histoire des traductions, ainsi comprise, ne pourra être composée que lorsque de nombreuses études de détail, poursuivies en fonction des divers pays, auront été menées à bien. Indiquons seulement ici quelques faits essentiels.

En France, la traduction qu'a publiée en 1641 le P. Cyprien de la Nativité est d'une rare finesse. Cf. *Les OEuvres spirituelles du B. P Jean de la Croix... nouvellement revues par le R. P. Cyprien de la Nativité de la Vierge*, Paris, 1641, 2 volumes (*Bibliothèque nationale de Paris*, D. 8220).

La traduction du R. P. Maillard : *Les œuvres du bienheureux Jean de*

la Croix, traduction nouvelle... Paris, 1694, plusieurs fois réimprimée ensuite, bien qu'elle ne soit pas sans mérite, affadit le style de saint Jean de la Croix. Les deux plus importantes traductions qui aient été publiées depuis lors en langue française sont celles qu'ont rédigées les Carmélites de Paris [cf. *Vie et Œuvres spirituelles de l'admirable Docteur mystique le Bienheureux père saint Jean de la Croix... Traduction nouvelle... publiée par les soins des Carmélites de Paris*, 4 vol. in-12, Paris, et Poitiers, 1876, réimprimée en 1890, 1903, 1910, 1922] et M. le chanoine H. Hoornaert [t. I et II, *La Montée du Carmel de saint Jean de la Croix...* 2° Mille, Baris-Bruxelles, 1922 ; t. III, *La Nuit obscure et la Vive flamme d'amour de saint Jean de la Croix...* 2° Mille, Paris-Bruxelles, 1923 ; t. IV, *Le Cantique spirituel de saint Jean de la Croix...* 2° Mille, Paris-Bruxelles, 1923, *Traduction nouvelle sur le texte de l'édition critique espagnole...* 4 vol. in-12]. La traduction des Carmélites de Paris, très attentivement établie, a le mérite d'exclure avec sévérité le « Traité des Epines » : cf. t. I, p. 240, note 1, 4e édition, 1903, *loc. cit.* [M. Hoornaert ne le publie pas non plus]. Elle ne rend pas l'énergie du texte, mais il ne faut pas oublier que l'original avec lequel elle se mesure a lui-même été altéré par les éditeurs. D'autre part, la traduction des Carmélites de Paris a un accent spirituel que ne retrouve pas la traduction de M. le chanoine Hoornaert. Cette dernière traduction a l'extrême mérite de se conformer au texte rectifié de l'édition de Tolède, mais aussi le grave défaut de s'y conformer sans critique, ce qui, pour le « Cántico » et peut être la « Llama », prive du texte authentique le lecteur français et lui livre en revanche un texte suspect. La première édition du travail de M. Hoornaert avait de fâcheuses insuffisances [cf. J. de Tonquédec : *Une nouvelle traduction des Œuvres de saint Jean de la Croix*, ap. *Revue pratique d'Apologétique*, 1er mai 1919, p. 165-169] auxquelles le deuxième tirage remédie. Mais la traduction de M. Hoornaert demeure contestable. C'est ainsi que, de la plus arbitraire manière, le poème liminaire de la *Montée du Carmel* se trouve placé, de même que l'« argument » si important qui le précède, à la fin du traité [cf. trad. citée, t. I, p. 7, note 1, t. II, p. 116-117]. C'est ainsi encore que des divisions, destinées à rendre plus claire la pensée, l'alourdissent souvent d'un pédantisme de pédagogie spirituelle on ne peut plus étranger à saint Jean de la Croix. Pour deviner les œuvres théoriques de saint Jean de la Croix en leur exacte nature, le lecteur français devra, aidé surtout par le P. Cyprien de la Nativité de la Vierge, interroger, en attendant une édition critique véritable, les pages de l'*Edición crítica*.

Un examen critique des diverses traductions européennes exigerait que l'on démêlât les travaux qui sont faits d'après le texte original et ceux qui n'apportent qu'une traduction d'une traduction. Nous donnerons seulement ici quelques indications chronologiques.

a. En ce qui concerne l'Italie, une traduction parue *en 1637* (la deuxième en date en Italie), à Rome, et due au P. Alessandro di

San Francesco, est fréquemment réimprimée. Elle reparaît, à Venise, en 1643 [cf. *Opere spirituali del Ven. Padre F. Giovannni della Croce... Tradotti della spagnuola nella lingua italiana del P. Fr. Alessandro di San Francesco* [C. D.], In Venetia, 1643 (B. N. de Paris, D. 8225), en 1658, 1671, 1682, 1707, 1719, 1739. En 1748, paraît une nouvelle traduction, faite d'après l'édition de Séville [cf. *E. C.*, t. I, p. LXXIII, où l'on trouvera quelques indications sur les traductions ultérieures].

b. En ce qui concerne l'Allemagne, les traductions qui ont suivi la traduction princeps ont d'abord reproduit le texte primitif. Puis, en 1830, 1858 et 1859, ont paru trois traductions nouvelles. Cf. *Johann vom Kreuz Sämmtliche Schriften*, herausggb. v. Schwab, 2 vol. gr. in-8° Sulzbach, 1830; *Des Heiligen Johann vom Kreuz Sämmtliche Schriften. Als 2 Auf. der Ausgabe von Gallus Schwab, neu auf dem spanischen Original übersetzt Von Magnus Jochan*, Regensburg, 1858; *Leben und Werke des heiligen Johannes vom Kreuz, ersten Barfüssen-Karmeliten zum ersten Male vollständig aus d. spanischén Originale übersetzt von Peter Lechner*, Regensburg, 1859.

c. En Flandre, le R. P. Henri de la Sainte Famille a traduit les tomes I et II de l'*Edición crítica* : cf., *Geestlijke Werken den H. Johannes de Cruce...* Gand, 1916 et 1917. Une deuxième traduction flamande avait paru à Gand en 1693; cf. *Verhole wercken van den Salighenende verlichten heeraen Johannes van den Cruyce, overgheset door Servatius van den H. Petrus*, O. Carm. Gand 1693-1703.

d. En Angleterre le P. Benedict Zimmermann a publié, en 1906-1912, une réimpression de l'édition de Lewis. Cf. *The ascent of Mount Carmel*, translated by David Lewis... New Ed., London, 1906; *The dark night of the soul*, translated by David Lewis, New Ed., London, 1908; *A spiritual Canticle of the soul*, tr. by D. Lewis... London, 1911; *St John of the Cross : The Living flamme of love with his letters, poems, and minor writings. Transl. by David Lewis with an essay by Card, Wiseman and an introduction by Benedict Zimmermann*, C. D. London, 1912.

Des traductions concernant spécialement les poèmes il y aurait à faire un examen particulier. Nous isolerons la remarquable traduction en vers anglais des poèmes de la « Noche » et de la « Llama », que nous a donnée M. Arthur Symons [cf. *Poems*, t. I, London, 1912, p. 188-191 et *infra*, p. 746-748]. La traduction de P. Cyprien de la Nativité, qu'a reproduite la *Librairie de l'Art Catholique* [cf. *Les Cantique spirituels de saint Jean de la Croix... Nouvellement revus et très exactement corrigés sur l'original par le R P. Cyprien de la Nativité de la Vierge, Carme Déchaussé. Et traduits en français par le même Père Cyprien...* Paris, 1917] est souvent d'un grand charme, mais ne rend pas l'énergie des vers de Jean de la Croix. — M. René-Louis Doyon [*Juan de Yepes. Saint Jean de la Croix. Canciones nouvellement traduits...*

La Connaissance, 1920], a fait un effort de transposition lyrique, que déparent : des inexactitudes et même des contresens, des omissions, un arbitraire choix de poèmes et même, en ce qui concerne le sonnet *A Cristo crucificado*, une insertion illégitime, puisque l'on sait que le sonnet en question ne peut être de Jean de la Croix [cf. Camille Pitollet : Compte-rendu de la traduction précitée ap. *Hispania*, Paris, octobre-décembre 1922, p. 384-400]. Enfin, il faut citer *Les poèmes mystiques de saint Jean de la Croix. Traduction en vers français avec le texte espagnol en regard. Par Un Frère des Ecoles Chrétiennes*, Paris, 1922, traduction que précède une intéressante *Préface* de M. Maurice Brillant, p. 7-18, mais qui, outre sa très médiocre qualité, accueille (huit ans après qu'a paru le tome III de l'*Edición critica* et en se fondant encore sur l'édition des Poésies publiée à Burgos, en 1904, par le P. Angel María de Santa Teresa), des poésies que le P. Gerardo de San Juan de la Cruz, pourtant insuffisamment sévère, a rejetées (cf. p. 86-92), celles même dont on connaît l'auteur (cf. p. 24, des strophes qui sont de la Mère Cecilia del Nacimiento, p. 30, des strophes qui sont de la Mère María de San Alberto). On ne saurait trop protester contre une telle insouciance des problèmes critiques qui, en un volume de cette sorte — avec texte espagnol et traduction française — apparaît comme d'autant plus grave.

IV

SOURCES INÉDITES CONCERNANT SAINT JEAN DE LA CROIX

On peut grouper les mss. concernant saint Jean de la Croix en deux catégories :

1° Les mss. qui sont relatifs à sa vie et à sa personne ;
2° Les mss. qui étudient son œuvre.

1° *Les mss. de la première catégorie* semblent avant tout constitués par les témoignages qui ont préparé le Procès de Béatification. Il s'agit de recueils manuscrits, maintenant conservés à la *Bibhoteca National de Madrid*. Au premier rang de ces recueils, le ms. 12738; puis les mss. 8568, 3537, 19404, 19407, 12944[132].

a. Le ms. 12738 est un recueil de *1497 p. in f°*, relié, comprenant des réponses aux questions de l'interrogatoire officiel. « Por este interrogatorio » lisons-nous au f° 105 du ms., « han de ser preguntados los testigos, que fueren examinados en la informacion de la vida, y virtudes, santidad, y milagros del venerable Padre fr. Juan de la Cruz, el primero de la Reformacion de los Religiosos descalços de Nuestra Señora del Carmen. » Les réponses datées s'échelonnent *de l'année 1597* environ (cf. f° 37, v°) à *l'année 1630* environ. Les deux hommes qui semblent avoir dirigé l'enquête sont : 1° durant la période qui précède l'édition princeps, le P. José de Jesús María

(cf. f° 117) ; 2° durant la période qui va au delà de 1618, le P. Jerónimo de San José. En principe, les questions ont été posées aux divers monastères où l'on pouvait espérer recueillir des documents. Malgré cette volonté initiale, le classement des pièces est très insuffisant, et l'on n'y discerne, ni un ordre logique ni un ordre chronologique. Un Index des lieux, avec pagination indiquée, se trouve au début du recueil : « Indice de los lugares donde residio Nro Sto Padre Fr. Juan de la Cruz. » Cet Index est fort incomplet.

Les témoins les plus importants sont : 1° le P. Juan Evangelista ; 2° les PP. Alonso de la Madre de Dios (il y en a, en effet, deux : cf. f° 3 ; et cp. les écritures du f° 571, écriture du P. Alonso de la Madre de Dios, Prieur du Couvent de San Andrés de Málaga et des fos 681 sq., écriture du P. Alonso de la Madre de Dios, de Astorga ; cf., spécialement, fos 571, sq., 691, textes du premier ; fos 1487 sq., textes du second ; 3° le P. Inocencio de San Andrés ; cf., notamment fos 217 sq. ; 4° des témoins dont le nom est moins connu, mais dont les pages sont précieuses : le P. Martín de San José, fos 855-857, le P. Francisco del Espíritu Santo, fos 885-887, verso ; 5° des Carmélites de valeur : Ana de San Alberto (cf. notamment fos 37 verso, 997, 1003) ; Isabel de Jesús María (cf. f° 835) ; Catalina de Cristo (cf. notamment f° 831) ; María de Jesús (fos 911 sq.) ; Catalina de Jesús, (f° 1375), etc.

Il importe de retenir que le ms. 12738 est, en ce qui concerne les données d'ordre biographique, la source fondamentale. Composé de pièces le plus souvent, signées, datées, autographes, pièces dont quelques-unes sont postérieures de quelques années seulement à la mort de saint Jean de la Croix, le ms. 12738 — lorsqu'il est examiné avec critique — constitue un document de premier ordre.

b. Le ms. 8568 complète le ms. 12738. Il s'agit d'un ms. petit in 8°, relié, *de* 575 fos. On lit, en haut du premier f° (pagíné, f° 61) : « Fragmentos historiales para la vida de Nro Sto pe fr. Juo de la Cruz ». Les fos, du f° 61 (c'est-à-dire de la page 1) au f° 225 verso, *constituent une analyse de documents ;* ils ne nous apportent pas, au même titre que le ms. 12738, un document premier ; ils sont écrits constamment de la même main. [Du f° 61 au f° 73, on lit les témoignages relatifs à la « Informacion de Medina » ; au f° 73, on lit : « De las Informaciones hechas en Segouia » ; au f° 113 : « Informaciones del obispado de Jaen » ; au f° 157 : « Informaciones hechas en Ubeda por comision de Jaen. »] *A partir du f° 249, les pièces originales commencent. Et nous avons, du f° 249 à la fin du ms., des dépositions comparables à celles du ms. 12738 ; quelques-unes d'entre-elles sont de grande portée.* La première partie du ms. n'est pas datée. Les dates que nous discernons dans la deuxième partie sont : 1602, 1614, etc.

c. Le ms. 3537 *est un ms. in-4° de 436 fos.* Il ne concerne pas particulièrement saint Jean de la Croix. Il se réfère à des Informations diverses. Je relève au f° 97, l'indication marginale suivante : « En el tomo grande de las informos de N. S. P. Fr. Juo de la † se vea le

fol. 728. » *Si nous nous reportons au ms. 12738, nous voyons en effet au f° 727 v°, qu'il est question du Fr. Francisco Indigno, auquel se rapporte également le f° 97 du ms. 3537. On en peut donc conclure que le ms. 12738 est bien la source fondamentale.* Quelques renseignements fort intéressants peuvent être extraits du ms. 3537. Cf. f° 41 v°, et f° 162, où il est question de souffrances éprouvées par saint Jean de la Croix durant sa maladie, à Ubeda, du fait du Père Prieur.

d. Le ms. 19404 est un *ms. in-folio de 438 f^os^*, concernant les « Informations » relatives à saint Jean de la Croix. Il s'agit donc d'un groupe de f^os^ du type des mss. 12738 et 8568. Mais, ci, les faits de caractère miraculeux dominent. La date de composition des feuilles de cette liasse permet de discerner la raison de ce caractère plus nettement hagiographique : les Informations remontent aux années 1627, 1628, et représentent une tradition moins pure (cf. f°s 22 sq., 50 sq.). Les intentions de canonisation sont d'ailleurs nettement alléguées (f° 64). Il y a pourtant, dans ce ms., de très riches données psychologiques, mais de seconde main, semble-t-il, et extraites de souvenirs transmis par les véritables « témoins. » Une critique très minutieuse s'impose particulièrement ici. — Il s'agit, dans tout le ms., de pièces recueillies au monastère de Ségovie.

e. Le ms. 19407 *est un ms. in-folio de 202 f^os^*. Le ms., est de 1616 (cf. f° 3) Les réponses au Questionnaire sont d'un caractère plus élémentaire que celles des mss. 12738 et 8568.

f. Cf., enfin, l'important ms. P. V., t. XVI, mss. 12944[132].

A ces divers mss. il faut joindre le ms. 13460, ms. non paginé, in-4°, intitulé : *Vida virtudes i milagros del Sancto padre Fray Ioan de la Cruz. Maestro ì Padre de la reforma de la Orden de los descalzos de nuestra Señora del Monte Carmelo, Tomo Quinto, Por et padre fray Alonso de la Madre de Dios Asturicense de là mesma orden.*

Que signifie l'expression : « Tomo quinto »? Peut-être y eut-il d'autres vies manuscrites, dont nous avons perdu la trace. De nombreux extraits du ms. 13460 se trouvent dans les notes inédites du P. Andrés de la Encarnación.

La Biographie d'Alonso de la Madre de Dios constitue une source importante. Lui-même nous apprend comment il l'a composée : « Lo que acerca desto aqui se escrive, he colegido de lo que vi i supe viviendo el santo, i de lo que despues de su muerte averigue en las informaciones que de su vida, santidad, i milagros, hicieron de officio los señones ordinarios en sus obispados... » (Ms. 13460, *Prólogo.*)

On peut considérer, d'autre part, comme une source inédite, en tant du moins qu'elle se réfère à des témoignages inédits qu'il s'agirait d'identifier minutieusement, le volume 4034-4036, *Joannes a Cruce*, de la série des procès de Canonisation, publié à Rome en *1662* et qui contient les plus riches indications. Cf. *Canonisations CDXLIII, Joannes a Cruce* — 4034-4036. — Le *Summarium Segobieñ.....*, IIe partie du volume, p. 1-108, constitue une source de premier ordre. [Cf.

Bibliothèque Nationale de Paris : Inventaire H. 1045.] Le deuxième volume, 4072-4085, qui ne concerne plus le Procès de Béatification, mais est relatif au Procès de Canonisation, ne diffère pas de l'hagiographie ordinaire et ne fournit pas de documents psychologiques [cf. *Bibliothèque Nationale de Paris : Inventaire H. 1049*].

A ces diverses sources d'ordre général il faut joindre les pièces d'immatriculation et de « votes » conservées aux *Archives de l'Université de Salamanque* et qui ont été étudiées plus haut : cf. Livre II, chapitre II, p. 98 sq.

2° *Les mss. de la deuxième catégorie*, ou mss. d'ordre critique, sont constitués avant tout par les notes inédites si remarquables du P. Andrés de la Encarnación qui se trouvent conservées maintenant à la *Biblioteca Nacional de Madrid :* mss. 3653, 13482, 13483, 13484, 3.180. Du même P. Andrés de la Encarnación, il faut citer une courte dissertation manuscrite qui se trouve insérée *dans le ms. des Carmélites Déchaussées de Sanlúcar de Barrameda,* une autre, qui se trouve insérée dans *le ms. de Santa María la Mayor d'Andújar.* Aux travaux inédits du P. Andrés de la Encarnación il faut joindre les pages, inédites également, du P. Manuel de Santa María, lesquelles constituent le considérable ms. 13245, ms. in-4° non paginé, *Biblioteca Nacional de Madrid.* Ce ms. contient d'importantes études techniques sur des mss. de sainte Terèse, et quelques remarques de la plus grande précision sur l'état de mss. autographes de lettres de saint Jean de la Croix : il s'agit 1° de la lettre, adressée de Ségovie, le 12 octobre 1589, à Dª Juana de Pedraza [cf. *Archives des Carmélites Déchaussées de Valladolid*], 2° de la lettre, adressée de la Peñuela, le 21 septembre 1591, à Dª Ana de Peñalosa [cf. *Archives des Carmélites Déchaussées de Salamanque* et nos *Aphorismes de saint Jean de la Croix, op. cit.*]. Il faut citer d'autre part la Dissertation du P. Manuel de Santa María qui inaugure *le ms. d'Alba de Tormes*, ms. cité.

Les mss. 3653, 13.482, 13.483, 3.180, ou mss. du P. Andrés de la Encarnación, doivent être décrits.

A. Le ms. 3653 contient cinq Dissertations critiques du P. Andrés de la Encarnación auxquelles il faut joindre une copie d'un travail rédigé par un supérieur de l'Ordre. Il y a donc en réalité six Dissertations auxquelles le P. Andrés de la Encarnación donne le titre de *Previos* [1]. Ces *Previos*, à l'exception du IIe qui est une transcription, sont autographes (quelques pages d'une autre main se mêlent aux *Previos* 5 et 6). La pagination est spéciale à chaque *Previo.* Les quatre premiers *Previos* sont seuls rédigés, à proprement parler ; les deux derniers sont réduits à l'état de notes. Si l'on additionne les paginations successives, on arrive au total suivant : *Previo* 1, f°s 1 7 verso ; *Previo* 2, lequel est une copie d'un travail étranger, f°s 1-3 verso ; *Previo* 3, f°s 1-6 ; *Previo* 4, f°s 1-9 verso ; *Previo* 5, dont la pagi-

1. Sous-entendu : *Papeles.*

nation n'est pas claire, et dont les pages autographes sont : f°s 1-6 verso, une page, recto et verso, non paginée, puis, f° 9, recto et verso, quelques lignes du f° 11 ; *Previo* 6, dont le titre n'est pas indiqué : f°s 1-4 verso. *Soit : 34 f^os recto et verso, de texte autographe.*

Le ms. commence par un résumé des divers *Previos*, que Andrés de la Encarnación fait précéder du titre suivant :

Papeles que se remiten en orden a la Impresion de N. Santo Padre.

Ce titre est, en définitive, le titre général du ms. 3653. Une « Advertencia primera », puis, une « Advertencia segunda », enfin, une « Advertencia tercera » suivent le résumé des *Previos* et précèdent le *Previo Numero 1°*.

α) Le *Previo Numero 1°* est, de beaucoup, le plus intéressant. Daté du 28 janvier 1776, signé, il contient, nous l'avons vu (cf. Livre I : *Les Textes*), une très habile et courageuse défense du projet d'édition auquel Andrés de la Encarnación est contraint de renoncer. On y voit s'affirmer les principes de la critique nouvelle. Une curieuse influence des Bénédictins de Saint-Maur s'y démêle. Nous avons déjà dit qu'une édition de ces pages serait extrêmement précieuse. Ajoutons qu'une monographie qui ferait revivre Andrés de la Encarnación, de même qu'une monographie qui s'attacherait à reconstituer le labeur critique de Manuel de Santa María, auraient une grande portée historique. Tout critique de saint Jean de la Croix songe avec gratitude que, sans l'immense effort du Carme Andrés de la Encarnaciòn, une étude des problèmes techniques, dans l'état de dispersion des sources, eût été d'une extrême difficulté.

β) Le *Previo Numero 2°* est la reproduction d'un texte rédigé par un supérieur (« Prelado ») de l'Ordre, texte qui propose que l'on rédige une œuvre comparable à celle qu'a entreprise Andrés de la Encarnación.

γ) Le *Previo numero 3°* contient une étude sur les textes dont il s'agit d'examiner l'autheticité.

δ) *Le Previo numero 4°* contient le plan de l'édition telle que Andrés de la Encarnación la conçoit. Ce plan est considéré par Andrés de la Encarnación (cf. Remarques préliminaires) comme devant servir, plus que tout autre travail, à l'impression.

ε) Le *Previo numero 5°* contient de précieuses indications sur les passages auxquels on pourrait référer certaines allusions doctrinales de saint Jean de la Croix.

ζ) Le « Previo » 6, dont le titre est omis, contient l'indication de quelques variantes, mais est incomplet ; et l'auteur lui-même ne le considère pas comme le plus nécessaire.

B. Les mss. 13482, 13483, 13484, contiennent des notes critiques sans titre, auxquelles on a donné le titre suivant, que Andrés de la Encarnación a approuvé peut-être, mais qui n'est pas de sa main : « Memorias ystoriales en orden a las obras de Sta Theresa de Jesus y San Juan de la Cruz sacadas de monumentos de nuestro

Archivo gen[l] Por Fray Andrés de la Encarna[n]» De la main d'Andrés de la Encarnación, on lit, au début du ms. 13482, « Clave — Memorias pertenecientes a Nuestro S[to] Padre ». Avec une table des Parties, lesquelles sont représentées par des Lettres. Il s'agit, en définitive, de trois tomes reliés : t. I, II, IV; le tome III manque. Le tome I, ms. 13482, surtout, est important; le t. II, ms. 13483, concerne surtout sainte Térèse ; le t. III, ms. 13484, contient, section V, une liste de mss. que Andrés de la Encarnación a pu examiner dans les Archives générales. La section X concerne les mss. conservés dans les Archives des Couvents et qui se rapportent aux Carmes. Il serait intéressant, en prenant comme point de départ les deux listes données par Andrés de la Encarnación, de comparer l'état actuel des données documentaires et l'état des Archives au XVIII[e] siècle. Ces trois volumes ne sont pas paginés ; les lettres correspondent à des chapitres, les n[os], à de longs paragraphes. — *Le ms. 13482 est un travail critique fondamental, qui traite une foule de points de détail.*

C. Le ms. 3180, dont la reliure porte le titre suivant : « Notas y adiciones à las obras de S. Juan de la Cruz », est un ms. sans titre, mais dont les subdivisions portent bien le titre « Adiciones ». Une note du P. Andrés de la Encarnaciòn nous en avertit de cette manière : « Clave. — En estos quadernos que estan numerados asta seis ai las adiciones siguientes... » Suivent des indications se rapportant à des cahiers qui ont été fondus en un seul, indications qui, selon l'habitude d'Andrés de la Encarnación, renvoient à des lettres.

Le ms. 3180 est extrêmement intéressant et contient en particulier (série B, f[os] 5-9), une étude d'importance capitale sur les mutilations de la *Subida* et de la *Noche oscura*.

Aux mss. d'ordre critique il faut ajouter des mss. de caractère spirituel dont un grand nombre a été composé pour lutter contre les délations adressées à l'Inquisition romaine. Au premier rang de ces mss., il faut citer ceux qui sont dus au P. José de Jesús María. Ces mss. 2231, 8301, 4478, ainsi que les mss. 8273, 11990, et un ms. conservé dans les Archives de Carmes Déchaussés de Tolède (ces trois derniers constituent le très important texte publié ap. *E. C.*, t. III, p. 511 sq.) ne sont pas datés, mais puisque José de Jesús María est mort en 1629, la contribution qu'il apporte, les références d'auteurs spirituels qu'il allègue sont instructives et méritent d'être considérées comme traduisant l'exacte culture des premiers disciples de saint Jean de la Croix. L'histoire des délations et des défenses de la doctrine de saint Jean de la Croix pourrait être le sujet d'une étude importante. Le P. Gerardo de San Juan de la Cruz nous livre déjà un intéressant exposé de quelques faits (*E. C.*, t. I, p. LV-LX). Les Archives du Saint-Office nous aideraient sans doute à pénétrer cette longue querelle, qui semble avoir duré pendant la plus grande partie du XVII[e] siècle [Cf. *B. N. M.*, mss. 3180, Adiciones A, f[os]. 53 sq.], et qui

suffit à expliquer les retards mis à la publication du « Cántico », les mutilations ou interpolations que nous pouvons constater ou deviner, et auxquelles un esprit aussi ferme que le P Andrés de la Encarnación — convaincu de l'authenticité du texte B de la « Lama » et du « Cántico » — fait, en ce qui concerne la *Subida*, les plus indéniables allusions. Il est impossible, dans l'état actuel de nos connaissances, d'indiquer avec précision les données documentaires à cet égard.

Un complet examen des archives monastiques espagnoles ferait-il discerner des mss. susceptibles d'éclairer, d'une manière générale, la personnalité de saint Jean de la Croix? Il faut l'espérer; et il faut souhaiter aussi que les Carmes et Carmélites d'Espagne comprennent que, pour que puisse être restituée en sa vraie physionomie la pensée de saint Jean de la Croix, l'intégrale utilisation des sources manuscrites est indispensable. Mais l'historien rencontre, à cet égard, de si tenaces préjugés dans les milieux qu'il s'agirait de convaincre, que sa tâche n'est pas aisée. Il est inutile, et il ne serait pas généreux, de rappeler les difficultés qu'il m'a fallu vaincre dans certains cas. En revanche, il n'est pas superflu de dire que je ne fais allusion ici à ces difficultés qu'avec le désir de susciter, dans les milieux carmélitains d'Espagne, la conviction que l'historien et le psychologue qui vouent avec ferveur de longues années de leur vie à un thème choisi ont le devoir d'implorer que les plus humbles données leur soient transmises. Je garde, quant à moi, le plus reconnaissant souvenir de l'accueil qui m'a été fait par les Carmélites Déchaussées de San José d'Avila, de Salamanque, de Cordoue, de Grenade, par le R. P. Silverio de Santa Teresa, au Carmel de Burgos. Les Carmélites Déchaussées de Sanlúcar de Barrameda ont bien voulu — grâce au chaleureux appui de M. Asín Palacios — me permettre d'étudier le précieux manuscrit qu'elles ne communiquent jamais; et je remercie les Carmes Déchaussés du Vicariat de Cádiz de m'avoir autorisé à examiner, en leur paisible Bibliothèque conventuelle, les corrections et annotations de saint Jean de la Croix au ms. de Sanlúcar.

Je dois de très particuliers remerciements à M. González de la Calle et à M. Huarte Echenique, qui ont bien voulu m'aider dans mes recherches à travers les registres d'immatriculation et les *Procesos de cátedras* de l'Université de Salamanque, à l'*Archivo universitario de Salamanca*. Je tiens à ajouter avec quelle sympathie m'ont accueilli : M. Menéndez Pidal et ses collaborateurs, M. Julián Paz à la *Biblioteca Nacional*, M. Navarro Tomás à l'*Archivo histórico Nacional*, M. l'abbé Pedro Longás à la *Biblioteca de la Real Academia de la Historia*, le comte de la Quintería et M. le curé de Santa María la Mayor d'Andújar à Andújar, M. l'abbé Medina Olmos à la Bibliothèque du *Sacro Monte de Grenade*

V

LES BIOGRAPHIES

Les Biographies de saint Jean de la Croix sont d'une extrême monotonie. Elles ont l'habituelle fadeur des ouvrages hagiographiques et reproduisent, avec une molle complaisance, une série, d'ailleurs banale, d'inévitables prodiges. L'enfance n'est nullement saisie en sa simplicité, la période salmantine est faussée, les persécutions ne sont pas relatées en leurs vraies origines. Pour tout ce qui concerne les souffrances finales, les premiers biographes, avec un enthousiasme dénué de toute critique auquel se sont soumis docilement les historiens ultérieurs (voir là-dessus une énergique protestation des Carmélites de Paris, tr. citée, t. I, p. 228, note 1, *loc. cit.*), ont altéré systématiquement l'histoire du rôle de Doria. Sur ce dernier point, les plus graves erreurs peuvent être commises, si l'on ne rectifie pas soigneusement, à l'aide de données sûres, un très inexact récit.

Une énumération des ouvrages biographiques, outre qu'elle serait fatalement incomplète, n'aurait aucune portée critique. Nous noterons seulement ici les premiers ouvrages, d'où tous les autres dérivent, et ceux qui, plus tard, ont exercé une action particulièrement importante.

Abstraction faite des sources inédites, déjà indiquées, la première biographie que nous ayons à citer est le *Dibujo del venerable Padre Fray Iuan de la Cruz* du P. Jerónimo de San José, Madrid, 1629 [cf. *B. N. M.*, mss., 6632 : *Dibujo del venerable Varon Frai Ivan de la Cruz por Frai Geronimo de San Iosef*, p. 1-54, Madrid, 1629, exemplaire imprimé, avec nombreuses corrections manuscrites]. Ne confondre ce *Dibujo*, dont le ton hagiographique est des plus médiocres, ni avec le *Compendio de la Vida del Beato Padre San Juan de la Cruz por el Padre Fray Jerónimo de San José* (*Compendio*, lui-même si médiocre, que nous trouvons au seuil de l'édition de Séville, 1703, p. 1-120, et qui est, en réalité, un abrégé composé par le P. Andrés de Jesús María d'après un ouvrage de grande dimension du P. Jerónimo de San José, c'est à savoir l'*Histoiria del venerable Padre Fr. Juan de la Cruz Primer Descalzo Carmelita, Compañero y Coadjutor de Santa Teresa de Jesus en la Fundacion de su Reforma*, Madrid, 1641), ni avec la *Relación sumaria* du P. Diego de Jesús, qui se trouve en tête de l'édition de 1618.

Le *Compendio* du P. Andrés de Jesús María, reproduit notamment au tome I de l'*Edición crítica*, p. 7-154 (Ire partie du t. I), traduit au tome I de la traduction des Carmélites (p. 3-303), constitue la biographie de saint Jean de la Croix la plus répandue. Seule, une édition critique, qui confronterait l'Abrégé de 1703 et l'*Historia* de 1641 d'où il est extrait, et qui nous ferait voir certaines modifications significatives (Dom Ph. Chevallier donne un excellent exemple

de ces modifications, art. cité, p. 329, note 1), rendrait une telle lecture féconde. Les deux biographies, de dimension considérable, qui ont été la source de toutes les biographies ultérieures, l'*Historia* précitée du P. Jerónimo de San José $\left(B.\ N.\ M.,\ \frac{2}{66037} \right)$, et l'*Historia del Venerable Padre Fray Juan de la Cruz...*, du P. José de Jesús María, Brusselas, 1628 [cf. *Vie du bienheureux P. Jean de la Croix par le R. P. Joseph de Jésus Marie. Carme Déchaussé, traduite par le R. P. Elisée de saint Bernard...*, Paris, 1638] demeurent pour nous de très importantes chroniques. Mais il y faudrait démêler avec soin ce qui est utilisation et prolongement académiques, parfois aussi maintien fidèle, des meilleurs témoignages manuscrits, ce qui, en même temps, est aggravation des données les moins sûres. De toute manière, et quel que soit par ailleurs l'intérêt des contributions du P. José de Jesús María, ces deux *Histoires* du P. José de Jesús María et du P. Jerónimo de San José *appartiennent au genre de l'hagiographie banale* et ne peuvent, d'autre part, être considérées, historiquement, (cf. surtout les pages concernant les persécutions), comme des guides véritables. *La grande figure de saint Jean de la Croix a été lamentablement appauvrie et déformée par de telles biographies*, et les biographies ultérieures seront impuissantes à nous restituer une physionomie concrète — alors que les mss. de Madrid ne rendent pourtant pas ici irréalisable la tâche de l'historien et du psychologue.

Il n'y a lieu de citer, en dehors de ces deux biographies de 1628 et 1641, que la *Resunta de la Vida de nuestro bienaventurado Padre San Juan de la Cruz*, publiée par le P. José de Santa Teresa (cf. *B. N. M.*, $\left. \frac{2}{12847} \right)$, la *Vie de Saint Jean de la Croix, Premier Carme Dechaussé, par le R. P. Dosithée de Saint Alexis, Carme Déchaussé*, Paris, 1727, 2 vol. in-4°, ouvrage qui n'est pas négligeable, la *Vie de Saint Jean de la Croix, Premier Carme Déchaussé... Par M. Collet, prêtre de la Congrégation de la Mission*, Turin, 1769, qui n'est pas non plus sans portée.

Viennent ensuite, parmi les travaux plus récents, le livre de Manuel Muñoz Garnica : *San Juan de la Cruz, Ensayo histórico*, Jaén, 1875, 427 pages in-8°, œuvre consciencieuse, que l'on peut consulter, aujourd'hui encore, avec profit, dont certaines données critiques sont précieuses, mais qui n'est pas encore dégagé de l'hagiographie banale, — l'ouvrage de Lewis : *Life of St John of the Cross*, London, 1897, qui est un ouvrage consciencieusement établi. Les pages biographiques que le P. Wenceslao del S. Sacramento met au seuil de sa *Fisonomía de un Doctor* (*Ensayo critico*), Salamanca, 1913, t. I, p. 25-37, accueillent encore les données légendaires. L'ouvrage de Mgr Demimuid : *Saint Jean de la Croix, 1542-1591* (Collection : *Les Saints*), Paris, 1916, ne se sépare pas non plus plus, pour tout ce qui concerne le récit biographique, des fadeurs coutumières. En définitive, nul, parmi les ouvrages précités, ne constitue, du point de vue biographique, une contribution sûre.

VI

INTRODUCTION A LA BIBLIOGRAPHIE DES ÉTUDES CRITIQUES

Les études critiques concernant saint Jean de la Croix ne suffisent pas à traduire l'influence qu'il a, en fait, exercée. *Une bibliographie n'aurait ici toute sa portée que si elle parvenait à retrouver les traces d'une influence à travers des ouvrages ou des fragments qui ne sont pas, expressément, consacrés à saint Jean de la Croix.* Un tel travail, qui devrait être poursuivi dans les divers pays d'Europe, ne peut guère encore être tenté. Nous essaierons d'esquisser ce que pourrait être une telle enquête en recherchant comment se pose, en France, dans un milieu restreint, et bien avant l'apparition de la première édition, le problème d'une influence possible de saint Jean de la Croix. L'exemple que nous choisissons ainsi n'est pas arbitraire. *Saint Jean de la Croix a été compris en France, au XVIIe siècle, comme il ne le sera plus ensuite.* Et une histoire de son influence sur tout le XVIIe siècle français serait inséparable d'une Bibliographie complète. Il n'y a pas lieu d'entreprendre ici un tel travail, qui exigerait de très longs développements. Du moins ne sera-t-il pas inutile de marquer sur quelles recherches initiales il devrait être fondé. Ainsi serons-nous introduits de façon normale dans un examen bibliographique qui risquerait, si nous négligions d'analyser ces données primordiales, de ne nous être d'aucun secours.

VII

SAINT JEAN DE LA CROIX ET LES PREMIÈRES ANNÉES DU XVIIe SIÈCLE FRANÇAIS

[*De 1583 à l'apparition des traductions de René Gaultier, 1621 et 1622.*]

Il est vraisemblable que saint Jean de la Croix a commencé d'être connu en France, dans un milieu restreint — en une mesure, d'ailleurs, malaisément appréciable — avant la publication des deux premières éditions espagnoles et des deux premières traductions françaises.

C'est à partir de 1583 que le problème se pose de façon précise. A cette date, Jean de Quintanadoine de Brétigny est introduit par son ami Pedro de Tolosa auprès de la Prieure du Carmel de Séville Marie de Saint Joseph, l'auteur du « Ramillette de Mirra » et du « Libro de las Recreaciones », l'ardente fille spirituelle de sainte Térèse, celle-là même dont nous avons noté la résistance aux persécutions de Doria. Il est d'autre part initié par Gracián à la Règle du Carmel. On peut supposer que, dès ce moment, Quintanadoine est informé de l'existence de Jean de la Croix [cf. sur Jean de Quin-

tanadoine de Brétigny, de la famille des Quintanadueñas (1555-1634), né à Rouen, fils de Fernand de Quintanadoine et de Catherine Cavelier de Villequier : *La Vie du Vénérable Jean de Quintanadoine de Brétigny, premier promoteur en France et aux pays de Flandre de l'Ordre des Religieuses de N.-D. du Mont Carmel, selon la Réforme de Sainte Térèse de Jésus*, par Philibert Champagnot, *inédit;* copie manuscrite, datée de 1745, aux Archives des Carmélites Déchaussées d'Amiens; *Mémoire sur la fondation... des Carmélites Déchaussées*, *op. cit.*, t. I, p. 506, note 1 ; *La Vie de M. de Brétigny, prêtre, fondateur des Carmélites de Sainte Thérèse en France et aux Pays-Bas*, par le R. P. de Beauvais, Paris, 1747 ; Paul Baudry ; *Les Religieuses Carmélites à Rouen. — Documents inédits*, Rouen, 1875 ; Henri Bremond : *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. II, Paris, 1916, p. 262-322, *op. cit.* ; on trouvera, en ce dernier ouvrage, un attachant exposé du rôle de Quintanadoine]. En 1585, Quintanadoine se rend à Pastrana, afin d'obtenir, des Pères Réformés réunis en chapitre, l'autorisation de fonder en France des monastères de Carmélites Déchaussées. Cette autorisation est accordée, avec de graves réserves, et Jean de la Croix est un des signataires [cf. *Mémoire*, *op. cit.*, t. I, p. 512-513]. En 1586, Quintanadoine, passant à Madrid, est introduit auprès d'Anne de Jésus et laisse une somme considérable, destinée à permettre l'impression de la Première Edition des Œuvres de sainte Térèse [cf. *Mémoire*,*op. cit.*, t. I, p. 515]. Il est difficile d'admettre qu'à cette époque Quintanadoine n'ait pas entendu parler de façon précise de Jean de la Croix par Anne de Jésus, puisque le « Cántico », qui est dédié à cette dernière, et qui était composé dès 1584, exprime le vœu d'une prochaine publication des écrits de sainte Térèse concernant les états extatiques [cf. *supra*, Livre I : *Les Textes*].

On peut objecter, il est vrai, que Quintanadoine, homme d'oraison, mais que l'on ne nous représente pas comme très doué au point de vue intellectuel, ne dut guère poser les questions qui attirent les confidences d'un ordre élevé. Pourtant, le texte qu'il adresse, en 1610, à sa cousine Marie d'Hannivel (la Mère Marie de la Trinité), et que conservent les Archives de Rouen, ne montre pas une âme médiocre ; l'ardeur qu'il apporte à sa mission en Espagne, lors de ses deux voyages de 1582-1586 et 1592-1594, si elle paraît plus naïve qu'habile, comparée à la stricte méthode que suit Bérulle en son propre voyage d'Espagne (1604), est du moins intense, constamment soumise à la tradition spirituelle léguée par sainte Térèse, unique ment orientée vers une même fin : la fondation, en France, de Carmels réformés. D'autre part, Marie de saint Joseph et Anne de Jésus, avec qui Quintanadoine s'entretient principalement, sont des Carmélites de très remarquable intelligence : Marie de Saint Joseph est poète et écrivain; Anne de Jésus vient de recevoir le don du « Cántico ».

De toute manière, c'est autour de Quintanadoine, et bien avant que Bérulle lui-même ait eu l'occasion d'en être instruit par des données strictement espagnoles, que la mystique térésienne se répand. C'est

à Quintanadoine que nous devons la première traduction française des Œuvres de Sainte Térèse — traduction parue en 1601 — à Quintanadoine et au Prieur de la Chartreuse de Bourgfontaine, Dom Du Chèvre [cf. *Œuvres complètes de sainte Térèse*... trad. citée, t. I, p. xliv-xlv]. On aimerait pouvoir reconstituer l'histoire, peut-être lointaine, de cette traduction. Il est à noter que Marie de Saint Joseph, dont l'action fut sûrement considérable sur Quintanadoine, savait la langue française. N'a-t-elle pas encouragé Quintanadoine en un tel projet dès la première phase de leurs relations ? C'est en 1598, lorsque Quintanadoine, revenu en Normandie, est ordonné prêtre, qu'il travaille expressément à sa traduction. Il est très lié, à ce moment, avec M. Gallemant, curé d'Aumale, docteur en théologie, de grande oraison. Par Gallemant, dont l'action personnelle est importante et qui, en 1597, est le Directeur de Mme Acarie, il est introduit en un remarquable milieu spirituel ; et c'est de cette manière que les Chartreux de Bourgfontaine sont associés à son entreprise.

La traduction de Quintanadoine est tout de suite extrêmement lue. Et les deux réunions qui se tiennent, en 1601 et 1602, à Paris, dans la cellule de Dom Beaucousin, Prieur de la Chartreuse de Paris, si elles sont destinées à étudier les moyens d'assurer la fondation des Carmels français, groupent des hommes qui sont amenés ainsi à approfondir une spiritualité nouvelle. A la première réunion se rendent Bérulle, Dom Beaucousin, André Du Val, Gallemant, Quintanadoine, le P. Archange, Gardien des Capucins de Rouen ; à la seconde Assemblée, nous retrouvons les mêmes noms, auxquels s'adjoint celui de François de Sales. Ces hommes, non seulement François de Sales ou Bérulle, mais Gallemant et Du Val, sont de premier ordre [cf. saint François de Sales, lettre du 3 juin 1603, à M. de Revol, ap. *Œuvres*... Ed. d'Annecy, éd. citée, t. XII, p. 188-189]. Un milieu d'une espèce unique se constitue. Quelques femmes et quelques jeunes filles, parce qu'elles viennent de lire la traduction des œuvres de Térèse de Jésus, décident de devenir Carmélites et se groupent dans l'Hôtel de Mme Acarie pour former la « Congrégation de Sainte Geneviève », en attendant que soient arrivées en France les Carmélites espagnoles qui fonderont les monastères térésiens [cf. Boucher : *Vie de la Bienheureuse Marie de l'Incarnation*, éd. Bouix, Paris, 1873, p. 230-235]. Elles sont dirigées par Gallemant, par Du Val, par Bérulle. Quintanadoine s'intéresse vivement aux postulantes. « Souventes fois », raconte un contemporain, « il allait à Paris pour en traiter avec M. de Bérulle... » [cf. *Mémoire*, *op. cit.*, t. I, p. 597, citant une relation inédite].

A partir du 26 septembre 1603, date du départ des voyageurs français qui ont mission de ramener d'Espagne les Carmélites fondatrices, des relations intellectuelles, dont l'histoire n'est pas faite, s'établissent sûrement entre les Térésiens espagnols et ceux qui sont venus de France pour recueillir le pur enseignement de la Réforme [sur cette volonté, cf. *Mémoire*..., op. cit., *passim*, et parti-

culièrement t. I, p. 591]. Le 9 février 1694, Bérulle lui-même, et René Gaultier (ce dernier avait fait partie de la première mission, mais n'avait pas persévéré) se rendent en Espagne à leur tour. Nous connaissons déjà René Gaultier; mais nous le percevons désormais en son ambiance. *En 1622*, rappelons-le, *cinq ans avant l'apparition de l'édition princeps du « Cántico »*, René Gaultier publiera une traduction française de l'ouvrage. *Et le fait serait inexplicable si l'on n'admettait pas que, soit durant son voyage en Espagne, soit plus tard par Anne de Jésus, Gaultier dut avoir communication d'un ms. du* « Cántico » C'est Gaultier, d'autre part, qui traduira, dès 1621, les œuvres que contenaient les deux premières éditions espagnoles.

Le 17 octobre 1604, Anne de Jésus et ses compagnes arrivent au prieuré de Notre-Dame des Champs qui leur a été préparé. Et, cette fois, le problème de l'interpénétration de deux cultures religieuses se pose de la façon la plus précise. Avant la fin de l'année 1604 en effet, sept des postulantes françaises sont devenues Carmélites. Parmi elles, il en est deux que nous devons considérer avec une particulière attention : Mlle d'Hannivel, cousine de Quintanadoine, devenue la Mère Marie de la Trinité, et Mlle de Fontaines-Marans devenue la Mère Madeleine de Saint Joseph.

De 1606 à 1610, au Carmel de Dijon, Marie de la Trinité, qui savait l'espagnol, rendra plus aisés les entretiens que Mme de Chantal aura avec Anne de Jésus. Et elle jouera elle-même son rôle [cf. saint François de Sales : éd. d'Annecy, éd. citée, t. XIII, p. 183-184]. Il semblerait d'abord qu'Anne de Jésus, dont un texte curieux [cf. lettre adressée à un destinataire inconnu, 8 mars 1605, citée ap. *Mémoire..., op. cit.* t. II, p. 23], montre la répugnance aux idées dionysiennes, ne dût guère comprendre la spiritualité de Jean de la Croix. « J'ai soin que les novices » écrit-elle, « considèrent et imitent Notre Seigneur Jésus-Christ; car ici » [en France] « on se souvient peu de lui. Tout se passe en une simple vue de Dieu; je ne sais comment cela se peut faire. Depuis le séjour du glorieux saint Denis, qui écrivit la théologie mystique, tout le monde a continué de s'appliquer à Dieu par suspension, plutôt que par imitation. C'est là une étrange manière de procéder; en vérité, je ne l'entends point... » Si cependant nous considérons les lettres que François de Sales écrit à Mme de Chantal durant la période de Dijon, nous voyons que la doctrine qui est alors proposée par Anne de Jésus et Marie de la Trinité, si elle peut être expliquée par les principes térésiens, cache cependant un caractère abrupt où l'on discerne un souvenir de l'enseignement de Jean de la Croix. Une pièce importante, que conservent les Archives Nationales de Paris (Série M. Carton 26, citée ap. *Mémoire..., op cit.*, t. I, p. 714-715) contient un jugement de Bañez sur Anne de Jésus où il est fait allusion à l' « humilité », à la « prudence », à « l'esprit religieux » que Térèse de Jésus reconnaissait en elle. Et Bañez ajoute : « Elle s'est encore grandement avancée en ces vertus depuis la mort de la Mère

Thérèse de Jésus. » Ne s'agit-il pas ici de l'influence exercée par Jean de la Croix sur Anne de Jésus au moment où il composa pour elle le « Cantique spirituel » ? On ne le peut affirmer ; mais on est frappé, si l'on examine les remarques de saint François de Sales sur l'enseignement du Carmel de Dijon [cf. Lettres à Mme de Chantal, avril 1606, 8 juin 1606, 11 mars 1610, ap. *Œuvres*, éd. d'Annecy, éd. citée, t. XIII, p. 162 et 183-184, XIV, p. 266], d'une rigoureuse netteté, qu'aucune concession n'altère, et d'une brusque élimination des données imaginatives. On sait les hésitations de François de Sales à cet égard, et l'action qu'a exercée sur son propre développement spirituel la période de Dijon (1606-1610). De 1610 à 1615, tandis qu'il observe la Visitation naissante, il assiste au rayonnement mystique de sainte Chantal [cf. Henri Bremond, *Sainte Chantal*, Paris, 1912, p. 76 sq., et *Histoire Littéraire du sentiment religieux en France, op. cit.*, t. II, p. 561 et suivantes]. Et le *Traité de l'Amour de Dieu*, dont la première édition est de 1616, s'il n'a pu se ressentir des écrits de Jean de la Croix, lesquels ne sont édités qu'en 1618, a subi, par l'intermédiaire du Carmel de Dijon, le choc d'une doctrine qui n'est pas uniquement celle de sainte Thérèse.

A Paris même un esprit de haute valeur, Mlle de Fontaines-Marans, maintenant Madeleine de Saint Joseph, inaugure, dès 1605, une action spirituelle qui grandira jusqu'à sa mort (1637) [cf. *Mémoire* cité, t. II, p. 583). Madeleine de Saint Joseph ne quittera guère Paris durant ces années. Formée par un remarquable Oratorien, le P. Gibieuf [cf. la lettre du P. Gibieuf aux Carmélites, 8 août 1646, laquelle témoigne d'une exacte compréhension de la mortification et de la solitude carmélitaines, B. N. de Paris, Fb 19795-806, ap. recueil *Miscellanea*, t. II (cote H, 204] —, unie, par la plus étroite amitié spirituelle à la Mère Catherine de Jésus (1589-1623), elle a laissé un livre paru en 1628 [cf. *La vie de Sœur Catherine de Jésus, avec un recueil de ses lettres et pieux écrits...*, Paris, 1628], où elle a noté les états de sa jeune compagne. [Les Archives des Carmélites Déchaussées du Premier Monastère de Paris conservent encore des lettres inédites de Madeleine de Saint Joseph : cf. *La Vénérable Madeleine de Saint Joseph. Première Prieure française du Carmel de l'Incarnation (1578-1637). — Essai sur sa vie et ses Lettres inédites par l'abbé J. B. Eriau — Préface de M. Alfred Rébelliau...* Paris, 1920.] On y retrouve avant tout une mystique térésienne et bérullienne. Et même certains traits que nous révèlent telles lettres incomplètement publiées [cf. *La Vénérable Madeleine de Saint Joseph..., op. cit.*, p. 73-74] montrent une défiance des « voies chimériques » (*Id.* , p. 73) qui certes s'applique à un quiétisme naissant, mais qui ne semble guère permettre de supposer une véritable soumission à la doctrine de saint Jean de la Croix. Pourtant, un passage tel que celui-ci, que nous extrayons de *La Vie de Sœur Catherine de Jésus..., op. cit.*, se ressent de la doctrine de la Nuit obscure : « On a trouvé un petit papier escrit de sa main, où il y a ces paroles : Je vois que mon âme doit

estre reduitte à n'avoir plus qu'un consentement au regard de Dieu. Elle vouloit dire, je vois que tout doit estre aneanty en moy, excepté vn acte de consentir au vouloir de Dieu. Et elle poursuit. C'est-à-dire que je seray une chose toute consommée par la presence de Dieu : Je ne puis dire la privation que je porte parce qu'elle est de tout ce qui est non seulement des choses qui sont hors de Dieu, mais de Dieu mesme, et par luy mesme. Ces paroles portent beaucoup à qui les pourrait bien expliquer, et à qui Dieu auroit donné son esprit pour cela... » (Ed. de 1628, p. 67-68).

Il faut espérer que l'état de nos connaissances permettra bientôt de reconstituer, historiquement et géographiquement, les diverses Ecoles religieuses du XVIIe siècle en Europe, et de ressaisir avec sûreté l'influence de saint Jean de la Croix à travers ces Ecoles mêmes. Alors une Bibliographie, ayant valeur d'histoire et non pas seulement valeur d'érudition, pourra être composée. [Les Leçons inédites de M. Rébelliau à la Sorbonne donnent de remarquables exemples de recherches de cet ordre].

VIII

BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES CRITIQUES

Le point de départ de toute bibliographie des études critiques doit être cherché, ainsi que nous avons essayé de le montrer, dans une analyse critique de la Littérature spirituelle du XVIIe siècle. Il devrait être cherché, plus spécialement, à l'intérieur de la tradition carmélitaine ; et, à cet égard, le livre du P. José del Espíritu Santo : *Cadena mystica Carmelitana De los Autores Carmelitas Descalzos, Por quien se ha renovado en nuestro siglo la Doctrina de la Theologia mystica...*, Madrid, 1678 [*B. N. M.*, $\frac{3}{20350}$], doit être considéré comme un document de premier ordre. L'historien qui orienterait ses recherches d'après les principaux auteurs allégués par le P. José del Espíritu Santo : Térèse de Jésus, Jean de la Croix, Jean de Jésus Marie, Domingo de Jesús María, Bartolomé de San Basilio, Gracián, Tomás de Jesús, José de Jesús María, Francisco de Santa María, Diego de Jesús, Nicolás de Jesús María, Felipe de la Trinidad, Antonio de la Cruz, etc., reconstituerait, à la condition de poursuivre son enquête à la fois dans les Bibliothèques générales et les Archives conventuelles, une « chaîne » plus ou moins authentique, qui nous aiderait peut-être à mieux voir des problèmes de filiation, ou de déviation, encore très mal élucidés [1]. Les allusions à Jean de la Croix sont,

1. Voir aussi l'article du P. G. de Sainte Marie Madeleine : *La Contemplation acquise chez les théologiens Carmes Déchaussées, Vie spirituelle..., Supplément*, septembre 1923, art. cité. On y trouvera de précieuses indications bibliographiques. — Cf. enfin : *Essai sur l'Oraison selon l'Ecole carmélitaine*,

dans la *Cadena*, très fréquentes ; cf. p. 12, col. 2, 13, col, 1, 22, col. 1, 32, col. 2, 49, col. 1, 50, col 1 et 2, etc. ; elles ne sont pas de caractère élémentaire et nous permettent parfois de discerner quels sont les points que la tradition carmélitaine isolait le plus volontiers dans la doctrine de Jean de la Croix. Ainsi, p. 134, col. 1, José del Espiritu Santo indique que la « Nuit de l'Esprit » exprime la principale intention de saint Jean de la Croix. Il est intéressant aussi de l'entendre dire que José de Jesús María — chez qui nous avons relevé une si importante documentation de caractère germanico-flamand (cf. *supra*, p. 149-150) —, a écrit, par la première partie de sa *Subida del alma á Dios*, Madrid, t. I, 1656, t. II, 1659, 2 vol. in-8°, une œuvre qui se rattache directement à la doctrine de saint Jean de la Croix, plus intimement que celle de tout autre disciple [cf. *Cadena, op. cit.*, p. 71, col. 1 et 2].

Parmi les contributions anciennes concernant expressément saint Jean de la Croix, la plus importante semble bien être constituée par les Lettres du R. P. Berthier à la marquise de Créquy, ap. *Réflexions spirituelles du P. G· F. Berthier publiées par* le P. de Querbeuf, Paris, 1790, t. IV, p. 293-380. Il s'agit de onze lettres précédées de *Remarques..., sur l'énigme de S. Jean de la Croix*, p. 290-293, qui méritent d'être lues avec soin, et qui gardent encore quelque chose de la tradition spirituelle du XVIIe siècle. Sans tenter encore, pour le XVIIe siècle lui-même, l'étude bibliographique dont nous avons indiqué la portée, et en laissant de côté les vues fécondes, auxquelles il a déjà été fait allusion, d'un Jean de Saint-Samson, d'un Fénelon ou d'une Mme Guyon, il convient de citer un texte du XVIIe siècle, qui concerne expressément Jean de la Croix et qui, malgré un ton de délicate ironie, est tout à fait précieux. Il fait partie de la *Théologie mystique* de Jean-Pierre Camus, Paris, 1640 ; cf. 5e *Discours*. paragraphes 28 et suiv. : « ... Ses Escrits », dit de Jean de la Croix Camus, « sont remplis d'une haute contemplation : cependant je ne croy pas qu'il y ait escrivain mystique qui soit un plus grand fleau des Visions et Revelations que ce saint personnage ; car vous diriez qu'il a à prix faict de les poursuivre à outrance, comme des obstacles et oppositions à la vraye et parfaicte contemplation. Et quand je dy fleau des Visions et Revelations, ne vous imaginez pas que je parle des fausses et procedentes du mauvais esprit..., mais je parle des bonnes, celestes, angeliques, divines, desquelles il veut qu'on ne fasse mise ni recepte, mais plus tost qu'on les rejette autant que l'on pourra... Il donne bien les moyens de distinguer les vrayes d'avec les fausses, les bonnes des mauvaises, mais l'importance est qu'il veut qu'on les rejette toutes, et ce qui m'estonne davantage en cet Autheur, c'est de sçavoir qu'il fut converty et appelé à la Re-

par le P. Théodore de Saint Joseph, Bruges, 1923 ; P. Fr. Jérôme de la Mère de Dieu : *La Tradition mystique du Carmel, Supplément* à la « Vie spirituelle ». (*Vie spirituelle*, janvier et mars 1924).

forme de son Ordre par S. Therese, qui ne manqua pas (comme il est probable) de lui communiquer ses Visions et Revelations, et comme elles sont bonnes, vrayes et sainctes, il est croyable qu'il ne manqua pas de les approuver (quoy que ces approbations ne paraissent pas)... Cependant, tous ses escrits, qui sont de fort haute contemplation et d'une profonde théologie mystique, ne semblent viser qu'à ce seul poinct, de dénuer tous les sens de leurs objects agréables, par une entiere mortification de tous les appetits, et de despouiller l'esprit des fantosmes, especes, images, idées, formes, tant imaginaires qu'intellectuelles, et le vuider (c'est son mot) des impressions des visions et Revelations tant bonnes que mauvaises, pour arriver à la contemplation tenebreuse, nuageuse, et, selon le terme de S. Denys, caligineuse [1], de la Divinité, ce qu'il appelle Nuict obscure de l'ame... Ces deux Autheurs d'une mesme Reforme » (sainte Térèse et saint Jean de la Croix) « qui ont tous deux excellemment escrit de la theologie mystique, vont au mesme but du service de Dieu par deux chemins, non seulement differents, mais comme opposez, car S. Therese procède en ses actions, oraisons, fondations, par visions et Revelations qui se voyent à chaque page dans ses escrits. Et son coadjuteur Jean de la Croix semble avoir pris à tasche d'effacer de l'esprit humain toutes les idées des visions et Revelations pour faire marcher en foy nuë (c'est son mot) vers l'union avec Dieu... » (p. 336-342).

Parmi les anciens ouvrages espagnols, — et sans parler des écrits carmélitains du XVII[e] siècle dont il a été déjà question, il faut citer le travail du P. Arbiol : *Mistica fundamental de Cristo Señor Nuestro explicada por el glorioso y beato Padre San Juan de la Cruz...*, Zaragoza, 1723, ouvrage intéressant, mais qui s'appuie sur le texte altéré des « Avisos » et qui, selon la remarque de Heinrich Heppe : *Geschichte der quietistischen Mystik...*, Berlin, 1875, p. 447, n. 1 et 448, cherche avant tout à libérer Jean de la Croix de tout soupçon de quiétisme [2].

1. Cp. *L'Eclaircissement de la Théologie mystique proposé par Demandes et Responses en Faveur dee Ames contemplatives*, par le Chanoine Henry Le Brun..., Rouen, 1659, p. 40 : « La « connaissance caligineuse » est la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu, sans images, figure ou similitude, présent à l'esprit comme incompréhensible, incogitable, et inintelligible. »

2. Une étude sur le molinosisme et les diverses modalités du quiétisme, en fonction de saint Jean de la Croix, constituerait un problème historique de premier intérêt. Mais une telle recherche impliquerait que fussent préalablement établies, avec une entière objectivité, l'histoire du quietisme, en son détail, et l'histoire des diverses Ecoles du XVII[e] siècle spirituel, toutes choses qui nous manquent encore. Rappelons, en ce qui concerne Molinos, que tout travail le prenant comme thème direct doit être fondé sur l'éd. espagnole de la *Guìa*, que l'on peut consulter à la *Bibliothèque vaticane* (éd. princeps) et à la *Biblioteca Nacional de Madrid* (éd. de 1676). Cp. Martín Robles : *Del epistolario de Molinos*, ap. *Cuadernos de trabajos*, I, Madrid, 1912, p. 64, où

Le premier en date des ouvrages d'ensemble concernant saint Jean de la Croix est le livre, déjà cité, de Muñoz Garnica : *San Juan de la Cruz, Ensayo histórico*, Jaèn, 1875, ouvrage qui est écrit avec soin, et dont le ton n'est pas vulgaire. A noter l'énergie avec laquelle Muñoz Garnica refuse d'admettre, parmi les traités authentiques, le « traité des Epines » (cf. p. 397-400). Le livre est néanmoins dépourvu de portée critique ; il est de pensée faible, pleinement étranger à un point de vue philosophique. Il ne nous apporte pas un état de la question.

C'est en Allemagne que cet état de la question a été d'abord pressenti, indirectement il est vrai et par des ouvrages de caractère historique nous renseignant sur des milieux déterminés de l'Espagne spirituelle. Citons d'abord l'étude de Zöckler : *Petrus v. Alcantara, Theresa von Avila und Johannes vom Kreuze. Ein Beitrag zur Geschichte der mönchisch-clerikalen Contra-Reformation Spaniens im 16 Jahrhundert. Erster Theil : Petrus von Alcantara* (ap. *Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche*... Leipzig, t. XXV, 1864, p. 37 sq.) ; *Zweiter Theil : Petrus von Alcantara, Teresia von Avila und Johannes de Cruce, ibid.*, t. XXVI, 1865, p. 68 sq., 281 sq. Notons d'autre part, qu'autour du procès de Luis de León, Wilkens (*Fray Luis de León. Biographie aus der Geschichte der spanischen Inquisition und Kirche im 16 Jahrh.*, Halle, 1866), Reusch (*Luis de León und die spanische Inquisition*, Bonn, 1873), poursuivaient des recherches qui les amenaient à pressentir les complexes milieux spirituels du XVIe siècle espagnol. Ces tendances nouvelles ont suscité les considérables travaux d'Eduard Böhmer, les précieuses études de Reusch lui-même sur l'Index espagnol, ouvrages cités. Le livre, très postérieur, d'Eberhard Gothein : *Ignatius von Loyola und die Gegenreformation*, Halle, 1895, *op. cit.*, en est l'aboutissement, et Jean de la Croix n'y est pas entrevu de façon banale. Cf. aussi Heppe : *Geschichte der quietistischen Mystik*, *op. cit.*, p. 22, sq.

Malheureusement, la bibliographie de saint Jean de la Croix n'a guère bénéficié de ces travaux d'ensemble, lesquels d'ailleurs ne se sont pas prolongés jusqu'ici en des études vraiment strictes sur les divers milieux spirituels espagnols. L'ouvrage de Rousselot : *Les Mystiques Espagnols*, Paris, 1869, écrit durant la période que nous venons de considérer, n'est pas un livre que l'on doive

Molinos allègue Jean de la Croix pour se justifier d'avoir incorrectement expliqué le passage de la méditation à la contemplation. Il serait fort utile d'étudier minutieusement, dans la *Guia*, le vocabulaire de Molinos, de discerner les éléments qui viennent de Jean de la Croix (cf. par ex., *Guia*, L. II, cap. XVIII, § 164, ed. citée, p. 216) : « Estos doctos meramente escolasticos, *no saben que cosa sea espíritu*... ». Les mots que nous soulignons semblent bien empruntés à la « Llama ». En revanche, les expressions abondent, dont on ne trouverait en rien l'origine chez Jean de la Croix. Même chose pour cette désespérance, ce néant vécu, que l'analyse des termes permettrait de préciser, et qui ne vient pas, elle non plus, de Jean de la Croix. Seule, une analyse technique comparative pourrait ici nous éclairer.

négliger. Une curiosité sincère s'y exprime. Mais de graves erreurs d'ordre historique le déparent et la méthode en est peu sûre. Les pages concernant Jean de la Croix (p. 379-408) sont parfois profondes.

En 1891, à propos du tri-centenaire de la mort de saint Jean de la Croix, divers travaux furent publiés — mais dénués de portée : cf. Carbonero y Sol : *Homenaje a San Juan de la Cruz en su tercer centenario,* 1891, Valenti : *Examen critico de las obras de San Juan de la Cruz,* Madrid, 1892. Des Revues spéciales apparaissaient, dont l'anniversaire était le prétexte [cf. *San Juan de la Cruz. Revista Carmelitano-teresiana Dirigida por los P. Carmelitas Descalzos...*, t. I, II, III, 1890, 1891, 1892, Segovia, t. IV, V, 1893, 1894, Córdoba; *San Giovanni della Cruce,* Parma, 1891]. La Revue *San Juan de la Cruz* n'est pas une Revue critique, et il y aurait à peine lieu d'en commenter l'effort, si la médiocrité qui a suivi un grand dessein n'était par elle-même un phénomène digne d'attention. On trouvera d'ailleurs dans cette Revue quelques indications de détail, ou même des publications de textes, qui ne sont pas sans portée [cf. par exemple, t. I, p. 259-260, 323, 417]. Il est intéressant d'examiner d'autre part comment avait été organisée la commémoration et quels avaient été les sujets choisis pour le concours. Cf. par exemple, parmi les questions proposées : *Influencia de las Relaciones misticas de San Juan de la Cruz con Santa Teresa de Jesús en los hechos y escritos de esta mujer ilustre ; — Estado religioso — social de Segovia en el siglo XVI, é influencia ejercitada en él por San Juan de la Cruz ; — Examen critico de las obras de San Juan de la Cruz bajo el concepto literario,* etc. ; cf. Revue citée, t. II, p. 26-27 ; cp. *Certamen Literario en honor de San Juan de la Cruz*, Segovia, 1892.

Ces diverses publications relatives à saint Jean de la Croix n'apportaient, ni une contribution philosophique, ni une introduction à l'étude des mss. Il était donc inévitable que le problème continuât d'être posé selon des données approximatives. Du moins de fréquentes allusions de Menéndez y Pelayo, allusions ici plus généreuses que précises (ap. *Historia de los heterodoxos españoles*, *op. cit.*, t. II, p. 583 ; *Historia de las Ideas estiticas*, *op. cit.*, et surtout le *Discurso de entrada en la Academia...*, 1881, *De la Poesia mistica* — reproduit au t. I, p. 1-72 des *Estudios de critica literaria*, Madrid, 1884), mettaient-elles saint Jean de la Croix au premier rang des maîtres du passé. D'ailleurs, l'*Historia de los Heterodoxos españoles* de Menéndez y Pelayo, son *Historia de las Ideas estéticas en España*, le tome XIII, consacré à Boscán, de son *Antología...*, constituent, à des titres divers, des ouvrages fondamentaux dont la lecture est indispensable à quiconque voudra ne point voir saint Jean de la Croix lui-même loin du milieu historique dans lequel il a vécu.

Pour apprécier avec exactitude la Bibliographie de saint Jean de la Croix durant ces trente dernières années, il faut distinguer : 1° les ouvrages de caractère théologique ou de caractère critique,

qui étudient la doctrine de saint Jean de la Croix ; 2° les ouvrages qui abordent l'interprétation esthétique de son œuvre ; 3° les ouvrages, encore en très petit nombre, qui entreprennent l'étude technique des sources — à la suite de l'*Edición critica*, c'est-à-dire postérieurement à 1914. Nous nous conformerons, pour plus de clarté, à cette triple division.

1° Les ouvrages qui étudient la doctrine mystique de saint Jean de la Croix (années 1892 et suivantes)

Durant cette période, et à l'exception de quelques travaux remarquables, les contributions de la littérature spirituelle catholique sont, en ce qui concerne saint Jean de la Croix, d'une grande faiblesse de pensée. La tradition spirituelle du XVIIe siècle est, à cet égard, bien loin d'être reprise.

Le livre du R. P. Vallée : *Saint Jean de la Croix; sa vie, sa doctrine*, Lille, 1892, est sans portée. Par contre *Les Eclaircissements sur les œuvres mystiques de saint Jean de la Croix*, par le R. P. Ludovic de Besse, Paris, 1893, témoignent d'un effort qu'il faut noter. Le travail du R. P. Alphonse de la Mère des Douleurs : *Pratique de l'oraison mentale et de la Perfection. D'après Sainte Térèse et Saint Jean de la Croix*, 4 vol., Lille, Paris, Bruges, s. d., 1909-1911, est attentif, mais dénué de critique. Quant à l'étude de M. l'abbé Calaber : *La terminologie de saint Jean de la Croix dans la Montée du Carmel et la Nuit obscure de l'âme, suivie d'un abrégé de ces deux ouvrages*, Paris et Angers, 1904, elle ne rend pas les services que le titre ferait supposer. Il faut isoler les travaux — discutables, mais non négligeables — du R. P. Poulain : *La mystique de saint Jean de la Croix*, Paris, 1892, *Les Grâces d'Oraison*, Paris, 1901, 10e éd., 1922, et surtout, les remarquables livres de M. le chanoine Saudreau, dont le plus significatif est *L'Etat Mystique. Sa Nature. Ses Phases*, Paris et Angers, 1903 ; cf. la deuxième édition, très renouvelée et accrue : *L'Etat Mystique, sa nature, ses phases, et les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, Paris et Angers, 1921. Les interprétations de M. Saudreau ont été l'objet de discussions qui ne sont pas closes [cf. notamment *Revue d'Ascétique et de Mystique*, juillet 1922, p. 273 sq., janvier 1923, p. 63 sq.]. Cf. enfin le chapitre sur *Les Ecrits et la Doctrine de saint Jean de la Croix*, dans le *Saint Jean de la Croix* de Mgr Demimuid, *op. cit.*, p. 121-169, chapitre qui n'est pas sans qualités, les Introductions de M. le chanoine Hoornaert aux t. I, p. I-XXXIV, II, p. I-LII, III, p. I-XL, IV, p. L-IX, de sa traduction, pages qui doivent être lues avec les plus grandes précautions critiques, mais qui font vraiment partie de la bibliographie de saint Jean de la Croix. [Cf. aussi, au tome II de la traduction des Carmélites de Paris, p. VII-LXXXVI, la *Préface* que le R. P. Chocarne a composée en 1879 et surtout les Introductions du R. P. B. Zimmermann à la nouvelle édition de la traduction de Lewis : Cf. notam-

ment *The Development of Mysticism in The Carmelite Order*, p. 1-21 de *The Ascent of Mount Carmel, op cit.*]

Le renouvellement des études mystiques dans les divers milieux théologiques catholiques a déterminé, en ces dernières années, des recherches nombreuses et importantes concernant les diverses modalités de la contemplation. La doctrine de saint Jean de la Croix y est abordée, et il est utile de consulter en particulier les ouvrages suivants : Zahn : *Einführung in die christliche Mystik*, Paderborn, 1908, 5e éd., 1922 ; R. P. Seisdedos : *Principios fundamentales de la mística*, t. I, et II, Madrid, 1913, t. III, Madrid, 1914, t. IV et V, Madrid et Barcelona, 1917 ; R. P. Arintero : *Cuestiones místicas*, Salamanca, 1916, *Evolución mística*, Salamanca, 1921. Il faut joindre les articles et discussions publiés par les principales Revues spirituelles catholiques des divers pays : cf. ; en particulier, *Revue d'Ascétique et de Mystique*, années 1920 et suiv., Toulouse et Paris, *La vie spirituelle ascétique et mystique*, années 1919 et suiv., Saint-Maximin. Consulter aussi, à cet égard, des Revues qui ne sont pas spécifiquement spirituelles, telles que la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, dont la richesse bibliographique est considérable, les *Recherches de science religieuse*, etc. Cf. enfin, parmi les synthèses récentes : Grabmann : *Wesen und Grundlagen der Katholischen Mystik*. München, 1922, 66 p. in-8° ; Dom Cuthbert Butler : *Western Mysticism...* London, 1922, et notamment p. 316-326.

Il faut ajouter aux divers ouvrages, consacrés à saint Jean de la Croix, qui sont de caractère théologique ou qui aspirent à être techniques, des travaux qui, tout en se soumettant au donné théologique, traduisent une intention philosophique. A signaler, à cet égard, une étude qui témoigne d'un effort, de Dom Pastourel : *La doctrine de saint Jean de la Croix* (*Annales de Philosophie chrétienne*, octobre 1912) et le livre du R. P. Wenceslao del S. Sacramento : *Fisonomía de un Doctor* (*Ensayo crítico*), Salamanca, 1913, 2 vol. in-12°, livre inégal, qui contient des pages intéressantes, mais qui est emphatique et vague, et d'une très superficielle documentation.

La bibliographie des ouvrages concernant la mystique de saint Jean de la Croix se maintiendrait, même en ces dernières années, extrêmement pauvre, s'il ne convenait de citer des études de caractère philosophique — plus ou moins strictes et libres en leur méthode — qui ne sont pas consacrées à saint Jean de la Croix, mais sont imprégnées de sa pensée. Nous citerons surtout, à cet égard, le livre de M. de Hügel : *A mystical element..., op cit.*, London, 2 vol. in-8°, 1908. Cf. aussi Miss Underhill : *Mysticism*, London, 2e éd., 1914, et un intéressant paragraphe de Lehmann, trad. Hunt : *Mysticism in Heathendom and Christendom*, London, 1910, p. 234-235.

La seule étude de caractère strictement philosophique que nous puissions citer, et qui atteigne à l'essence métaphysique du système de saint Jean de la Croix, est constituée par les courtes pages, si

denses et pénétrantes, que M. Henri Delacroix a consacrées à *La Doctrine de saint Jean de la Croix* dans ses *Etudes d'Histoire et de Psychologie du mysticisme*, Paris, 1908, *op. cit.*, p. 248-262.

Les allusions que fait à saint Jean de la Croix M. de Montmorand dans sa *Psycholohie des mystiques catholiques orthodoxes*, Paris, 1920, *op. cit.*, sont importantes, et posent avec précision de délicats problèmes.

2° Les ouvrages qui étudient l'esthétique de Saint Jean de la Croix

Le sujet n'est nulle part traité en son ampleur. Menéndez y Pelayo ne l'aborde guère. Il faut signaler l'étude consciencieuse de Martín Dominguez Berrueta : *El misticismo en la Poesía. Estudio de crítica Literaria. San Juan de la Cruz*..., 2e éd., Salamanca, 1897. Il faut noter aussi les vues, souvent puissantes, et qui concernent, à vrai dire, Jean de la Croix tout entier — l'écrivain et le mystique —, de Miguel de Unamuno, dans le quatrième de ses *Essais* : *En torno al Casticismo* —, l'essai *De Mística y Humanismo*, paru en mai 1895 dans la Revue *España moderna*, et réimprimé au tome I des *Ensayos*, *op. cit.*, Madrid, 1916, p. 147-187 [cf. la traduction française de Marcel Bataillon : *L'Essence de l'Espagne*, Paris, 1923, *op. cit.*, p. 197-250]. L'article d'Arthur Symons : *The poetry of Santa Teresa and San Juan de la Cruz* (*Contemporary Review*, avril 1899, p. 542 sq.), est fort intéressant. Le livre de R. Encinas y López de Espinosa : *La poesía de San Juan de la Cruz*, Valencia, 1905, n'est pas un travail important. On trouvera des indications qui ne sont pas sans valeur dans la contribution de M. de Waldberg. Cf. Max Freiherr von Waldberg : *Studien und Quellen zur Geschichte des Romans*, I. *Zur Entwicklungsgeschichte der « Schönen Seele » bei den spanischen Mystikern* [ap. *Literarhistorische Forschungen* herausggb. von Dr. Josef Schick und Dr. Frh. v. Waldberg, t. XLI, Berlin, 1910], *op. cit.* La courte étude d'Azorín, publiée ap. *Los Valores literarios*, Madrid, 1913, p. 55-59, sous le titre : *Un sensitivo*, et reproduite dans ses *Páginas escogidas*, Madrid, 1917, p. 195-200, va très loin dans l'analyse de la sensibilité poétique de Jean de la Croix. Cf. encore Juan Domínguez Berrueta : *Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz* (*Bocetos psicológicos*), Madrid, 1915, A. — *En torno al misticismo poético de San Juan de la Cruz, Basílica Teresiana*, 1916, p. 228-247. Le livre de Sánchez Moguel : *El languaje de Santa Teresa de Jesús. Juicio comparativo de sus escritos con los de San Juan de la Cruz y otros clásicos de su época, Edición póstuma*, Madrid, 1915, ne nous apporte aucune donnée sur saint Jean de la Croix. — Cf. deux paragraphes substantiels sur le lyrisme de saint Jean de la Croix ap. *Les Mystiques Espagnols. Sainte Térèse. Saint Jean de la Croix, Introduction et Notes* de Gonzague Truc, Paris, s. d., p. 24-25. Citons enfin un intéressant mémoire, présenté par Mme Carré-Chataignier à la Faculté des Lettres de l'Université de Bordeaux, en 1923 : *Essai sur les Images*

dans l'œuvre de Saint Jean de la Croix. Thèmes directeurs et classes d'images.

Un délicat problème devrait être abordé dans une bibliographie critique. Jean de la Croix poète a-t-il exercé une influence, proprement poétique, en Espagne et hors d'Espagne, influence discernable en des œuvres de caractère esthétique? Nous avons déjà fait observer [cf. *supra*, p. 6], que sans aucun doute, des Espagnols cultivés d'aujourd'hui, même lorsqu'ils sont étrangers à un point de vue spécifiquement religieux et sans que leur admiration se fonde ici sur l'exégèse d'un commentaire qu'en général ils ne connaissent pas assez, adhèrent avec ferveur au lyrisme de saint Jean de la Croix. Il se peut — et il est à souhaiter — que la beauté des vers de saint Jean de la Croix devienne chose vivante pour tous ceux — Espagnols ou non Espagnols — qui sont amis du lyrisme mystique et du lyrisme lui-même.

N'y aurait-il pas un pays, l'Angleterre, où l'influence de saint Jean de la Croix poète serait observable? Une remarque de M. Fitzmaurice-Kelly (cf. *A history of spanish literature*, London, 1898, p. 200) le ferait croire : « *The Unknown Eros*, a volume of Odes, mainly mystical and catholic, by Coventry Patmore », écrit M. Fitzmaurice-Kelly, « which has had so considerable an influence on recent English writers, was a deliberate attempt to transfer to our poetry the methods of St John of the Cross, whose influence grows ever deeper with time. »[1] Il semble que M. Fitzmaurice-Kelly ait ici nettement dépassé les faits, quand il a parlé de cette influence qui grandit avec le temps. Des travaux de M. Edmund Gosse [cf. *Seventeenth Century studies, A contribution to the history of english Poetry*, London, 1897, p. 169, et *The Life and Letters of John Donne...*, t. II, London, 1899, p. 347-348] il résulte que, au XVIIe siècle, Crashaw a subi l'influence du lyrisme de saint Jean de la Croix, que Donne, pour des raisons d'ordre chronologique, n'a pu en rien connaître. M. Gosse a bien voulu nous écrire à nous-même qu'il ne discernait d'autre part aucune trace de l'influence de saint Jean de la Croix dans l'œuvre de Vaughan. De Crashaw au XIXe siècle, ajoutait-il, la seule œuvre où il y aurait lieu de rechercher une influence possible nous serait fournie par les *Otia Sacra* (1648) de Mildmay Fane, un élève de Donne. Encore s'agit-il peut-être de coïncidences. Quant au XIXe siècle lui-même, il ne nous présente pas ces signes d'une influence croissante que croyait discerner M. Fitzmaurice-Kelly. M. Edmund Gosse veut bien me signaler le cas, très intéressant, du mystique protestant Shorthouse lequel — à en juger par des lettres privées et des conversations — fut très frappé par l'œuvre de saint Jean de la Croix (mais sans doute à travers la traduction de Lewis). Et sans doute aussi ne s'agit-il pas ici d'une influence littéraire. Pour ce qui est de

1. M. Fitzmaurice-Kelly étudie de nouveau saint Jean de la Croix dans ses *Cambridge Readings in Spanish Literature*, Cambridge, 1920.

Coventry Patmore, il fut en effet admirateur de saint Jean de la Croix [cf. Arthur Symons : *Coventry Patmore : Supplementary notes with some unpublished Letters*, ap. *The Monthly Review*, 1916]. Mais Patmore ne savait pas l'espagnol ; il a atteint Jean de la Croix à travers la traduction de Lewis, à travers une traduction française aussi. M. Gosse, commentant le *Catalogue of the Library of Coventry Patmore* de M. Everard Meynell, remarque qu'il est surprenant que ni sainte Térèse, ni saint Jean de la Croix ne se rencontrent parmi les livres de Patmore [cf. Edmund Gosse : *More Books on the table*, London 1923, p. 204]. On n'en saurait conclure que l'enthousiasme de Patmore, pour saint Jean de la Croix fût factice. Mais cet enthousiasme fut plus spirituel qu'esthétique, semble-t-il. « I recollect », dit M. Gosse [cf. *Coventry Patmore*, London, 1905, p. 242], « ...Patmore's telling me that Santa Teresa's *Road to perfection* had exercised upon him a profound impression. Upon the body of his later poetry, no other influences are marked than that of St John of the Cross in respect to matter, and of Milton and Spenser, to some faint degree in repect to manner. » M. Fitzmaurice-Kelly, que nous avions consulté sur ce délicat problème d'influence, avait bien voulu nous dire que Yeats et surtout Francis Thompson lui paraissaient avoir subi l'action dont il s'agit. [Sur saint Jean de la Croix et Yeats, cf. une allusion de M. Juan Domínguez Berrueta dans la *Revista de Libros*, numéro de novembre 1913]. Mais M. Arthur Symons, que nous avons également consulté, veut bien nous écrire qu'il ne découvre nulle trace d'une telle influence chez Thompson, ni chez Yeats. Reste donc l'influence exercée sur Arthur Symons lui-même, laquelle fut profonde et métrique. M. Symons a traduit en vers anglais la « Noche » et la « Llama ». Il n'est certes pas superflu de reproduire, en cette étude bibliographique, une version que M. Edmund Gosse (*Coventry Patmore, op. cit.* p. 241, note 1), qualifie d' « admirable », et que nous remercions M. Symons de nous avoir autorisé à transcrire intégralement (cf. *Poems, loc. cit.*) :

I

THE OBSCURE NIGHT OF THE SOUL

Upon an obscure night,
Fevered with love in love's anxiety,
(O hapless-happy plight!)
I went, none seing me,
Forth from my house where all things quiet be.

By night, secure from sight,
And by the secret stair, disguisedly,
(O hapless-happy plight!)
By night and privily,
Forth from my house where all things quiet be.

Blest night of wandering,
In secret, where by none might I be spied,
Nor I see anything;
Without a light or guide,
Save that which in my heart burnt in my side.

That light did lead me on,
More surely than the shining of noontide,
Where well I Knew that one
Did for my coming bide;
Where he abode might none but he abide.

O night that didst lead thus,
O night more lovely than the dawn of light,
O night that broughtest us,
Lover to lover's sight,
Lover with loved in marriage of delight!

Upon my flowery breast,
Wholly for him, and save himself for none,
There did I give sweet rest
To my beloved one;
The fanning of the cedars breathed thereon.

When the first moving air
Blew from the tower, and waved his locks aside.
His hand, with gentle care,
Dfd wound me in the side,
And in my body all my senses died.

All things I then forgot,
My cheek on him who for my coming came:
All ceased, and I was not,
Leaving my cares and shame
Among the lilies and forgetting then.

II

O FLAME OF LIVING LOVE

O flame of living love,
That dost eternally
Pierce through my soul with so consuming heat,
Since there's no help above,
Make thou an end of me,
And break the bond of this encounter sweet.

O burn that burns to heal!
O more than pleasant wound!
And O soft hand, O touch most delicate,
That dost new life reveal,
That dost in grace abound.
And, slaying, dost from death to life translate!

O lamps of fire that shined
With so intense a light,
That those deep caverns where the senses live,
Which were obscure and blind,
Now with strange glories bright,
Both heat and light to his beloved give!

With how benign intent
Rememberest thou my breast,
Where thou alone abidest secretly;
An in thy sweet ascent,
With glory and good possessed,
How delicately thou teachest love to me!

Nous avons considéré, avec une particulière attention, le problème de l'influence du lyrisme de saint Jean de la Croix en Angleterre, problème qui n'est pas encore résolu, en définitive, et dont les données peuvent d'ailleurs soudain changer. Il conviendrait de poursuivre une enquête comparable dans tous les pays où elle aurait chance d'aboutir. En France, deux grands écrivains du XIXe siècle ont — à des titres divers — saisi Jean de la Croix en sa puissance : Huysmans (*En Route*, *op. cit.*, p. 109-113, 134-135, 199, 369, 370-371, et Maurice Barrès (*Greco ou le secret de Tolède*, loc. cit., *supra* p. 408). Citons encore ces paroles de Maurice Barrès : « Une vie de sainte Thérèse, une vie de saint Jean de la Croix, beaux rêves ajournés. » [*Le Gaulois*, 13 août 1913.]

Nous terminerons ce paragraphe consacré à la Bibliographie des ouvrages critiques en disant que tout esprit soucieux de discerner saint Jean de la Croix en son milieu carmélitain trouvera un instrument de travail inappréciable dans la traduction des *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus* par les *Carmélites du Premier Monastère de Paris*, 6 vol. in 8° Paris, 1907-1910, traduction dont M. Morel-Fatio [*Nouvelles études sur sainte Térèse*, ap. *Correspondance historique et archéologique*, Paris, 1911] a noté la remarquable précision, et dont les Introductions, les « Documents » publiés, nous font vivre dans une ambiance térésienne. Pour moi, je tiens à ajouter combien je suis reconnaissant à la savante Carmélite, à qui nous devons cette traduction et d'autres travaux, d'avoir bien voulu, de son lointain Carmel d'Extrême-Orient, me donner les plus précieux renseignements sur l'histoire, si compliquée et mal connue, de la Réforme carmélitaine [cf. aussi : R. P. Silverio de Santa Teresa : *Obras de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, 6 volumes publiés, 1915-1919 ; P. Fr. Gerónimo Gracián. *Peregrinación de Anastasio.....*, ms. édité à Burgos. 1905 ; abbé Rodolphe Hoornaert *: Sainte Térèse écrivain.....*, Paris, Lille, Bruges, 1922, XIX-652 p. petit in-8° ; Gaston Etchegoyen : L'*Amour Divin. — Essai sur les sources de Sainte Térèse, Fascicule IV* de la *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes Hispaniques*, Bordeaux et Paris, 1923 ; *Le Carmel, Par un Carme Déchaussé*, Paris, 1922]. Je remercie enfin les Carmélites Déchaussées du Premier Monastère de Paris d'avoir bien voulu me communiquer le *Mémoire*, non déposé dans les Bibliothèques, et hors commerce, qu'elles ont rédigé, et qui est, pour l'historien, d'une fondamentale importance. *Op. cit.*

3° *Les travaux qui se fondent sur une étude des mss.*

La Bibliographie comprend ici, outre l'*Edición crítica, op. cit.*, deux études qui, la première sur un problème capital, la seconde sur un

point de détail, en contestent les résultats. Cf. Fr. Ph. Chevallier M. B. : *Le Cantique spirituel de saint Jean de la Croix a-t-il été interpolé ? Bulletin Hispanique*, octobre-décembre 1922, p. 307-342 ; [cp. R. P. Florencio del Niño Jesús ; *Reparos a la crítica de un Crítico. « ¿ Ha sido interpolado el Cántico de San Juan de la Cruz ? »* ap. *Mensajero de Santa Teresa*, Madrid, 15 août 1923, p. 170-177] ; Jean Baruzi : *Le problème des citations scripturaires en langue latine dans l'œuvre de saint Jean de la Croix* (*Bulletin Hispanique*, janvier-mars 1922, p. 18-40).

Cf. aussi *Los Autógrafos*, *op. cit.*, E. Romero de Torres : *Una escritura de san Juan de la Cruz* [*Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. XIX, 1916, p. 65-70] ; Jean Baruzi : *Aphorismes de saint Jean de la Croix. Texte établi et traduit d'après le manuscrit autographe d'Andújar*, Bordeaux et Paris, 1924 [Fascicule IX de la *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes Hispaniques*].

OUVRAGES CITÉS

A. — *En torno al misticismo poético de San Juan de la Cruz* (*Basilica Teresiana*, Salamanca, 1916, p. 228-247).

Abarbanel. — Voir Léon Hébreu.

Abbé de Solesmes (L'). — *Commentaire sur la Règle de saint Benoit...* Paris, 1913.

Acta Sanctorum. — Octobris, t. VII; 24 junii, t. IV.

Agrippa de Nettesheim (Corneille). — *Henrici Cornelii Agrippæ ab Nattesheym De occulta philosophia Libri tres...* Coloniæ, 1533 (*Bibliothèque Nationale de Paris*, Z. 621 et R. 664).

Albert de l'Enfant Jésus (R.-P.). — *Essai sur le chant des Offices liturgiques dans l'ordre des Carmes et des Carmélites déchaussés*, Gand, 1916 [cité ap. *Le Carmel* par Un Carme Déchaussé, Paris, 1922].

Alphonse de la Mère des Douleurs (R.-P.). — *Pratique de l'Oraison mentale et de la Perfection. D'après sainte Térèse et saint Jean de la Croix*, 4 vol., Lille-Paris-Bruges, s. d. (1909-1911).

Alvarado (Fray Antonio de). — *Arte de bien vivir y gvia de los caminos del cielo...* Tomo Primero, Hirache, 1608 [*Bibliothèque Nationale de Paris*, D. 6158].

Alvaro Nuñez. — *San Juan como poeta lírico*, ap. *Certamen Literario en honor de San Juan de la Cruz*, Segovia, 1892, p. 37.

Amiel (Henri-Frédéric). — *Fragments d'un Journal intime.* Edition nouvelle conforme au texte original, augmentée de fragments inédits et précédée d'une introduction par Bernard Bouvier, Genève et Paris, s. d., 3 vol. [1922].

Anghiera (Pierre Martyr d'). — *Opus epistolarum Petri Martyris Anglerii Mediolanensis...* Amstelodami, 1670.

Año Teresiano. — T. VII, Madrid, 1757.

Apraiz (Julián). — *Apuntes para una historia de los estudios helénicos en España*, Madrid, 1874.

Arbiol. — *Mística fundamental de Cristo Señor Nuestro explicada por el glorioso y beato Padre San Juan de la Cruz...* Zaragoza, 1723.

Aréopagite (Pseudo-Denis). — In *Patrologie* de Migne, *Patres Græci*, t. III et IV.

Arintero (R.-P.). — *Cuestiones místicas*, Salamanca, 1916.
— *Evolución mística*, id., 1921.
Aristote. — *Métaphysique*. Ed. Christ, Lipsiæ, 1886.
— *Traité de l'Ame*, traduit et annoté par G. Rodier, Paris, 1900, 2 volumes.
Arnou (René). — *Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, Paris, 1921.
— ΠΡΑΞΙΣ *et* ΘΕΩΡΙΑ *Etude de détail sur le vocabulaire et la Pensée des Ennéades de Plotin*, id., 1921.
Asenjo Barbieri. — *Cancionero musical de los siglos XV y XVI transcrito y comentado...*, Madrid, s. d.
Asín Palacios (Miguel). — *Mohidín* (In *Homenaje á Menéndez y Pelayo*, t. II, Madrid, 1899).
— *La Psicología según Mohidín Abenarabi* (*Actes du XIV[e] Congrès International des Orientalistes*, 1905, Troisième partie ; *Langues musulmanes*, Paris, 1907, p. 129-134).
— *Psicología del éxtasis en dos grandes místicos musulmanes* (*Cultura española*, Madrid, 1906).
— *La Mystique d'Al-Gazzali* [In *Mélanges de la Faculté Orientale*, t. VII, Beyrouth, 1914].
— *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1919.
Astraín. — *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, t. II, Madrid, 1905, t. III, *id.*, 1909, t. IV, *id.*, 1913.
Augustin (Saint). — *Opera omnia...* In *Patrologie latine* de Migne, t. XXXII-XLVI.
Avila (Juan de). — *B° Juan de Avila. Epistolario espiritual*. Edición y notas de Don Vicente García de Diego (*Clásicos castellanos*, t. XI, Madrid, 1912).
Azorín. — *Los valores literarios*, Madrid, 1913.
— *Páginas escogidas*, id., 1917.
Babinski et Jarkowski. — *Etude comparative des limites de l'anesthésie organique et de l'anesthésie psychique* (Société de neurologie, 11 juillet 1912).
Babinski et Froment. — *Hystérie. Pithiatisme et troubles nerveux d'ordre réflexe*, Paris, 1918.
Backer (RR. PP. A. et A. de). — *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus...* Nouvelle édition par Carlos Sommervogel, S. J., *Bibliographie*, t. I, Bruxelles et Paris, 1890.
Bainvel (R.P.). — In *Revue d'Ascétique et de Mystique*, Toulouse et Paris, janvier 1923, p. 75-76.
Bañez (Domingo). — *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris Thomæ Aquinatis*, Salmanticæ, 1584.
— *Scholastica commentaria in secundam secundæ Angelici Doctoris S. Thomæ...* t. III, Duaci, 1585.
Barcía (M. Angel M. de). — *El Retrato de Santa Teresa* (*Revista de Archivos...* Enero-Febrero 1909).

BARRÈS (Maurice). — *Du sang, de la volupté et de la mort*, Paris, 1894.
— *Greco ou le secret de Tolède*, Paris, 1912.

BARUZI (Jean). — *Le problème des citations scripturaires en langue latine dans l'œuvre de saint Jean de la Croix* [*Bulletin Hispanique*, Bordeaux et Paris, janvier-mars 1922, p. 18-40].

BATAILLON (Marcel). — *Sur Florian Docampo* [*Bulletin Hispanique*, janvier-mars 1923].
— *Charles-Quint et Copernic* (id., juillet-septembre 1923, p. 256-258).
— Voir VALDÉS (Juan de).
— Voir UNAMUNO (Miguel de).

BAUDRY (Paul). — *Les Religieuses Carmélites à Rouen*. Documents inédits, Rouen 1875.

BEAUVAIS (R. P. de). — *La vie de M. de Brétigny...*, Paris, 1747.

BELOT (G.). — *La Triple origine de l'Idée de Dieu* (*Revue Philosophique*, décembre 1908).

BERGSON. — *L'Evolution créatrice*, Paris, 1907.
— *L'Intuition philosophique* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, novembre 1911, p. 809-827).

BERNARD (Saint). — In *Patrologie Latine* de Migne, t. CLXXXII et CLXXXIII.

BERTHIER (R.P.). — *Réflexions spirituelles du P. G. F. Berthier*, publiées par le P. de Querbeuf, Paris, 1790.

BESSE (R. P. L. de). — *Eclaircissements sur les œuvres mystiques de saint Jean de la Croix*, Paris, 1893.

BLANCHET. — *Campanella*, Paris, 1920.
— *Les Antécedents historiques du Je Pense donc Je suis*, id., 1920.

BLANCO GARCÍA. — *Segundo Proceso instruido por la Inquisición de Valladolid contra Luis de León* (*Ciudad de Dios*, Madrid, t. XLI, 1896).

BOÈCE. — In P. L. de MIGNE, t. LXIII.

BŒHME (Jakob). — *Jakob Böhmes sämmtliche Werke*, herausggb, von Schiebler, t. I, Leipzig, 1831.

BÖHMER (Eduard). — *Franziska Hernandez und Frai Francisco Ortiz...*, Leipzig, 1865.

BONAVENTURE (Saint). — *Doctoris seraphici S. Bonaventuræ... Opera omnia. . Ad claras Aquas* (Quaracchi), t. V, 1891.

BONIFACIO (Juan). — *Christiani pueri institutio...* Salmanticæ, 1575.

BONILLA Y SAN MARTÍN (A.). — *Historia de la filosofía española*, t. I, Madrid, 1908.

BONITZ. — *Index aristotelicus...*, Berolini, 1872.

BONN. — *Spaniens Niedergang während der Preisrevolution des 16 Jahrhunderts*. Stuttgart, 1896 [in *Münchener Volkswirtschaft. St.* herausggb. von L. Brentano und W. Lotze, XII].

BOONE (A.). — *Les corrections manuscrites des Exercices de saint Ignace* [Collection de la Bibliothèque des Exercices de saint Ignace n° 18, Enghien et Paris, 1908].

Boscán (Juan). — *Las Obras de Boscán y algunas de Garcilaso de La Vega,* repartidas en quatro libros, Barcelona, 1543. [*Biblioteca Nacional de Madrid*, éd. de Medina del Campo, 1544, R/188, *Bibliothèque Nationale de Paris*, éd. de León, 1549, Yg. 2502].

— Voir Castiglione.

Bossuet. — *Correspondance de Bossuet*, Nouvelle Edition augmentée de Lettres inédites et publiée par Ch. Urbain et E. Levesque, t. V, Paris, 1912.

Boucher. — *La Vie de la Bienheureuse Marie de l'Incarnation*, Paris, 1873.

Bréhier (E.). — *La philosophie de Plotin* (*Revue des Cours et des Conférences*, Paris, 1922).

Bremond (Henri). — *Apologie pour Fénelon*, Paris, 1910.

— *Sainte Chantal*, id., 1912.

— *Histoire littéraire du Sentiment Religieux en France*. Six volumes parus, Paris, 1916-1922.

Brou. — *La spiritualité de saint Ignace*, Paris, 1914.

Brunhes (Jean). — *L'Irrigation. Ses conditions géographiques, ses modes et son organisation dans la péninsule ibérique et dans l'Afrique du Nord*, Paris, 1902.

Brunschvicg (Léon). — In *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, janvier-février 1917, p. 75, ap. *Vocabulaire Philosophique*, Fascicule 18.

— *Spinoza et ses Contemporains*, Paris, 1923.

— Voir Pascal.

Bruyère (Mme Cécile J.), Abbesse de Sainte Cécile de Solesmes. — *La Vie spirituelle et l'Oraison d'après la Sainte Ecriture et la tradition monastique*, Tours 1920.

Bullón. — *Les precursores españoles de Bacon y Descartes*, Salamanca, 1905.

Butler (Dom Cuthbert). — *Western Mysticism*, London, 1922.

Caballero (Fermín). — *Vida del Illmo Melchor Cano*... Madrid, 1871.

Calaber (Abbé). — *La terminologie de saint Jean de la Croix dans la Montée du Carmel et la Nuit obscure*, suivie d'un abrégé de ces deux ouvrages, Paris et Angers, 1904.

Calderón. — *El Mágico prodigioso, Comedia famosa de Don Pedro Calderón de la Barca*, publiée d'après le manuscrit original de la Bibliothèque du duc d'Osuna... par A. Morel-Fatio, Mulhouse, Paris, Madrid, 1877.

— *El Mágico prodigioso*, éd. *Bibliotheca Romanica*, 73-74, Strasbourg, s. d.

Calvin. — *Institution de la Religion chrestienne*... Texte de la première édition française (1541). Réimprimé sous la direction de Abel Lefranc..., Paris 1911, 2 vol.

Camus (Jean-Pierre). — *Théologie mystique*, Paris, 1640.

Cano (Melchor). — *Reverendissimi D. Domini Melchioris Cani... De Locis théologicis Libri duodecim*... Salmanticæ, 1563.

Carbonero y Sol. — *Homenaje á San Juan de la Cruz en su tercer centenario*, 1891.

Carducho. — *Diálogos de la pintura...*, Madrid, 1633.

Carme Déchaussé (Un). — *Le Carmel*, Paris, 1922.

Carmélites du Premier Monastère de Paris. — *Mémoire sur la Fondation, le gouvernement et l'Observance des Carmélites Déchaussées*, publié par les soins des Carmélites du Premier Monastère à Paris, 2 volumes, Reims, 1894 (hors commerce).

Carmélites Déchaussées de Cordoue. — *Compendio histórico de la vida de... María de Jesús, Fundadora del Monasterio de Carmelitas Descalzas de Sta Ana y San José de Córdoba*, Córdoba, 1905.

Carra de Vaux. — *Gazali*, Paris, 1922.

Castiglione. — *Il Libro del Cortegiono del Conte Baldasar Castiglione*, In Venetia..., 1528. [*Bibliothèque Nationale de Paris*, Rés. g. R. 1 et Rés. E. 52].

— *Los Cuatro Libros del Cortesano*, compuestos en italiano por el Conde Baltazar Castellón y agora nuevamente traducidos en langua castellana por Boscán..., Barcelona, 1534.

Catherine de Gênes (Sainte). — *Vita mirabile e Dottrina Santa della B. Caterina da Genova Fiesca Adorna...*, Genova, 1681.

Cavallera. — *Ascétisme et liturgie*, Paris, 1914.

Cedillo (Conde de). — *Toledo en el siglo XVI. Despues del vencimiento de las Comunidades* [Discursos leídos ante la R. A. de la Historia en la Recepción publica del Ilmmo señor D. Jerónimo López de Ayala y Alvarez de Toledo, Conde de Cedillo, Madrid, 1901].

Certamen literario en honor de San Juan de la Cruz. — Segovia, 1892. Cf. notamment, p. 37 et 93.

Cervantes. — *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, compuesto por Miguel de Cervantes Saavedra, *Edición crítica* anotada por Francisco Rodríguez Marín, Madrid, 1916-1917, 6 vol.

Chavannes. — *Jean-Philippe Dutoit...* Lausanne, 1865.

Chevallier (Dom Ph.). — *Le Cantique spirituel de saint Jean de la Croix a-t-il été interpolé?* (*Bulletin Hispanique*, octobre-décembre 1922, p. 307-342).

Chinchilla. — *Anales históricos de la medicina en general y biográfico-bibliográficos de la Española en particular*, t. II, Valencia, 1841.

Cirot (G.). — In *Bulletin Hispanique*, 1919, p. 312.

Ciruelo. — *Reprobación de las supersticiones y hechizerias, libro muy necessario hecho por el muy reverendo Maestro Ciruelo...* Salamanca 1541 [*Bibliothèque Nationale de Paris*, Réserve R. 1331 et 1332].

Collet. — *La Vie de saint Jean de la Croix*, par M. Collet, Prêtre de la Congrégation de la Mission, Turin, 1769.

Collet (Henri). — *Le Mysticisme musical espagnol au XVI*e *siècle*, Paris, 1913.

Collingwood (R.-G.). — *Can the new Idealism dispense with the Mysticism?* [Communication faite au Congrès de Philosophie de

Durham, juillet 1923, ap. *Relativity, Logic and Mysticism, Aristelian Society. Supplementary volume III*, London, 1923].
CÓRDOBA (Sebastián de). — *Las obras de Boscán y Garcilaso trasladadas en Materias Christianas y religiosas*... Granada, 1575 (*Biblioteca Nacional de Madrid*, R/1098).
COSSIO (M.-B). — *El Greco*, Madrid, 1908.
— *El Entierro del Conde de Orgaz*, id., 1914.
COSTER. — *Notes pour une Edition des Poésies de Luis de León* (*Revue Hispanique*, 1919).
CROS. — *Saint-François de Xavier*..., t. I, Toulouse et Paris, 1900.
CUERVO (R· P. Justo). — *Historiadores del Convento de San Estebán*, t, I et II, Salamanca, 1914, t. III, id., 1916.
CUNNINGHAME GRAHAM (Mme). — *Santa Teresa beeing some Account of her Life and Time*, t. II, London, 1894.
DANIELS. — *Deuotio* (In *Jahrbuch für Liturgïe Wissenschaft*, t. I, Münster 1921).
DANTE. — *La divina commedia commentata de* G. A. SCARTAZZINI... 7e éd..., Milano, 1917.
DAREMBERG. — *Œuvres choisies d'Hippocrate*, Paris, 1855.
DEBUCHY. — *Une Edition phototypique des Exercices de saint Ignace* [Collection de la Bibliotheque des Exercices de saint Ignace, n° 18, Enghien et Paris, 1908].
DEJERINE. — *Sémiologie des affections du système nerveux*, Paris, 1914.
DELACROIX (Henri). — *Essai sur le Mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, Paris, 1900.
— *Etudes d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme. Les grands Mystiques chrétiens*, Paris, 1908.
— *Note sur Christianisme et Mysticisme* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, novembre 1908, p. 771-782).
— *Remarques sur* « Une Mystique moderne ». (*Archives de Psychologie*, t. XV, Genève, 1915).
— *La Psychologie de Stendhal*, Paris, 1918.
— *Les états extatiques d'Amiel* (*Vers l'Unité*, Genève, octobre-novembre 1921, p. 40-45).
— *La Religion et la Foi*, Paris, 1922.
DELBREL. — *Les Jésuites et la Pédagogie au XVIe siècle, Juan Bonifacio*, Paris, 1894.
DEMIMUID (Mgr). — *Saint Jean de la Croix* (1542-1591), Paris, 1916.
DENIFLE. — *Das Buch von der geistlichen Armuth*, München, 1877.
— *Taulers Bekehrung Kritisch untersucht*, Strassburg-London, 1879
— *Taulers Bekehrung-Antikritik gegen* A. Jundt : *Les Amis de Dieu au XIVe siècle*, München, 1879.
DENIFLE-CHATELAIN. — *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I., Parisiis, 1889.
DENYS LE CHARTREUX. — *D. Dionysii Carthusiani opuscula aliquot*..., Coloniæ, 1532.
— ... *Opuscula*... Id., 1534. [*Bibliothèque Nationale de Paris*, D. 41867].

Denys de Chartreux. — *Opuscula*... Id., 1559. [Id., Réserve, D. 707 (1)]
— ... *Opera omnia*..., Monstrolii... 1896, et années suivantes.
Descartes. — Edition Adam et Tannery.
Diels. — *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1903.
Dominguez Berrueta (Martín). — *El misticismo en la poesía de San Juan de la Cruz*, 2e éd., Salamanca, 1897.
Domínguez Barrueta (Juan). — *Santa Teresa de Jesús y San Juan de Cruz, Bocetos Psicológicos*, Madrid, 1915.
— In *Revista de Libros*, Madrid, novembre 1913.
Dosithée de Saint Alexis. — *Vie de Saint Jean de la Croix*..., Paris, 1727, 2 vol.
Dublanchy. — Art. *Dévotion* in *Dict. de Th. Cath.* de Vacant et Mangenot, t. IV, col. 680-685, Paris, 1911.
Du Bos (Charles). — [*Amiel*], in *Approximations*, Paris, 1922.
Dudon (R. P.). — *Edition critique des « Œuvres » de saint Jean de la Croix*, ap. *Les Etudes*, année 1914, t. III, p. 177-197.
— *Le Quiétiste espagnol Michel Molinos*, Paris, 1921.
— *Dans son Traité de l'Oraison saint Pierre d'Alcantara a-t-il démarqué Louis de Grenade?* (*Revue d'Ascétique et de Mystique*, octobre 1921, p. 384-401).
Dumas (G.). — *Traité de Psychologie*, t. I, Paris, 1923.
Durantel (J.). — *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la Philosophie de saint Thomas*, Paris, 1919.
Durkheim. — *Les Règles de la Méthode sociologique*, Paris, 1895.
— *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, id. 1912.
Eckhart (Meister). — *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, II, *Meister Eckhart*, herausgegeben von Franz Pfeiffer..., Leipzig, 1857.
— *Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik*, herausgegeben von Franz Jostes, Friburgi Helvetiorum, 1895, Collectanea Friburgensia, IV.
Encinas y López de Espinosa. — *La Poesía de San Juan de la Cruz*, Valencia, 1905.
Enzinas (Francisco de). — *Histoire de l'Estat du Pais-Bas et de la religion d'Espagne*, par François du Chesne, Sainte-Marie, 1558 (*Bibliothèque Nationale de Paris*, M. 25615).
— *Mémoires de Francisco de Enzinas*, texte latin inédit avec la traduction française en regard 1543-1545, publiés par Campan, Bruxelles, 1862-1863, 2 vol.
Eriau (Abbé J.-B.). — *La vénérable Madeleine de Saint Joseph, Première Prieure française du Carmel de l'Incarnation (1578-1637). Essai sur sa Vie et ses Lettres inédites.* Préface de M. Alfred Rébelliau..., Paris, 1920.
Espejo. — *La carestia de la vida en el siglo XVI y medios de abaratarla*, ap. *Revista de Archivos*..., Madrid, 1921, t. XLI, p. 36-54 et 169-204.

ESPEJO et PAZ. — *Las antiguas Ferias de Medina del Campo,* Investigación histórica por Cristóbal Espejo y Julián Paz, Valladolid, 1912.
ESPERABÉ ARTEAGA. — *Historia interna y documentada de la Universidad de Salamanca,* t. I, Salamanca, 1914, t. II, *id.*, 1917.
ETCHEGOYEN (Gaston). — *L'Amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse* (*Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes Hispaniques,* Fascicule IV, Bordeaux et Paris, 1923).
EUDES. — *Œuvres complètes du Vénérable Jean Eudes*, Vannes, 1908.
EULOGIO DE SAN JOSÉ (R. P.). — *Noticias cronológicas de Nuestro Padre San Juan de la Cruz,* ap. *San Juan de la Cruz, Revista Carmelitano-teresiana,* t. II, Segovia, 1891.
FÉNELON. — *Œuvres de Fénelon...* publiées d'après les manuscrits originaux... [par Gosselin et Caron]. Versailles, 1820-1830, 35 volumes.
— *Explication des Maximes des saints sur la vie intérieure,* édition critique publiée d'après des documents inédits par Albert CHEREL, Paris, 1911.
FERMO (Serafino da). — *Tratados de vida espiritual que enseñan como el hombre subira del estado de peccado a la cumbre de la perfection...* En Coymbre, 1551 (*Biblioteca Nacional de Madrid,* R/4710).
FESTUGIÈRE (Dom). — *La Liturgie catholique. Essai de synthèse suivi de quelques développements,* Maredsous, 1913.
FIEDLER. — *Schriften über Kunst,* Leipzig, 1896.
FITZMAURICE-KELLY. — *A history of spanish Literature,* London, 1898.
— *Cambridge Readings in spanish Literature,* Cambridge, 1920.
FLACHAIRE (Charles). — *La Dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du XVII*e *siècle,* Paris, 1916.
FLORENCIO DEL NINO JESUS R. P. — *Reparos á la crítica de un crítico. « ¿ Ha sido interpolado el Cántico de San Juan de la Cruz ? »* (*Mensajero de Santa Teresa,* Madrid, 1923, p. 170-177.)
FLOS SANCTORUM. — Incunable 1494, *Biblioteca Nacional de Madrid* I/1635.
— Alcala de Henares, 1538, *Biblioteca Nacional de Madrid,* R/8029 ; Séville, 1568, *id.*, R/520.
FLOURNOY. — *Une Mystique moderne. Documents pour la psychologie religieuse* (*Archives de Psychologie,* t. XV, Genève, mai 1915).
FRANCISCO DE SANTA MARIA (R. P.). — *Reforma de los Descalzos...* Madrid, (1644-1555, 2 vol. *Bibliothèque Nationale de Paris ;* M. 1565-1566).
FRANÇOIS DE SALES (Saint). — *Œuvres...* Edition complète d'après les autographes et les éditions originales... publiée par les soins des Religieuses de la Visitation du Premier Monastère d'Annecy ; t. III, Annecy, 1893, t. IV, *id.*, 1894, t. XIII, *id.*, 1904, t. XIV) *id.*, 1906.
GABRIEL DE SAINTE-MARIE MADELEINE (R. P.). — *La Contemplation acquise chez les theologiens Carmes Déchaussés* (*Vie spirituelle,* Supplément au numéro de septembre 1923, Saint-Maximin).

Gabriel de Jesus (R. P.). — ¿ *La* Subida del Monte Carmelo *es ascética ó es mistica?* (*La Vida sobrenatural*, numéro de janvier 1923, p. 23 sq.).

Galien. — *C. Galeni opera omnia*... Ed. Kühn, t. XI et XX, Lipsiæ, 1833.

Ganivet (Angel). — *Idearium español*, Madrid, 2e éd., 1905.

Garcilaso. — *Obras del Excelente Poeta Garci Lasso de La Vega con Anotaciones y enmiendas del Licenciado Francisco Sanchez, Cathedratico de Rhetorica en Salamanca*, Salamanca, 1574. (*Biblioteca Nacional de Madrid*, U/7819 ; *Bibliothèque Nationale de Paris*, Yg. 3272).

— *Obras de Garcilaso de la Vega con Anotaciones de Fernando de Herrera*, Sevilla, 1580 (*Biblioteca Nacional de Madrid* R/12817 ; *Bibliothèque Nationale de Paris*, Yg. 2557).

— *Obras*, éd. Navarro Tomás, ap. *Clásicos castellanos*, t. III, Madrid, 1911.

— *La première Eglogue de Garcilaso.* Essai de traduction partielle par Marcel Carayon (*Revue de l'Enseignement des Langues vivantes*, Paris, avril 1923).

Garcilaso Inca de la Vega. — Voir Léon Hébreu.

Gardeil (R. P.). — *La perception expérimentale de l'Ame par elle-même. D'après saint Thomas* (In *Mélanges Thomistes*, publiés par les Dominicains de la Province de France à l'occasion du VIe Centenaire de la Canonisation de saint Thomas d'Aquin (18 juillet 1323) Le Saulchoir, 1923, p. 219-236).

Garrigou-Lagrange (R. P.). — *La contemplation mystique requiert-elle des idées infuses ?* (*La Vie spirituelle*, Supplément au numéro de novembre 1922, Saint-Maximin).

Gauthier (Léon). — Voir Ibn-Thofail.

Getino (R. P. Alonso de). — *Vida y procesos del maestro Fray Luis de León*, Salamanca, 1907.

— *El Maestro Fray Francisco de Vitoria y el Renacimiento fiolsófico-teológico*, Madrid, 1914.

Gilson (Etienne). — *La Liberté chez Descartes et la Théologie*, Paris, 1913.

— *Index scolastico-cartésien*, id., 1913.

— *Etudes de Philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921.

— *Le Thomisme. Introduction au Système de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1923.

— *La Philosophie de saint Bonaventure*, id., 1924.

Gœthe. — *Gœthes Werke*, éd. de Weimar, t. XIV, 1887.

Goldziher. — *Vorlesungen über den Islam.* Heidelberg, 1910.

— *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Leiden, 1920.

Gómez Pereira. — *Antoniana Margarita, opus nempe Physicis, medicis ac theologis non minus utile quam necessarium*, per Gometium Pereiram... 1554, Metimnæ Campi (*Bibliothèque Nationale de Paris*, Invent. R. 1093).

— *Novæ veræque medicinæ, experimentis et evidentibus rationibus*

comprobatæ Prima Pars, per GOMETIUM PEREIRAM, 1558, Metimnæ Campi, (*Bibliothèque Nationale de Paris*, T d [6]029).

GONZÁLEZ DE LA CALLE (Pedro Urbano). — VARIA. *Notas y apuntes sobre temas de letras clásicas*, Madrid, 1915.

— *Ensayo biográfico. Vida profesional y académica de Francisco Sánchez de las Brozas*, Madrid, 1923.

GÖRRES. — *Die Christliche Mystik*, Regensburg, 5 vol., 1836-1842.

GOSSE (Edmund). — *Seventeenth Century Studies. A contribution to the history of english Poetry*, London, 1897.

— *The Life and letters of John Donne...*, t. II, London, 1899.

— *Coventry Patmore*, London, 1905.

— *More books on the table*, London, 1923.

GOTHEIN (Eberhard). — *Ignatius von Loyola und die Gegenreformation*, Halle, 1895.

GOURMONT (Remy de). — *La Culture des Idées*, Paris, 1900.

GRABMANN. — *Die Lehre des Hl. Thomas von Aquin von der Scintilla Animæ in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik im Predigerorden* (*Jahrbuch für philosophie und spekulative Theologie*, t. XIV, Paderborn, 1900).

— *Wesen und Grundlagen der Katholischen Mystik*, München, 1922.

GRACIÁN. — *Peregrinación de Anastasio...* Burgos, 1905.

— *Obras del Maestro Fr. Geronimo Gracian de la Madre de Dios...*, Madrid, 1616.

— *Diez Lamentaciones del miserable estado de los atheistas de nuestro tiempo*. Bruselas, 1611 (*Biblioteca Nacional de Madrid*, U/7389).

GRANADA (Luis de). — *Obras de Fr. Luis de Granada. Edición crítica y completa* por el Dr. Fr. Iusto CUERVO, O. P., Madrid, 1906, 14 volumes.

GRAUX (Charles). — *Essai sur les origines du fonds grec de l'Escurial, Episode de l'Histoire de la Renaissance des Lettres en Espagne*, Paris, 1880.

GRÉGOIRE LE GRAND (Saint). — In P. L. de MIGNE, t. LXXVI.

GUARDINI. — *Das objektive im Gebetsleben. Zu* P. M. Festugières « Liturgie Catholique » (*Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. I, Münster, 1921).

GUÉRIN (Maurice de). — *Journal Intime...* Ed. VAN BEVER, Paris, 1921

— *Pages sans titre* (*Revue de Paris*, 1er août 1910).

GUYON (Mme). — *La Vie de Madame J. M. B. de la Mothe-Guion. Ecrite par elle-même*. A Cologne, 1720, 3 vol.

— *Les Justifications de Madame J. M. B. de La Mothe Guion. Ecrites par elle-même*. A Cologne 1720.

HAMELIN. — *Le Système d'Aristote*. Publié par ROBIN, Paris, 1920.

HAURÉAU. — *Hugues de Saint-Victor, Nouvel examen de l'Edition de ses œuvres*, Paris, 1859.

HEEP. — *Juan de Valdés, seine Religion, sein Werden, seine Bedeutung, Ein Beitrag zum Verständnis des spanischen Protestantismus im 16 Jahrhundert*, Leipzig, 1909.

HEPPE (Heinrich). — *Geschichte der quietistischen Mystik*, Berlin, 1875.

HILTON. — *The scale of perfection*. Incunable, 1494.

— [La Bibliothèque Nationale de Paris possède — D. 87056 — l'édition de 1659 : *The Scale (or ladder) of perfection written by Walter Hilton Carthusian*. Texte altéré. Miss UNDERHILL a publié en 1923 une éd. critique du texte de Hilton].

— *Mystiques anglais. Scala Perfectionis*, par Walter HILTON. Traduit par Dom M. NOETINGER et Dom E. BOUVET, Tours, 1923.

HOORNAERT (Rodolphe). — *Sainte Térèse écrivain. Son milieu. Ses Facultés. Son œuvre*, Paris. Lille. Bruges, 1922.

HORTEN (Max). — *Das Buch der Ringsteine Alfarabis... übersetzt... von M. Horten* (*B Z. G. d. Ph· des M.*, Münster, 1906).

— *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologen in Islam nach Originalquellen dargestellt*, Bonn, 1912.

— *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi* (1191 †)... *übersetz und erläutert* von Max HORTEN (*Abhandlungen Z. Philosophie und ihrer Geschichte*, herausggb. von B. ERDMANN, t. XXXVIII), Halle, 1912.

— *Die Hauptlehren des Averroes*, Bonn, 1913.

— *Mystische Texte aus dem Islam. Drei Gedichte des Arabi aus dem arabischen übersetzt und erlaütert*, Bonn, 1913.

HUARTE (Juan). — *Examen de Ingenios para las sciencias*... Bilbao, 1580 (*Bibliothèque Nationale de Paris*, R. 38797).

HÜGEL (Fritz von). — *The mystical element of Religion as studied in St Catherine of Genoa and her friends*, London, 1908, 2 volumes.

HUGUENY (R. P.). — *La doctrine mystique de Tauler* (in *Revue des Sciences Philosophiques el Théologiques*, mars-avril, 1921).

HUGUES DE SAINT-VICTOR. — In P. L. de MIGNE, t. CLXXV.

HUMBERT (L'abbé). — *Les origines de la Théologie moderne. I La Renaissance de l'Antiquité chrétienne (1450-1521)*. Paris, 1911.

HUYSMANS (J.-K.). — *En Route*, Paris, 1895.

— *La Cathédrale*, id., 1898.

IBN THOFAIL. — *Havy-Ben-Yaqdhân*... Texte arabe..., et traduction française par Léon GAUTHIER, Alger, 1900.

JAMES (William). — *The Varieties of religious experience*..., 3e éd., London, 1902.

JANET (Pierre). — *L'Automatisme psychologique*, 3e éd., 1899.

— *Une Extatique* (*Bulletin de l'Institut psychologique international*, t. I, Paris, 1901).

— *Les Médications psychologiques*, Paris, 1919, 3 volumes.

JÉRÔME DE LA MÈRE DE DIEU (R. P.). — *La Tradition mystique du Carmel* (*Vie spirituelle*, Supplément, janvier et mars 1924).

JÉRÓNIMO DE SAN JOSÉ (R. P.). — *Dibujo del Venerable Varon Frai Ivan de la Cruz*..., Madrid, 1629.

— *Historia del Venerable Padre Fr. Juan de la Cruz*..., Madrid, 1641.

JIMÉNEZ (Juan Ramón). — *La Soledad sonora*, Madrid, 1911.

JOEL (Karl). — *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik.* Jena, 1906.

JOSÉ DEL ESPÍRITU SANTO. — *Cadena mística Carmelitana...*, Madrid, 1678 (*Biblioteca Nacional de Madrid*, 2/20350).

JOSÉ DE JESUS MARÍA. — *Historia de la vida y virtudes del venerable Padre Fray Juan de la Cruz*, Bruselas, 1628.

— *Subida del Alma á Dios...* Madrid, 1675 (*Biblioteca Nacional de Madrid*, 2/66742).

JOSÉ DE SANTA TERESA. — *Resunta de la Vida... de San Juan de la Cruz*, Madrid, 1675.

JUAN DE LOS ANGELES. — *Obras místicas...* In *Nueva Biblioteca de Autores Españoles*, t. XX, Madrid, 1912.

JUAN DE LA CRUZ (San). — Editions et traductions. Voir, *supra*, l'*Esquisse d'une Etude bibliographique.*

— *Revista Carmelitano-Teresiana. Dirigida por los PP. Carmelitas Descalzos...* Segovia, 1890 et années suivantes, 5 volumes.

JUNDT. — *Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland*, Paris, 1890.

JURIEU. — *Traité historique contenant le Jugement d'un Protestant sur la Théologie mystique*, s. l., 1700.

JUSTI. — *Miscellaneen aus drei Jahrhunderten spanischen Kunstlebens...*, t. II, Berlin, 1908.

KANT. — *Kant's Gesammelte Schriften*, t. IV et V, Berlin, 1903 et 1908.

LA FUENTE ALCANTARA (M.). — *Historia de Granada...*, t. IV, Granada, 1907.

LA FUENTE (Vicente de). — *Historia de las Universidades... en España*, t. II, Madrid, 1889.

LAPORTE (Jean). — *La Doctrine de Port-Royal. I. Les Vérités de la Grâce* (Première partie), Paris, 1923.

LA PUENTE (Luís de). — *Vie du B. Balthasar Alvarez...* Traduction COUDERC, Paris, 1912.

LAREDO (Bernardino de). — *Subida del Monte Sión...* Sevilla, 1535 (*Biblioteca Nacional de Madrid*, R. 4587).

LAURENT JUSTINIEN (Saint). — *Divi Laurentii Justiniani... Opera omnia*, Venetiis, 1606 (*Bibliothèque Nationale de Paris*, D. 5732).

LEA. — *History of the Inquisition of Spain.* New-York, 1906, 4 volumes.

LE BRUN (Henry). — *Eclaircissement de la Théologie mystique...*, Rouen, 1659 (*Bibliothèque Nationale de Paris*, Invent. D. 41089).

LECLÈRE. — *La Psychophysiologie des états mystiques* (*Année Psychologique*, t. XVII, Paris, 1911).

LEGRAND (E.). — *Bibliographie hispano-grecque.* Première partie ; 1477-1560 (In *Bibliographie Hispanique*, New-York, 1915).

LEHMANN. — *Mysticism. In Heathendom and Christendom...* Translated by... Hunt. London, 1910.

LEIBNIZ. — *Die Philosophischen Schriften...* herausggb. von GERHARDT, t. III et IV, Berlin, 1880 et 1887.

LEIBNIZ. — *Leibniz und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, Ein ungedruckter Briefwechsel...*, Frankfurt a/M., 1847.

LÉON HÉBREU. — *Dialoghi di Amore composte per Leone medico, Di Natione Hebreo, Et Dipoi Fatto Christiano...* Aldus, MDXLV (*Bibliothèque Nationale de Paris*, Réserve Z. 2454).

— Trad. GARCILASO INCA DE LA VEGA (*Nueva Biblioteca de Autores Españoles*, t. XXI, Madrid, 1915).

LEÓN (Luis de). — De Los Nombres de Cristo, éd. ONÍS, t. I, Madrid, 1914, t. II, *id.*, 1917, ap. *Clásicos castellanos.*

— *Poesías originales de Fray Luis de León.* Revisadas por Don Federico de ONÍS, San José de Costa Rica, 1920.

LÉRI (A.). — *A propos de l'hystérie. Sur un cas d'hémianesthésie organique pure* (*Paris Médical*, 3 juin 1915).

LEROY (Eugène-Bernard). — *Le langage...* Paris, 1905.

— *Nature des Hallucinations* (*Revue Philosophique*, juin 1907).

— *Interprétation psychologique des visions intellectuelles chez les Mystiques chrétiens* (*Revue de l'Histoire des Religions*, Paris, 1907, p. 1 et suiv.).

LETOURNEAU (G.). — *La Méthode d'Oraison mentale du Séminaire de Saint-Sulpice...*, Paris, 1903.

LEUBA. — *Les tendances fondamentales des Mystiques chrétiens* (*Revue Philosophique*, 1902).

LÉVY-BRUHL. — *Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures*, Paris, 1910.

LEWIS. — *Life of St John of the Cross*, London, 1897.

LLORENTE. — *Historia critica de la Inquisicion en España,* t, II et X, Madrid, 1882.

LOISY. — *Le Quatrième Evangile*, Paris, 1903.

— *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, Id., 1919.

LONGÁS (Pedro). — *Vida religiosa de los Moriscos*, Madrid, 1915.

LOYOLA (Saint Ignace de). — *Ejercicios espirituales...* Reproducción fototípica del original, Roma, 1908.

— *Monumenta Ignatiana...* Series secunda. Exercitia spiritualia Sancti Ignatii de Loyola... Matriti, 1919.

LUTHER. — *D. Martin Luther's Werke, Kritische Gesammtausgabe,* t. V, Weimar, 1892.

MACDONALD. — *Life of al-Ghazàli.* With special reference to his religious experiences and opinions (in *Journal of american oriental Society*, 1899, t. XX, p. 71-132).

MAÏMONIDE. — *Guide des Egarés...* Trad. Munk, Paris, 1856-1866, 3 volumes.

MALÓN DE CHAIDE. — *La Conversión de la Magdalena* (*Biblioteca de Autores españoles*, t. XXVII, *Escritores del siglo XVI*, t. I, Madrid, 1853).

MALVASIA (Fr. Bonaventura). — *Cathalogus omnium hæresium... ope et studio Fr. Bonaventuræ Malvasiæ*, Romæ, 1661.

MARÉCHAL (J.). — *A propos du sentiment de présence chez les Profanes et chez les Mystiques*, par J.-M. s. j. (*Revue des Questions scientifiques*,

Louvain, 3e série, t. XIV, octobre 1908, p. 527 sq.; t. XV, janvier 1909, p. 219 sq. ; avril 1909, p. 376 sq.).
— *Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne* (*Revue de Philosophie*, septembre-octobre 1912, p. 416-488).
— *Note sur la Méthode d'application des Sens dans les Exercices de saint Ignace* (In *Mélanges Watrigant*... Collection de la Bibliothèque des Exercices de saint Ignace nos 61-62, Enghien et Paris, 1920).
MARIE-JOSEPH DU SACRÉ-COEUR (R. P.). *Il existe une contemplation acquise* (Etudes carmélitaines, 1920).
MARITAIN (Jacques). — *Une question sur la Vie mystique et la contemplation* (*Vie spirituelle*, mars 1923, p. 636-650).
MARTÍN (R. P. Felipe). — *Santa Teresa de Jesús y la Orden de Predicadores. Estudios históricos*... Avila, 1909.
MASPERO (Henri). — *Etudes sur le Taoïsme. Le Saint et la Vie mystique chez Lao-Tseu et Tchouang-Tseu* (*Bulletin de l'Association française des Amis de l'Orient*, juin 1922, p. 69-89).
MASSIGNON (Louis). — *La Passion d'Al Hosayn-Ibn-Mansour. Al-Hallaj martyr mystique de l'Islam... Etude d'Histoire Religieuse*, Paris, 1922. 2 volumes, avec pagination continue.
— *Essai sur les Origines du Lexique technique de la Mystique musulmane*. Id., 1922.
MASSON (Maurice). — *Fénelon et Madame Guyon. Documents nouveaux et inédits*. Paris, 1907.
MAUSS. — *La Prière*, s. d. (hors commerce).
MEHREN. — *Traités mystiques d'Avicenne*, IIe fascicule, Leyde, 1891.
MEILLET (A.). — *Introduction à l'Etude comparative des langues indo-européennes*, 4e édition, Paris, 1915.
MELGARES MARÍN. — Procedimientos de la Inquisición..., t. II, Madrid, 1886.
MENÉNDEZ Y PELAYO. — *Estudios de crítica literaria*, t. I, Madrid, 1884.
— *Horacio en España*, t. II, *id.*, 1885.
— *La Ciencia española*, t. II, *id.*, 1887.
— *Historia de los heterodoxos españoles*, t. II, *id.*, 1887.
— *Historia de las Ideas estéticas en España*, t. II, *id.*, 1884.
— *Antología de poetas líricos castellanos*..., t. XIII : *Juan Boscán*, Madrid, 1908.
MENÉNDEZ PIDAL. — *Cartapacios literarios salmantinos en el siglo XVI* (*Boletín de la Real Academia Española*, t. I, 1914, p. 44-55).
— *Dos Sonetos inéditos de Fr. Luis de León* (*Revista Quincenal*, 1917, t. I, p. 54-56).
MIGUÉLEZ (R. P.), — *Catálogo de los Códices españoles de la Biblioteca del Escorial*, I, *Relaciones históricas*, Madrid, 1917.
MIGUEL ANGEL (R. P.). — *Le véritable et unique auteur du Tratado de la Oración* (*Revista de Archivos*, 1916, t. II, p. 140-231; 1917, t. I, p. 144-199, 320-368). (Cp. *Estudios Franciscanos*, Barcelona, 1919, p. 241-259, 1920, p. 249-269, 1921, p. 86-110).

MIR. — *Santa Teresa de Jésus. Su vida, su espiritu., sus fundaciones*, Madrid, 1912, 2 vol.

MITJANA (Rafael). — *La Musique en Espagne* (*Encyclopédie de la Musique... Espagne-Portugal*, Paris, 1920).

MOLINOS. — *Gvia espiritual qve desembaraza al alma y la conduce por el interior camino, para alcançar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz*. Madrid, 1676 (*Biblioteca National de Madrid*, R/22538). [L'éd. Princeps, 1675, se trouve à la *Bibliothèque Vaticane*. La *Bibliothèque de la Sorbonne* possède un exemplaire de l'éd. de 1682 : T. T. a. 91].

MONTMORAND (Maxime de). — *Psychologie des Mystiques catholiques orthodoxes*, Paris, 1920.

MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS JESU. — *Passim*.

MORALES SAN MARTÍN (B.). — *Un autógrafo inedito de Santa Teresa* (*Revista Quincenal*, 1919, p. 241 sq.).

MOREL-FATIO. — *Les Lectures de sainte Thérèse* (*Bulletin Hispanique*, 1908, p. 17-67).

— In *Bulletin Hispanique*, 1908, p. 332.

— *Nouvelles Etudes sur sainte Thérèse* (*Correspondances historique et archéologique*, 1911).

MORIN (Dom Germain). — *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*, 2e éd., Maredsous et Paris, 1914.

MOUGEL. — *Denys le Chartreux*, Montreuil-sur-Mer, 1896.

MUÑOZ GARNICA. — *San Juan de la Cruz. Ensayo histórico*, Jaén, 1875.

MURO (Gaspar). — *Vida de la Princesa de Eboli*, Madrid, 1877.

NAVAGIERO. — *Viajes por España de... y de Andrés Navajero*, Traducidos por D. Antonio María FABIÉ, Madrid, 1889.

NAVATEL. — *L'Apostolat liturgique et la Piété personnelle* (*Etudes*, novembre 1913, p. 449 sq.).

NICHOLSON. — *The Kashf-Al-Mahjub. The oldest Persian treatise of sufiism...* translated... by... NICHOLSON in *E. J. W. Gibb's Memorial Series*, t. XVII, Leyde, 1911.

NICOLAS. — *Etudes sur le Mysticisme rationnel* (*Nouvelle Revue de Théologie de Strasbourg*, juillet 1859).

NIETZSCHE. — *Nietzsche's Werke*, t. III et VII, Leipzig, 1895 et 1901.

NYBERG. — *Kleinere Schriften des Ibn-Al-Arabi*, Leiden, 1919.

ONÍS (Federico de). — *Discurso leído en la solemne apertura del curso académico de 1912-1913* (Oviedo, 1912 ; Université d'Oviedo).

— *Sobre la trasmisión de la obra literaria de Fray Luis de León* (*Revista de Filología española*, 1915).

OROZCO (Alonso de). — *Recopilacion de todas las obras que ha escripto el muy reuerendo padre fray Alonso de Orozco...* Valladolid, 1555 (*Biblioteca National de Madrid*, R/10588).

OSUNA (Francisco de). — *Secunda parte del libro llamado Abecedario spiritual...* Sevilla, 1530 (*Biblioteca National de Madrid*, R/15840.

— *Tercer Abecedario espiritual*, éd. MIR, in *N. B. de Autores Españoles*, t. XVI; *Escritores místicos españoles*, t. I, Madrid, 1911.

Pacheco. — *Arte de la Pintura...*, Sevilla, 1549.

Palacios (Miguel de). — *Objectiones Licentiati Michaelis a Palacios adversus nonnulla ex multiplicibus paradoxis Antonianæ Margaritæ*, Metimnæ Campi, 1555.

Pareja (Miguel Mª de). — *San Juan de la Cruz en Granada* (*La Alhambra*, numéro du 15 octobre 1904, Granada).

Parish. — *Uber die Trugwahrnehmung* (*Schr d.G. f. ps. Forschung*, Fascicule 718, Série II, Leipzig, 1894).

Pascal. — *Pensées de Blaise Pascal.* Nouvelle Edition collationnée sur le manuscrit autographe et publiée avec une Introduction et des Notes par Léon Brunschvicg, Paris, 3 volumes, 1904.

Pastourel (Dom). — *La Doctrine mystique de saint Jean de la Croix* (*Annales de Philosophie chrétienne*, octobre 1912).

Patrick de Saint Joseph (R. P.). — *Le livre de Jean de Jérusalem* (*Etudes Carmélitaines*, 1913, p. 365-386).

Paz y Mélja. — *Otro Erasmista Español : Diego Gracián de Alderete.* (*Revista de Archivos*, 1901).

Pérez Pastor. — *La Imprenta en Medina del Campo*, Madrid, 1895.

Petit (Dr Georges). — *Essai sur une variété de Pseudo-Hallucinations. Les Auto-représentations aperceptives*, Bordeaux, 1913.

Pétrarque. — *Tratado del clarissimo orador y poeta Francisco Petrarcha que trata de la excelencia de la vida solitaria. Donde se tratan muy altas y excelentes doctrinas y vidas de muchos santos que amaron la soledad*, 1553 (*Biblioteca National de Madrid*, R/2889 et R/8280).

Picard (G.). — *La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques* (*Revue d'Acétique et de Mystique*, avril 1923).

Pitollet (C.). In *Hispania*, octobre-décembre 1922, p. 384-400.

Platon. — Ed. Wohlrab, Lipsiæ, 1887.

— *Œuvres complètes*, t. II, texte établi et traduit par Alfred Croiset, Paris, 1921 (*Collection des Universités de France*).

Plotin. — Ed. Volkmann, t. I, et II, Lipsiæ, 1884.

Poiret. — *La Théologie reelle vulgairement ditte la theologie germanique*, Amsterdam, 1700.

Porras (Antonio de). — *Tratado de la Oracion*, Alcala de Henares, 1552 (Bibliothèque de l'Escorial ; 53-I, 41).

Poulain (R. P.). — *La Mystique de saint Jean de la Croix*, Paris, 1893.

— *Les Grâces d'Oraison*, 9e Ed., Paris, 1914.

Preger. — *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874-1893, 3 volumes.

Pseudo-Tauler. — *Instituciones, o doctrinas del excellente Theologo fray Juan Taulero*... Coymbra, 1551.

Quiroga. — *Index et Catalogus Librorum prohibitorum, mandato Illustrissimi... D. D. Gasparis Quiroga*... (*Biblioteca Nacionial de Madrid*, U/10800). Madriti, 1583.

Rébelliau. — *Préface* au Livre de M. l'abbé J.-B. Eriau, Paris, 1920. Voir Eriau.

Renan. — *Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'hébreu, 18e éd., s. d.
— *Une Idylle monacale au XIIIe siècle : Christine de Stommeln* (*Revue des Deux Mondes*, 15 mai 1880).
Renaudet (A.). — *Préréforme et Humanisme à Paris, pendant les premières guerres d'Italie* (1494-1517), Paris, 1916.
Reusch. — *Luis de Leon und die spanische Inquisition*, Bonn, 1873.
— *Der Index der verbotenen Bücher*, t. I, *id.*, 1883.
Rey Pastor. — *Los Matemáticos españoles del siglo XVI*, Oviedo, 1913. (*Universidad de Oviedo, Curso Académico de 1913-1914. Discurso Inaugural*).
Ribot (Th.). — *Psychologie de l'Attention*, 12e éd., Paris, 1913.
— *La Psychologie des Sentiments*, 2e éd., Paris, 1897.
Richard de Saint-Victor. — In P. L. de Migne, t. CXCVI.
Rivers et Head. — *A human experiment in Nerve-Division* (*Brain*, t. XXXI, 1908, p. 323 sq.)
Robles (Martín). — *Del epistolario de Molinos* (ap. *Cuadernos de trabajos*, I, *Junta para ampliación de estudios*... Madrid, 1912).
Rodríguez y Fernandez. — *Historia de... Medina del Campo*, Madrid, 1903-1904.
Rodríguez Marín. — *La Universidad de Osuna* (In *Homenaje á Menéndez y Pelago*, t. II, Madrid, 1899).
— *Barahona de Soto. Estudio biográfico, bibliográfico y critico*, Madrid, 1903.
— *Pedro de Espinosa. Estudio biográfico bibliográfico y critico*, Madrid, 1907.
— Voir Cervantes.
Rohde. — *Psyche*... Freiburg in Br., éd. de 1910, t. II.
Romero de Torres. — *Una escritura de San Juan de la Cruz* (*Boletin de la Real Academia de la Historia*, t. LXIX, 1916).
Rousseau (Jean-Jacques). — *Confessions*, éd. Van Bever, Paris, 1913.
Rousseau (M.). — *Le premier Monastère des Carmélites en France* (*Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris*, t. XLIV, 1917).
Rousselot. — *Les Mystiques espagnols*, Paris, 1869.
Rousselot (Pierre). — *Pour l'Histoire du Problème de l'Amour au Moyen Age* (*Beiträge z. G. der Ph. des Mittelalters*, t. VI, Münster, 1908).
Ruysbrœck. — *Werken van Jan van Ruusbroec*, éd. David, Gent, 1860-1863.
— *Jan van Ruysbrœck, Van den VII Trappen*, Bruxelles, 1911 (collection des *Studien in Texstuitgavers*).
— *D. Joannis Rusbrochii... operia omnia*, Coloniæ, 1552 (*Bibl. Nat. de Paris*, Invent. D. 696).
— *L'Ornement des Noces spirituelles de Ruysbrœck l'Admirable*. Traduit du flamand et accompagné d'une Introduction par Maurice Mæterlinck. N. éd., Bruxelles, 1908.
— *Œuvres de Ruysbrœck l'Admirable*. Traduction du flamand par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, t. I, Bruxelles, 1912, t. II, *id.*, 1917, t. III, *id.*, 1920.

SAINT-SAMSON (Jean de). — *Œuvres spirituelles et mystiques du divin contemplatif F. Jean de Saint-Samson*, Rennes, 1663.

SALINAS (Francisco). — *De Musica Libri Septem*... Salmanticœ, 1577 (*Bibliothèque du Conservatoire de Paris*).

SALVA Y SAÍNZ DE BARANDA. — *Documentos inéditos para la Historia de España*, t. II, X, XI, Madrid, 1847-1848.

SANCHEZ CANTÓN (F.-J.). — *Doña Leonor de Mascarenhas y Fray Juan de la Miseria* (*Boletín de la Sociedad española de Excursiones*, t. XXVI, Madrid, 1918).

SANCHEZ MOGUEL. — *El languaje de Santa Teresa*, Madrid, 1915.

SANGRADOR VITORES (Matías). — *Historia de la muy noble y leal ciudad de Valladolid*, t. I, Valladolid, 1851.

SAUDREAU (Chanoine). — *La Vie d'Union à Dieu*..., 2e éd., Paris et Angers, 1909.

— *L'Etat Mystique. Sa Nature. Ses Phases, et les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, Paris et Angers, 1921.

— *Grâces d'ordre proprement mystique et grâces d'ordre angélique* (*Revue d'Ascétique et de Mystique*, janvier 1923, p. 63 sq.).

SCHÄFER. — *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus*, Gütersloh, 1907, 3 volumes.

SCHMIDT (Karl). — *Johann Tauler von Strassburg*, Hamburg, 1841.

SCHOPENHAUER. — *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

SCHUMANN (Robert). — *Jugendbriefe*, Leipzig, 1885-1886.

SCHÜTZ (Ludwig). — *Thomas-Lexikon*..., 2e éd., Paderborn, 1895.

SCORRAILLE (R.-P. de). — *François Suarez, de la Compagnie de Jésus, d'après ses Lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux*, t. I, Paris, 1914.

SÉGLAS et BARAT. — *Notes sur l'Evolution des Hallucinations* (*Journal de Psychologie normale et pathologique*, t. X, 1913).

SEILLIÈRE (Ernest). — *Madame Guyon et Fénelon précurseurs de Rousseau*, Paris, 1918.

— In *Les Ecrits Nouveaux*, numéro de juillet 1918, p. 171 et 181.

SEISDEDOS (R.-P.). — *Principios fundamentales de la Mística*, t. I et II, Madrid 1913, t. III, *id.*, 1914, t. IV et V, Madrid et Barcelona, 1917.

SENART (Emile). — *La Bhagavadgîta*. Traduction du Sanscrit..., ap. *Les classiques de l'Orient*, vol. VI, Paris, 1922.

SERNIN MARIE DE SAINT ANDRÉ (R.-P.). — *Vie du Vénérable Frère Jean de Saint-Samson*, Paris, 1881.

SERRANO Y SANZ. — *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*..., Madrid, 1903.

— *Pedro Ruiz de Alcaráz iluminado alcarreño del siglo XVI* (*Revista de Archivos*..., Madrid, 1903, I, p. 1 et suiv.).

— *Juan de Vergara y la Inquisición de Toledo*, id., 1901-1902.

SEUSE. — *Deutsche Schriften herausgb. von*... K. BIHLMEYER, Stuttgart, 1907.

SILBERER. — *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*. Wien und Leipzig, 1914.

SIRUELO (Condesa de). — *Documentos escogidos del archivo de la casa de*

Alba. Los publica la Duquesa de Berwick y Alba, Condesa de Siruelo, Madrid, 1891.
SOSA (Francisco). — *Endecálogo contra la Antoniana Margarita*, Medina del Campo, 1556.
STROHL. — *L'Evolution religieuse de Luther jusqu'en 1515...*, Strasbourg et Paris, 1922.
SUSO. — Voir SEUSE.
SYMONS (Arthur). — *The poetry of Santa Teresa and San Juan de la Cruz* (*Contemporary Review*, août 1899).
— *Poems*, t. I, London, 1911.
— *Conventry Patmore*. Supplemantary Notes with some unpublished Letters, ap. *The Monthly Review*, 1916.
TAULER. — *Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschriften so wie aus Schmidt's Abschriften der ehemaligen Straszburger Handschriften*, herauggb. von Ferdinand VETTER, Berlin, 1910.
TÉRÈSE (Sainte). — *Obras de la gloriosa madre Santa Teresa de Jesús...*, Salamanca, 1588.
— *Vida de Santa Teresa*, publicada por la Sociedad foto-tipográfica católica, bajo la dirección del Dr D. Vicente de LA FUENTE conforme al original autógrafo que se conserva en el real monasterio de San Lorenzo del Escorial, Madrid, 1873. [*Bibliothèque Nationale de Paris : Département des Manuscrits :* 4° Facsimilés 263].
— *Libro de las Fundaciones de Santa Teresa de Jesús*, edición autografiada, conforme al original que se conserva en el real monasterio de San Lorenzo del Escorial, par Don Antonio SELFA, publicada y anotada por Don Vicente de LA FUENTE, Madrid, 1880 [*id.*, 4° Fac-similés 264].
— *Las Moradas*, éd. NAVARRO TOMAS, ap. *Clásicos castellanos*, t. III, Madrid, 1910.
— *Biblioteca mistica Carmelitana. Obras de Santa Teresa de Jesús*, editadas y anotadas por el P. SILVERIO DE SANTA TERESA, Burgos, 1915-1919, 6 volumes parus.
— *Œuvres complètes de Sainte Térèse de Jésus*, traduction nouvelle par les CARMÉLITES DU PREMIER MONASTÈRE DE PARIS, avec la collaboration de Mgr Manuel Marie-Polit..., 6 volumes parus. Paris, 1907-1910.
THÉODORE DE SAINT JOSEPH (R. P.). — *Essai sur l'oraison selon l'Ecole carmélitaine*, Bruges, 1923.
THIBAUDET (Albert). — *La Poésie de Stéphane Mallarmé*, Paris, 1913.
THOMAS D'AQUIN (Saint). — *Sancti Thomæ Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia. Jussu impensaque Leonis XIII P. M. Edita*, Romæ. Années 1882 sq.
— *Tommaso d'Aquino*. Opuscoli e Testi Filosofici Scelti e annotati Da Bruno NARDI (ap. *Filosofi Antichi e Medievali a Cura di* G. GENTILE), 3 vol., Bari, 1915-1917.

THOMASSIN. — *Traité de l'Office divin pour les Ecclésiastiques et les laïques*, Paris, 1686.

TONQUÉDEC (J. de). — *Une nouvelle traduction des Œuvres de saint Jean de la Croix* (*Revue pratique d'Apologétique*, 1er mai 1919, p. 165-169).

TRUC (Gonzague). — *Les Mystiques Espagnols*, Paris, s. d.

UBALD D'ALENÇON (R. P.). — *De la méthode traditionnelle de l'oraison au moyen âge* (*Etudes franciscaines*, mars 1913).

UNAMUNO (Miguel de). — *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid, 1912.

— *Ensayos*, t. I; *En torno al casticismo* (Articles primitivement parus en 1895), Madrid, 1916.

— *L'Essence de l'Espagne*, traduction de Marcel BATAILLON, Paris, 1923.

UNDERHILL (Evelyn). — *Mysticism. A study in the nature and development of man's spiritual consciousness*, 5e éd., London, 1914.

— *A Book of contemplation the which is called the Cloud of Unknowing, in the which a soul is uned with God*, London, 1912.

URENA (P.-H.). — *El endecasílabo castellano* (*Revista de Filología española*, 1919, p. 132-157).

VALDÉS (F. de). — *Cathalogus librorum qui prohibentur mandato... F. de Valdés... Inquisitoris Generalis Hispaniæ*, 1559. Réimprimé en Fac-similé, New-York, 1894.

VALDÈS (Juan de). — *Diálogo de doctrina Christiana*. Reproduction en fac-similé de l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale de Lisbonne avec une étude et des notes, par Marcel BATAILLON, Coimbra, 1924.

VALENTI. — *Examen critico de las obras de San Juan de la Cruz*, Madrid, 1892.

VALLADAR (Francisco P. de). — *Los « bosques » de la Alhambra* (*La Alhambra*, numéros des 31 août, 30 septembre, 31 octobre 1920, Granada).

VALLÉE (R. P.). — *Saint Jean de la Croix, sa vie, sa doctrine*, Lille, 1892.

VAUGHAN (Henry). — *Poems of Henry Vaughan Silurist edited by* E. K. CHAMBERS..., London, 2 vol., s. d. (1896).

VELASCO (R. P. José de). — Vida... del Venerable Varon Francisco de Yepes..., 1615 (*Biblioteca Nacional de Madrid*, U/9935).

VICTORIA (Fr. de). — *Reverendi Patris F. Francisci de Victoria... Relectiones Theologicæ XII, in duos tomos divisæ*, Lugduni, 1557.

— *Reverendi Patris Fr. Francisci Victoriæ... Relectiones Theologicæ undecîm...* Salmanticæ, 1565.

VILLANUEVA. — *De la lección de la sagrada Escritura en lenguas vulgares...*, Valencia, 1791

VILLER. — *Harphius ou Bourcelli?* (*Revue d'Ascétique et de Mystique*, janvier 1922, p. 45-56).

VILLUGA (Juan). — *Repertorio de todos las caminos de España*... Compuesto por Juan Villuga, Valenciano, año 1546, Medina del Campo (*Biblioteca Nacional de Madrid*, R/15330).

WAFFELAERT (Mgr). — In *Collationes Brugenses*, t. XVII, p. 233 sq.

Waffelaert (Mgr). — *L'Union de l'Ame aimante avec Dieu ou guide de la Perfection* d'après la doctrine du Bienheureux Ruusbrouck, Paris-Lille-Bruges, 1916.

Wagner. — *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, t. IX, Leipzig, 1898.

Waldberg (Max, Freiherr von). — *Studien und Quellen zur Geschichte des Romans. I. Zur Entwicklungsgeschichte der « Schönen Seele » bei den spanischen Mystikern,* Berlin, 1910 (ap. *Literarische Forschungen*, herausggb. von Schick und Waldberg).

Watrigant (R. P.). — *La genèse des Exercices de saint Ignace de Loyola*, Amiens, 1897.

— *La Méditation fondamentale avant saint Ignace* (Collection de la Bibliothèque des Fxercices de saint Ignace, n° 9, Enghien et Paris, 1907).

— *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au XVe siècle* (id. n° 59, Enghien et Paris, 1919).

— *La Méditation méthodique et l'Ecole des Frères de la Vie commune* (*Revue d'Ascétique et de Mystique*, août 1922).

Wautier d'Aygalliers (A.). — *Ruysbrœck l'Admirable,* Paris, 1923.

Wenceslao del S. Sacramento (R. P.). — *La Fisonomia de un Doctor* (*Ensayo critico*), Salamanca, 1913, 2 vol.

Wilkens. — *Fray Luis de Leon. Biographie aus der Geschichte der spanischen Inquisition und Kirche im 16 Jahhrundert,* Halle, 1866.

Will (Robert). — *La liberté chrétienne. Etude sur le principe de la piété chez Luther,* Strasbourg et Paris, 1922.

Wollersheim. — *Das Leben der eckstatischen und stigmatischen Christine von Stömmeln*, Cöln, 1859.

Yeats (William Butler). — *The collected works of William Butler Yeats.* Strafford-on-Avon, 1908.

Yepes. — *Vida de la Bienaventurada Madre Teresa de Jesús...* Çaragoça, 1599.

Zahn. — *Einführung in die Christliche Mystik...* Paderborn, 5e éd., 1922.

Zöckler. — *Petrus v. Alcantara, Theresa von Avila und Johannes vom Kreuze...* (ap. *Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche*, Leipzig, t. XXV, 1864, p. 37 sq., t. XXVI, 1865, p. 68 sq., 281 sq.).

— *Askese und Mönchtum*, 2e éd., Frankfurt a/M, 1897.

Zugasti. — *Santa Teresa de Jesús y la Compañia de Jesús,* Estudio historico-critico, 2e éd., Madrid, 1914.

Zyromski (Ernest). — *Lamartine poète lyrique*, Paris, 1897.

— *Sully-Prud'homme,* id., 1907.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

ERRATA

P. 4, note 7, ligne 1, *lire :* 3653.
P. 19, note 3, ligne 1, *lire:* ta vue et ta beauié.
P. 31, ligne 3, *lire:* dificultosa.
P. 40, note 5, ligne 1, *lire:* han.
P. 44, note, ligne 9, *au tieu de:* p. 68, *lire :* p. 61.
P. 53, 189 et 190, *au lieu de :* fuente, *lire :* fonte.
P. 56, n. 2, l. 2, *lire:* 175-185.
P. 57, 1ère strophe citée, vers 3, *lire:* inaccesible.
P. 60, n. 2, l. 11, *lire :* Séville.
P. 62, n. 5, l. 4, *lire:* maintenant sous ce nom.
P. 75, n. 3, l. 3, *lire :* 13460.
P. 82, n. 4, l. 5. *lire :* tamen.
P. 83, fin de la n. 4 de la p. 82, *lire :* paraphrenitide.
P. 89, n. 2, l. 1, *lire :* 8568.
P. 90, n. 4, l. 2, *lire :* 1895.
P. 103, n. 3, l. 4, *lire:* 1554.
P. 110, n. 2, l. 3, *lire :* amore.
P. 110, n. 3, l. 5, *lire :* vers 6 de la strophe I.
P. 115, n. 3, l. 4, *lire :* ejemplar.
P. 115, n. 5, *lire:* vers 2.
P. 117 et 119, rectifier les appels de notes.
P. 124, n. 1, l. 3, *lire:* 162.
P. 133, n. 3, l. 5, *lire :* que.
P. 134, n. 2, l. 2, *lire :* p. 13.
P. 135, n. 2, 2e Paragraphe, l. 2, *lire:* cap. XIX.
P. 136, n. 1, l. 21, *lire:* por amor.
P. 136, n. 1, l. 25, *lire :* p. 335.
P. 137, n. 2, l. 30, *lire:* sermones.
P. 143, note, l. 9, fin de la n. 2 de la p. 142, *lire:* than any other.
P. 143, note, l. 10, fin de la n. 2 de la p. 142, *lire*: far.
P. 144, n. 1, l. 3, *au lieu de :* é, *lire :* y.
P. 144, n. 2, l. 1, *lire :* substancie.
P. 144, n. 2, l. 6, *lire:* p. 144. Cf. p. 175 et note 6, 176.
P. 160, n. 1, l. 1, *lire:* p. 530.
P. 160, n. 1, l. 3, *lire:* vuelos de espíritu.
P. 160, n. 1, l. 5, *lire:* quien.
P. 160, n. 1, l. 7, *lire:* escritas.

P. 163, l. 19, *lire:* paradoxal.
P. 168, n. 2, l. 1, *lire :* cap. XIV.
P. 170, l. 26, *au lieu de :* reconnaissant, enfin au désert, *lire :* reconnaissant enfin, au désert
P. 171, n. 1, l. 1, *lire :* los Descalzos.
P. 172, n. 4, l. 1, *lire :* cap. XVII.
P. 173, l. 25, *lire :* critiqués.
P. 175, l. 8, *lire :* à cela.
P. 175, n. 1, l. 4, *lire :* von Alcala her.
P. 175, n. 1, l. 4, *lire :* so dass.
P. 177, avant-dernière ligne, au-dessus de Fernández, mettre l'appel de note 2.
P. 182, fin de la n. 6 de la p. 181, *lire :* 441.
P. 195, n. 1, *lire :* 258.
P. 197, l. 25, p. 201, l. 30. *lire :* Magdalena ; p. 199, l. 4, *lire :* Eleonora.
P. 198, n. 1, l. 1, *au lieu de :* 208, *lire :* 298.
P. 202, n. 1, l. 8, *lire :* por.
P. 205, n. 4, l. 5, supprimer : me.
P. 207, n. 5, l. 2, *lire :* Abécédaires.
P. 212, n. 3, l. 7, *lire :* inmemorial.
P. 214, l. 9, *lire :* quelle.
P. 215, l. 7, *lire :* Grégoire XIII.
P. 216, fin de la note 5 de la p. 215, *lire : being* et *lire : times.*
P. 223, n. 3, l. 3, *lire :* ordenádolo.
P. 227, l. 13, *lire :* guidés.
P. 227, n. 1, l. 1, *lire* : al.
P. 235, n. 1, l. 10, *lire :* strophe I.
P. 235, n. 2, l. 1 et 2, *lire :* vers 4 et 5 de la strophe I.
P. 237, n. 1, l. 6, *lire :* ordinariamente.
P. 237, n. 1, l. 14, *lire :* Escritura.
P. 244, n. 1, l. 2, *lire :* en estos nuestros.
P. 244, n. 4, l. 1, *lire :* mucho.
P. 246, n. 4, l. 2, *lire :* danzando.
P. 246, n. 4, l. 5, *lire :* fuego.
P. 247, n. 6, l. 2, *lire :* dones.
P. 247, n. 6, l. 4, *lire :* temblor.
P. 253, fin de la n. 2 de la p. 252, l. 5, *lire :* por.
P. 254, n. 4, l. 4, *lire :* étudiées.
P. 255, n. 1, l. 1, *lire :* 53.
P. 255, n. 3, l. 8, *lire :* sektirerischen.
P. 255, n. 3, l. 13, *lire :* Grenze.
P. 256, fin de la n. 3 de la p. 255, *lire :* comunicacion.
P. 256, n. 2, l. 4, *lire :* hincados.
P. 257, l. 8 et 9, *lire :* Francisco et : Francisca.
P. 257, l. 11, *lire : dejamiento.*
P. 258. l. 4 et 259, l. 8, *lire :* authentique.
P. 259, n. 2, l. 1, *lire :* «... Ni habia.
P. 262, n. 3, l. 18, *lire :* voces.
P. 266, n. 1, l. 5, *lire :* adelante.
P. 270, n. 1, l. 3, *lire :* á ellos.
P. 270, n. 2, *lire :* Cristo Señor Nuestro.
P. 270, n. 2, l. 3, *lire :* ó el monte.

P. 270, n. 2, l. 7, *lire :* Gebet.
P. 270, n. 2, l. 9, *lire :* betten.
P. 272, n. 3, l. 5, *lire :* la.
P. 278, n. 2, l. 2, *au lieu de :* grande, *lire :* gran.
P. 282, n. 1, l. 6, *lire :* lenguaje.
P. 285, n. 3, l. 6, *lire :* las cosas naturales.
P. 288, n. 3, l. 1, *lire :* livre III, cap. xxiii, et
P. 293, n. 1. l. 2, *au lieu de :* xxxiv, *lire :* xxiv.
P. 293, n. 4, l. 3, *lire :* ciega.
P. 295, n. 5, l. 8, *lire :* en esta paz.
P. 299, n. 1, l. 5, *lire :* Souligné dans le ms.
P. 300, n. 2, *lire : infra.*
P. 302, l. 13, *lire :* contraire.
P. 310, n. 2, l. 1, *lire :* cap. iii.
P. 312, n. 1, l. 4, *au lieu de :* ἑνωθῆ, *lire :* ἑνωθῇ. — Quelques accents à rectifier.
P. 312, n. 2, l. 2, *lire :* les nuances de sens.
P. 312, n. 3, l. 1, *lire :* cap. ii.
P. 312, n. 6, l. 1, *lire :* p. 67.
P. 314, note, l. 1, supprimer la première référence.
P. 315, fin de la n. 2 de la p. 313, l. 7, *lire :* livre IV.
P. 316, n. 2, l. 3, *lire :* Venedig des Tages.
P. 318, n. 3, l. 3, *lire :* und,
P. 319, n. 1, l. 1, *lire :* 90.
P. 322, n. 3, l. 4, *lire :* à la fois la cécité que provoquent les appétits et la cécité que provoque la nuit spirituelle.
P. 323, n. 4, l. 1, *lire :* p. 610.
P. 324, n. 3, l. 5, *lire :* ontsonken.
P. 324, n. 4, l. 1, *lire :* ewigher.
P. 326, fin de la n. 5 de la p. 325, l. 1, *lire :* berrende.
P. 326, fin de la n. 5 de la p. 325, l. 2, *lire :* in vierigher.
P. 326, fin de la n. 5 de la p. 325, l. 11, *lire :* chap. xvii.
P. 327, l. 21, *lire :* Admirable cosa es que siendo.
P. 330, n. 1, l. 5, *lire :* no le es esta.
P. 333, n. 1, l. 4 *lire :* p. 5.
P. 338, n. 1, *lire :* vers 2.
P. 342, n. 7, vers 2, *lire :* medio día.
P. 344, n. 1, *lire :* Et il suspendait.
P. 347, n. 1, quelques accents à rectifier.
P. 351, n. 2, *lire :* strophe xxxvi.
P. 351, n. 4, l. 1, *lire :* strophe xxvi.
P. 352, 5e vers de la 2e strophe citée, et 7 lignes plus bas, *lire :* miedos.
P. 354, n. 1, l. 1, *lire :* strophe vi.
P. 355, n. 1, l. 1, *lire :* strophes xiii et xiv.
P. 357, n. 1, l. 8, *lire :* abundancia.
P. 359, l. 26, *lire :* inaccessibles.
P. 364, n. 4, l. 4, *lire :* criaturas.
P. 365, n. 1, *lire :* p. 512.
P. 366, avant-dernier vers cité, *lire :* clara.
P. 367, fin de la n. 5 de la p. 366, l. 5-6, *lire :* parfait.
P. 372, n. 8, l. 6, *lire :* forme.
P. 379, n. 2, l. 1, *lire : La.*

P. 379, n. 2, l. 4 : *lire :* relatives aux phénomènes antérieurs à l'extase.
P. 379, n. 2, l. 10, *lire :* 1919.
P. 380, l. 6, *lire :* Almuminín.
P. 380, n. 2, l. 2, *lire :* memorial.
P. 381, n. 2, l. 1, *lire :* Gibb.
P. 381, n. 2, l. 4, *lire :* seeing.
P. 381, n. 2, l. 5, *lire :* creatures.
P. 381. n. 2, l. 11, *lire :* for.
P. 387, n. 1, l. 6, *lire :* cité.
P. 390, n. 2, l, 15, *lire :* aunque.
P. 391, n. 3, l. 3, *lire :* 383.
P. 399, n. 3, l. 7, *lire :* monte.
P. 402, n. 3, l. 1, *lire :* Capítulo cuarto.
P. 402, n. 3, l. 3, *lire :* el entendimiento.
P. 404, n. 4, l. 11, *lire :* Vernunft.
P. 407, n. 3, l. 2, *lire :* magis autem etiam.
P. 407, n. 3, l. 7, *lire :* fecit mecum misericordiam.
P. 409, n. 1, l. 1, *lire :* cap. VI.
P. 409, n. 1, l. 4, *lire :* impedimento.
P. 409, n. 1, l. 5, *lire :* en ella.
P. 414, fin de la n. 2 de la p. 413, *lire :* Bestimmungsgrund.
P. 415, n. 1, l. 7, *lire :* fuera.
P. 415, n. 5, l. 3, *lire :* sencillo.
P. 415, n. 5, l. 4, *lire :* gustarlas!
P. 416, l. 16, mettre l'appel de note : 4.
P. 416, n. 1, l. 5, *lire :* III.
P. 416, n. 2, l. 6, *lire :* sed.
P. 416, n. 4, quelques accents à rectifier; l. 3, *lire :* Eth. Nic. Z. 2. 1139 b 5.
P. 423, fin de la n. 6 de la p. 422, *lire :* cansan.
P. 423, n. 1, l. 1, *tire :* cuánto.
P. 423, n. 4, l. 1, *lire :* cap. VIII; *lire :* que.
P. 424, n. 2, l. 3, *lire :* y la que hacen.
P. 425, n. 3, l. 3, *lire :* no se divisa bien en ella.
P. 431, n. 1, l. 3, *lire :* desgraciada.
P. 432, n. 4, l. 1, *lire :* también.
P. 434, n. 1, l. 6, *lire :* estas.
P. 435, n. 5, l. 4, *lire :* angustias.
P. 436, n. 3, *lire :* cap. X.
P. 438, l. 17, *lire :* peut-être.
P. 438, n. 4, l. 8, *lire :* temporal.
P. 439, note, l. 15, *lire :* t. I.
P. 440. l. 5, *lire :* elle.
P. 440, fin de la n. 5 de la p. 438, l. 1, *lire :* L. III, cap. XV.
P. 440, fin de la n. 5, de la p. 438, l. 2, *lire :* t. I.
P. 442, n. 2, l. 4, supprimer, dans la citation, les mots qui suivent tránsito.
P. 444, n. 5, l. 1, *lire :* e inpureça ; *lire :* el alma.
P. 447, *sub fin.*, *lire :* a lo que no eres.
P. 454, 2e vers cité, *lire :* Por la secreta.
P. 454, n. 2, *lire :* t. II.
P. 455, n. 6, l. 3, *lire :* menester.
P. 456. n. 2, l. 2, *lire :* del sentido.
P. 458, l. 13, *lire :* ne doit pas aller en comprenant, ni en s'appuyant.

P. 458, n. 1, l. 2, *lire :* ich.
P. 462, n. 6, l. 2 *lire :* que nous révèle.
P. 463, n. 1, l. 1, *lire :* πρῶτον.
P. 464, n. 1, l. 1-2, *lire :* « ...Por tanto en este camino, el dejar su camino es entrar en camino; o por mejor decir :
P. 472, n. 4, l. 8, *lire:* aquéllas.
P. 477, n. 2, l. 1, *lire :* representar.
P. 481, n. 3, l. 3 *lire :* que.
P. 490, n. 1, l. 1, *lire :* 153.
P. 491, n. 1, l. 9, *au lieu de :* el, *lire :* él.
P. 497, n. 7, l. 4, *lire :* sabor de amor.
P. 498, n. 4, l. 3, *lire :* ilustraciones.
P. 512, n. 3, *lire :* 92.
P. 514, n. 4, l. 2, *lire : Fundaciones*, cap. VIII.
P. 515, n. 3, l. 1, *lire :* Relat. LX.
P. 515, n. 3, l. 2, *lire :* 311.
P. 520, n. 3, l. 3, *lire :* sino es.
P. 522, n. 2, l. 1, *lire :* Jérémie, V, 10.
P. 527, l. 10 *lire :* inaccessible.
P. 533, n. 5, l. 3, points de suspension après imaginación.
P. 535, n. 5, l. 15, *lire :* 116.
P. 535, n. 5, l. 17, *lire :* al alma.
P. 537, n. 3, l. 5, *lire :* telles que celles qui étaient provoquées.
P. 537, n. 3, l. 25, *lire :* vuela el pensamiento de presto.
P. 538, n. 4, l. 1, *lire :* 252-253.
P. 540, n. 5, l. 2, *lire :* ha de estar.
P. 541, n. 3, l. 5, *lire :* sucesívas.
P. 542, n. 2, l. 3. *lire :* inteligencias.
P. 543, n. 5, *lire :* livre III.
P. 547, n. 2, l. 1, *lire :* que.
P. 550, n. 1, l. 8, *lire :* bischof.
P. 550, n. 1, l. 15, *lire :* in dem.
P. 553, n. 2, l. 4, *lire :* embebida.
P. 555, n. 1, l. 2, *lire :* por todo tiempo.
P. 556, note, l. 5, *lire :* que es efecto.
P. 557, note, l. 24, *lire :* strophe XXIX.
P. 562, n. 1, l. 1, *lire :* amar.
P. 562, n. 5, l. 3, *lire :* der mensche.
P. 564, n. 3, l. 2, *lire :* niéguese.
P. 564, n. 6, l. 2, *lire :* por qué.
P. 570, n. 3, *lire :* p. 27-28.
P. 572, n. 2, l. 22, *au lieu de :* cap. XI, *lire :* cap. X.
P. 574, n. 1, l. 2, *lire :* strophe II.
P. 577, l. 27, *lire :* ainsi.
P. 579, fin de la n. 2 de la p. 578, l. 2, *lire :* p. 41.
P. 587, n. 3, l. 2, *lire :* propia.
P. 588, n. 2, l. 19, *lire :* mueva.
P. 589, n. 1, l. 2, *lire :* en.
P. 589, n. 6, *lire :* X.
P. 589, n. 7, l. 8, *au lieu de :* en la voluntad, *lire :* en la parte sensitiva del alma.
P. 590, l. 1, *lire :* penser.

P. 590, note, fin de la n. 7 de la p. 589, l. 7, *lire :* chap. XII.
P. 590, n. 2, l. 17, *lire :* la même.
P. 591, fin de la n. 3 de la p. 590, l. 9, *lire :* quiete.
P. 591, n. 3, l. 2, *lire :* las potencias.
P. 591, n. 3, l. 4, *au lieu de :* strophe XXV, *lire :* strophe XXXV.
P. 594, n. 1, l. 4, *lire :* que se salío.
P. 594, n. 1, l. 5, *lire :* á andar.
P. 594, n. 1, l. 8, *lire :* vías del.
P. 594, n. 4, *lire :* cap. XII.
P. 596, fin de la n. 6 de la p. 595, l. 31, *lire :* el « conócete á tí mismo ».
P. 598, l. 3, *lire :* traversés.
P. 598, n. 6, l. 1, *lire :* vers 4.
P. 601, fin de la n. 1 de la p. 599, l. 18, *lire :* vers 1 de la strophe I.
P. 601, fin de la n. 1 de la p. 591, l. 24, *lire :* vers 4.
P. 606, l. 3, *lire :* d'une véritable méditation.
P. 609, l. 4, *lire :* atteignait.
P. 609, n. 2, l. 1, *lire :* XI.
P. 609, n. 3, l. 1, *lire :* IX.
P. 610, n. 6, l. 6, *lire :* γὰρ.
P. 611, l. 4, *lire :* que.
P. 612, n. 6, l. 1, *lire :* strophe II.
P. 612, n. 6, l. 3, *lire :* como son.
P. 614, n. 5, l. 3, *lire :* lo.
P. 615, fin de la n. 6 de la p. 614, l. 2, *lire :* a la manera que allí.
P. 615, fin de la n. 6 de la p. 614. l 19, supprimer la virgule qui suit le mot purgatoire.
P. 615, fin de la n. 6 de la p. 614, l. 23, *lire : inmediatamente,*
P. 615, n. 2, l. 2, *lire :* ligne 10.
P. 615, n. 2, l. 8, *lire :* under wilen.
P. 615, n. 2, l. 15, *lire :* esencia della.
P. 616, n. 1, l. 2, *lire :* inmersión.
P. 616, n. 2, l. 10, un point d'interrogation après : verdammt.
P. 618, n. 4, l. 4, *lire :* come.
P. 620, n. 1, l. 3, *lire :* amar.
P. 624, n. 4, l. 11, *lire :* Rumi.
P. 624, n. 4, l. 12, *lire :* Kenntnis des.
P. 626, n. 4, l. 3, *lire :* cosas.
P. 626, n. 4, l. 6, *lire :* que.
P. 626, n, 4. l. 7, *lire :* espíritu general.
P. 631, l. 9, *lire :* et que détermine.
P. 631, n. 5, l. 2, *lire :* de otra cosa.
P. 635, n. 7, *lire : infra.*
P. 638, l. 13, *lire :* amenées.
P. 644, n. 1, l. 3, *lire :* 539.
P. 644, n. 3, l. 3, *lire :* 539.
P. 647, n. 3, l. 6, *lire :* a los principios.
P. 648, n. 4, l. 2, *lire :* lleva el alma.
P. 648, n. 4, l. 11, *lire :* de la.
P. 648, n. 5, l. 3, *lire :* hasta la.
P. 649, n. 1, l. 3, *lire :* las cosas.
P. 650, n. 3, l. 3, *lire :* el íntimo.
P. 651, n. 2, l. 2, supprimer *: Büchlein der ewigen Weisheit* III.

P. 651, n. 4, l. 4, *lire :* propio.
P. 651, n. 4, l. 6, *lire :* conociendo.
P. 653, n. 1, l. 1, *lire :* p. 506.
P. 653, n. 1, l. 2, *lire :* aprovechar.
P. 654, l. 6, *lire* : Mais il y faudra.
P. 657, n. 5, l. 8, *lire :* diesem.
P. 658, n. 2, l. 2, *lire :* vuelo le impedió luego.
P. 658, n. 3, *lire :* vers 5.
P. 658, n. 5, l. 1, *lire :* hagan.
P. 659, n. 3, l. 1-2, *lire :* p. 33-34 et 34, note 2.
P. 661, fin de la n. 2 de la p. 660, l. 17, *lire :* phenomena.
P. 661, fin de la n. 2 de la p. 660, l. 18, *lire :* shutting.
P. 662, n. 2, l. 5, *lire :* c. du vers 5.
P. 662, n. 2, l. 7, *lire :* c. du vers 5.
P. 663, n. 2, l. 3, *lire :* t. II.
P. 665, n. 4, l. 1, *lire :* cual.
P. 666, l. 5, *lire :* étrangeté.
P. 666, n. 2, l. 4, *lire :* le paresce.
P. 667, n. 1, *lire :* strophes XVI et XVII.
P. 668, n. 4, l. 7, *lire :* tranquilidad.
P. 669, n. 3, l. 1, *lire :* vers 3.
P. 670, n. 7, l. 4, *lire :* aumentando.
P. 671, n. 2, l. 3, *lire :* desnudo de todas ellas.
P. 673, n. 4, l. 2, *lire :* á la divina.
P. 674, n. 1, l. 4, *lire :* amar Dios al alma.
P. 677, fin de la n. 6 de la p. 676, l. 3, *lire :* ní en ellas.
P. 679, n. 1, l. 9, *lire :* parezcas.
P. 680, n. 1, l. 4, *lire :* vers 3.
P. 680, n. 2, l. 4, *lire :* sabiduría.
P. 680, n. 4, *lire :* strophes.
P. 681, n. 2, l. 1, *lire :* XXXVII.
P. 682, n. 2, l. 2, *lire :* críaturas.
P. 684, n. 1, l. 1, *lire :* p. 620.
P. 686, n. 2, l. 5, *lire :* Agustín.
P. 687, n. 3, l. 3, *lire :* si todavía tiene.
P. 690, n. 6, l. 1, *lire :* vers 6.
P. 691, n. 1, l. 2-3, *lire :* con él y absorta.
P. 692, n. 5, l. 1, *lire :* 653.
P. 693, n. 3, l. 2, *lire :* sin otra ninguna.
P. 694, n. 6, l. 6, *lire :* totalmente.
P. 695, n. 3, l. 1, *lire :* 662.
P. 695, n. 7, l. 8, *lire :* p. 181 ; *lire :* stuont.
P. 696, n. 2, l. 3, *lire :* angostos.
P. 697, l. 5, *lire :* mêmes.
P. 697, n. 2, *lire :* strophe.
P. 699, n. 2 et 3, quelques accents à rectifier.
P. 706, n. 1, l. 9, supprimer le signe de fermeture de parenthèse.
P. 718, l. 4, *lire :* accessibles.
P. 718, l. 32, *lire :* Europe.
P. 722, l. 20, *lire :* des.
P. 722, l. 22, *lire :* salighen ende.
P. 722, l. 30, *lire :* flame.

P. 728, l. 34, *lire :* des Carmes.
P. 730, l. 32, *lire :* Historia.
P. 735, l. 1, *lire :* 1604.
P. 757, l. 3, *lire : Historia pragmática é interna de la.*
P. 757, l. 39, *lire :* 1644-1655.
P. 762, l. 27, *lire :* 1822.
P. 764, l. 18, *lire :* 1908, p. 432.
P. 766, l. 31, *lire :* Rousseau (F.).
P. 768, l. 11, *lire :* Supplementary.
P. 768, l. 27, *lire :* por.

Note. — Le présent ouvrage était entièrement imprimé lorsque nous est parvenue la nouvelle édition du « Cántico », due à M. Martínez Burgos (Cf. San Juan de la Cruz : *El Cántico espiritual según el Ms de las Madres Carmelitas de Jaén. Clásicos castellanos*, 55, Madrid, 1924). Les critiques de saint Jean de la Croix se réjouiront de pouvoir consulter une transcription du ms. de Jaén. Mais voici le texte B du « Cántico » qui risque de nouveau de faire oublier le texte A, le seul dont en tout cas l'authenticité soit assurée. Une édition critique du texte A, qui contiendrait une étude sur l'authenticité du texte B, est donc plus que jamais nécessaire. Cf. *supra*, livre I : *Les Textes*.